المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية
بدمشق

كتاب المعتمد
في أصول الفقه

تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب

البصري المعتزلي

المتوفى ببغداد ٤٣٦/ ١٠٤٤

اعتنى بتهذيبه وتحقيقه

محمد حميد الله

بتعاون

محمد بكر و حسن حنفي

الجزء الأول

دمشق
١٣٨٤/ ١٩٦٤

كتاب المعتمد

في أصول الفقه

الرموز

القرآن ../..	:	الرقم على اليمين للسورة . وعلى اليسار للآية .
ح	:	مخطوطة عند حميد الله ، هدية القاضي الشيخ الأهدل . من بيت الفقيه . باليمن .
س	:	مخطوطة سيف الاسلام عبدالله باليمن ، عكوس هدية معهد المخطوطات . بمصر .
ص	:	مخطوطة بجامع صنعاء باليمن . عكوس هديــة معهد المخطوطات ، بمصر .
ق	:	مخطوطة في مكتبة توب قابى سراى باستانبول ، عكوس هدية معهد المخطوطات ، بمصر.
ل	:	مخطوطة في مكتبة لااله لى ، باستانبول ، التي أذنت أن نأخذ ميكروفلماً .

فشكرنا لجميع هؤلاء المحسنين الكرام .

مخطوطة ق
١ / ب

/ بسم الله الرحمن الرحيم

قال(١) الشيخ الجليل الامام أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى رحمه الله :

أحمده على آلائه ، وأشكره على نعمائه ، وأستعين به ، وأتوكل عليه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده و رسوله صلى الله عليه وعلى آله الأبرار وسلّم .

ثم الذى دعانى إلى تأليف هذا الكتاب فى أصول الفقه ، بعد شرحى « كتاب العهد » واستقصاء القول فيه . أنى سلكتُ فى « الشرح » مسلك الكتاب فى ترتيب أبوابه . وتكرار كثير من مسائله ، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام . نحو القول فى أقسام العلوم وحدّ الضروري منها والمكتسب ، وتوليد النظر العلمَ ونفى توليده النظرَ، إلى غير ذلك . فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ « العهد » على وجهها ، وتأويل كثير منها . فأحببتُ أن أؤلف كتاباً مرتّبة أبوابه غير مكررة ، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام . إذ كان ذلك من علم آخر ، لا يجوز خلطه بهذا العلم . وإن يعلق به من وجه بعيد . فانه إذا لم يجز أن يُذكَر فى كتب الفقه التوحيدُ والعدل — وأصول الفقه . مع كون الفقه مبنياً على ذلك مع شدة اتصاله به — . فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب فى أصول الفقه ، على بُعد تعلّقها بها ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب ، أولى . وأيضا فان القارئ لهذه الأبواب فى أصول الفقه إن كان عارفا بالكلام ، فقد عرفها على أتم استقصاء . وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئا . وإن كان غير عارف بالكلام . صعب عليه فهمها ، وإن شرحتُ له . فيعظم ضجره وملّله . إذ كان قد صرّف عنايته وشغّل زمانه بما يصعب عليه فهمه . وليس/ ٢/أ
بمدرك منه غرضه . فكان الأولى حذف هـذه الأبواب من أصول الفقه .

---

١) من هنا حذف مخطوطة « س » .

فحداني إلى تأليف هذا الكتاب ما ذكرتُه وأن يقدم[١] هذا الكتاب أيضا زيادات لا توجد فى « الشرح » . وأنا إن شاء الله أذكر الغرض بهذا الكتاب ثم أذكر أقسامه . وعددَ أبوابه . وترتيبها . ثم أشرع فى الكلام فيها بمعونة الله وحسن توفيقه[٢] .

بابٌ

ذكر الغرض من هذا الكتاب

اعلم أنَ الغرض بهذا هو النظر فى أصول الفقه . فان[٣] قيل : قولكم « أصول الفقه » يشتمل على « الأصول » وعلى « الفقه » . فما «الفقه» ؟ وما « الأصول » ؟ ثم ما « أصول الفقه » ؟ قيل : أما قولنا « فقه» فانه يستعمل فى اللغة وفى عرف الفقهاء . أما فى اللغة . فهو المعرفة بقصد المتكلم ، يقول : « فقهتُ كلامك » أى عرفت قصدك به[٤] . وأما فى عرف الفقهاء فهو جملة من العلوم بأحكام شرعية . فان[٥] قيل: فما الأحكام هاهنا ؟ قيل هى المنقسمة إلى كون الفعل حَسَنا مباحا ، ومندوبا إليه . وواجبا . وقبيحا محرّما محظورا ، ومكروها . وليست الأحكام هى الأفعال . لأن الأحكام مضافة إلى الأفعال لقول[٦] أحكام الأفعال . والشيء لا يضاف إلى نفسه . فان قيل: ما الحَسَن ، وما المندوب إليه ، والواجب ، والمحرَّم والمحظور ، والقبيح والمكروه ؟ لأنكم إن لم تبيّنوا ذلك . لم تكونوا قد بيّنتم الأحكام ، فلا تكونوا قد بيّنتم الفقه . ولا يمكن أيضاً أن تستدلّوا على أن الأمر على الوجوب أو الندب ، إلا بعد أن تعقلوا ذلك ! قيل له : أما الحَسَن فهو فعل . إذا فعله القادر عليه ، لم

---

١) كذا فى الأصل . لعله : « يحتوى » . على كل حال يوجد فى آخر المجلد الثانى « زيادات المعتمد » .

٢) الى هنا حذف س

٣) من هنا حذف س

٤) الى هنا حذف س

٥) من هنا حذف س

٦) كذا فى الأصل . والظاهر أن هناك سقطة فى الكتابة . لعله : « لجواز قولك »

يستحقّ الذمّ على وجه . وأمّا المندوب إليه فى عرف الفقهاء ، فهو فعْل بعث المكلَّف من غير إيجاب . وإذا أطلق أفاد ، لأن الله عز وجل ندب إليه . وأمّا الواجب فهو فعل للإخلال به مدخل فى استحقاق / الذمّ ؛ أو للإخلال ٢ / ب
به تأثير فى استحقاق الذمّ . وأمّا القبيح فهو فعْل له تأثير فى استحقاق الذمّ . وأمّا المحرَّم والمحظور فهو ما مُنع من فعله بالزجر . وإذا أطلق أفاد أن الله سبحانه حرّمه وحظره . ولك أن تقول : إنه ما حُرِّم فعْله وحُظر . ومعنى تحريم الله إياه وحظره أنه دلّ المكلَّفَ على قبْحه ، أو أعلمه ذلك . وأما المكروه فى عرف الفقهاء ، ما الأولى أن لا يفعل . وسيجئ شرح ذلك فى موضع آخر . وإنما ذكرنا منه الآن ما تمسّ الحاجة إليه . فان قيل : فما معنى قولكم فى الأحكام : « إنها شرعية » ؟ قيل : معنى ذلك أنها مستفادة إما بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل ، وإما بامساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل . وهذا الأخير إنما يتمّ لنا بأن يعرف الحظر والاباحة فى الأصل ، ويعرف إمساك الشريعة عن نقلها . وذلك يقتضى أن يذكر « الحظر » و « الاباحة » فى طُرق الفقه . لأنه لا بد منهما ، وإن شرَطنا فيهما إمساك الشريعة عن نقلها .

فأما قولنا « أصول »، فانه يفيد فى اللغة ما يبتنى عليه غيره ويتفرع عليه . وأما قولنا « أصول الفقه » ، فانه يفيد ، على موجَب اللغة ، ما يتفرع عليه الفقه . كالتوحيد والعدل وأدلّة الفقه . ويفيد ، فى عرف الفقهاء ، النظر فى طُرق الفقه على طريق الاجمال ، وكيفية الاستدلال بها . وما يتبع كيفية الاستدلال بها . فان قيل : ولم قلتم إنه يفيد فى عرفهم ما ذكرتموه فقط ، دون غيره مما ينبنى عليه الفقه ؟ قيل : أما أنه يفيد فى عرفهم ما ذكرناه من الطُرق المجملة وكيفية الاستدلال بها ، فلا شكّ فيه . وأما أنه لا يفيد غيره مما يبتنى الفقه عليه ، فلانهم لا يسمّون غيره «أصولا للفقه»، وإن يفرع عليه، كالتوحيد، والعدل ، والنبوات ، وأدلّة الفقه المفصّلة . ألا ترى أنهم لا يسمّون الكتب
المصنّفة فى هذه الأدلّة كُتباً فى « أصول الفقه » ؟ / فان قيل : فما طُرق ٣ / ١
الفقه ؟ قيل : هى ما النظر الصحيح فيها يُفضى إلى الفقه . فان قيل : وإلى كم ينقسم ؟ قيل : إلى[1] قسمين : دلالة ، وأمارة . و « الدلالة » هى

١) الى هنا حذف س

ما [١] النظر الصحيح فيها يفضى [٢] إلى العلم ؛ و« الأمارة » هى ما [٣] النظر الصحيح فيها يفضى [٤] إلى غالب الظنّ . فان [٥] قيل : بيّنوا ما « العلم » ، وما « الظنّ الصحيح » كما بيّنتم ما « الدلالة » ، وما « الأمارة » . لأن جميع ذلك قد دخل فى تفسير « طرق الفقه » ؛ ولأن معرفة الفرق بين الدلالة والأمارة مفتقر إليها فى أصول الفقه . لأن بعضها أدلّة وبعضها أمارة . قيل : أما « العلم » فهو الاعتقاد المقتضى لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه . وأما « الظنّ » فهو تغليب بالقلب لأحد مجوَّزين ظاهرَى التجويز . وأما « النظر » فهو الفكر . ولك أن تقول هو الاستدلال . و « الاستدلال » هو ترتيب اعتقادات أو ظنون ، ليتوصل بها إلى الوقوف على الشىء باعتقاد أو ظنّ . وأمّا « النظر الصحيح » فهو ترتيب للعلوم أو للظنون بحسب العقل ليتوصل بها إلى علم أو ظنّ . والفرق بين كامل العقل ومن ليس بكامل العقل ظاهر فى الجملة . وليس هذا موضع تفصيله . فان قيل : فما معنى وصفكم أصول الفقه ، بأنها طُرق الفقه على جهة الاجمال ؟ [٦] قيل : معنى ذلك أنها غير معيّنة . ألا ترى أنّا إذا تكلّمنا فى أن الأمر على الوجوب لم نُشر إلى أمر معيّن . وكذلك النهى ، والاجماع ، والقياس . وليس كذلك أدلّة الفقه ؛ لأنها معيّنة . نحو قول النبى صلى الله عليه وسلم : « الأعمال بالنيّات » [٧] . ولهذا [٨] كان القول بأن « أصول الفقه كلام فى أدلّة الفقه » يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء فى أدلّة الفقه المعيّنة كلاماً فى أصول الفقه . فان قيل : فماذا عنيتم بقولكم « كيفية الاستدلال » [٩] ها هنا ؟ قيل : الشروط ، والمقدّمات ،

---

١) س : التى

٢) س : يؤدى

٣) س : التى

٤) س : يؤدى

٥) من هنا حذف س

٦) الى هنا حذف س

٧) س : « لا عمل إلا بنية » .

٨) من هنا حذف س

٩) الى هنا حذف س

وترتيبها الذى[1] معه يستدل بالطرق/ على الفقه . فان قيل: فما مرادكم بقولكم: ٣/ب « وما يتبع كيفية الاستدلال » هاهنا ؟ قيل : هو القول فى إصابة المجتهدين ، لأنه يتبع كيفية استدلالهم أن[2] يقال: هل أصابوا أم لا ؟

بابٌ

فى قسمة أصول الفقه

اعلمْ أنه لمـــا كانت أصول الفقه طُرقا إلى الأحكام الشرعية، وكيفية الاستدلال بها ، وما يتبع ذلك ؛ وكانت الأحكام الشرعية تلزم المجتهد وغير المجتهد ، وجب أن يكون لهذا طريق . ولذاك طريق . وطريق الذي ليس بمجتهد . فتوى المجتهد . وطريق المجتهد ضربان : ﴿أحدهما﴾ البقاء على حكم العقل إذا لم يَنقل عنه شرع . وذلك يقتضى ذكر الحظر ، والاباحة ، ليعلم ما يجوز أن ينتقل بالشرع عن حكم العقل ،وما لا يجوز أن ينتقل. ﴿والآخر﴾ ما يرد من حكيم ؛ أو ما هو طريق إلى ورود ذلك من حكيم ، كالاجتهاد[3] . وما يرد من حكيم ضربان : أحدهما مستنبط كالقياس . والآخر غير مستنبط . وما ليس بمستنبط ضربان : أحدهما أقوال . والآخر أفعال . والحكيم الصادر عنه الأقوال إما أن يكون حكيما لذاته . وهو الله سبحانه ؛ وإما أن يكون حكيما لأنه معصوم من الخطأ . وهو ضربان : أحدهما آحاد الأنبياء . والآخر جماعة الأمة . والأقوال إما أن تكون أصلا فى الافادة . وإما أن تكون تابعة لغيرها فى الافادة. كالحروف التى إنما تغيّر[4] فوائد الأسماء والأفعال،فتحصل[5] فوائدها متراخية أو متعقبة . وما يكون أصلا فى الافادة . إما أن يفيد معنى مقترنا بزمان ، وهو[6] الأفعال ؛ وإما أن يفيد معنى غير مقترن بزمان . وهو

١) كذا س ؛ ق : التى
٢) س : أى
٣) س : كالأخبار
٤) مهملة فى الأصل
٥) س : فتجعل
٦) س : هو ؛ ق : هى

الأسماء . ويدخل فى الأفعال الأمر والنهى . والأسماء إما أن تكون شاملة ، وإما أن تكون خاصة . وإما أن تدلّ على طريق الإجمال ، أو لا على طريق الإجمال وهو المجمَل والمبيَّن ./ ولا يخلو(١) الكلام إما أن لا يفيد رفع حكمِ دليل شرعى . ٤ / ١ أو يفيد ذلك وهو الناسخ . وهذه الأفعال والأقوال نتكلم فيها على وجهين : أحدهما كلام فى غاية الاجمال من غير تعيين أصلاً . نحو أن نبيّن فوائدها . وما وُضعتْ له . والآخر كـــلام أقل إجمالا من ذلك نحو أن ننظر : هل الأقوال التى عرفنا فوائدها هى التى فى القرآن والسنة فقط ، أو يضم إلى ذلك ما فى كتب المتقدمين من الأنبياء ؟ ويدخل فى ذلك أبواب سنذكرها(٢) .

وأما كيفية الاستدلال بالأدلة على الأحكام . فالمرجع به إلى كيفية ترتيب الشروط والمقدمات التى معها يستدل بالأدلة على الأحكام الشرعية . ويصح أن يحمل معها خطاب الحكيم إذا تجرّد على حقيقته(٣) دون مجازه ، وعلى مجازه مع القرينة . وذلك يوجب أن نتكلم فى الحقيقة والمجاز . ليصح أن نعلم ما حقيقة الأمر ، والنهى . والعموم . فيصح حَمْل ذلك على حقائقه . وذلك يقتضى أن نقسم الكلام قسمة تنتهى إلى الحقيقة والمجاز ، ونتكلم فى إثباتهما ، وحدّهما ، ونذكر ما يفصل به بينهما ، ونذكر أحكامهما . ونتبع الكلام ، فى كيفية الاستدلال على الأحكام . النظر فى المستدلين على الأحكام : هل هم مصيبون على اختلافهم أم لا ؟ فحصلت أبواب أصول الفقه هذه : أقسام الكلام ، وذكر الحقيقة والمجاز ، [وفوائد الحروف(٤)] . والأمر والنهى . والعموم والخصوص ، والمجمَل والمبيَّن ، والأفعال . والناسخ والمنسوخ ، والإجماع ، والأخبار . والقياس ، والحظر والإباحة . وطُرق الأحكام ، وكيفية الاستدلال بالأدلة ، وصفة المفتى والمستفتى ، وإصابة المجتهدين .

١) رسمه فى الأصول فى أكثر الأحيان : يخلوا
٢) زاد بعده س : إن شاء الله
٣) كذا س ؛ ق : حقيقة
٤) زاده س

باب
ترتيب أبواب أصول الفقه

اعلمْ أنه لما كانت أصول الفقه هي طرق الفقه. وكيفية الاستدلال بها. وما يتبع كيفية الاستدلال بها. وكان الأمر والنهى / والعموم من طرق الفقه. ٤/ب وكان الفصل بين الحقيقة والمجاز تفتقر إليه معرفتنا بأن الأمر والنهى والعموم ما الذى يفيد على الحقيقة وعلى المجاز. وجب تقديم أقسام الكلام، وذكر الحقيقة منه والمجاز. وأحكامهما. وما يفصل به بينهما على الأوامر والنواهى[1]. ليصح أن نتكلم فى أن الأمر إذا استُعمل فى الوجوب كان حقيقة. ثم الحروف، لأنه قد يجري ذكر بعضها فى أبواب الأمر. فلذلك قُدّمتْ عليها. ثم نقدّم الأوامر والنواهي على باقى الخطاب. لأنه ينبغي أن يعرف فائدة الخطاب فى نفسه. ثم نتكلم فى شمول تلك الفائدة وخصوصها. وفى إجمالها وتفصيلها. ونقدّم الأمر على النهى. لتقديم الإثبات على النفى. ثم نقدّم الخصوص والعموم على المجمل والمبين. لأن الكلام فى الظاهر أولى بالتقديم من الخفى. ثم نقدّم المجمل والمبيَّن على الأفعال. لأنهما من قبيل الخطاب. ولأن المجمل كالعموم فى أنه يدل على ضرب من الإجمال. فجُعل معه. ونقدّم الأفعال على الناسخ والمنسوخ. لأن النسخ يدخل الأفعالَ ويقع بها. كما يدخل الخطابَ. ونقدّم النسخ على الإجماع، لأن النسخ يدخل فى خطاب الله سبحانه وخطاب رسوله صلى الله عليه، دون الاجماع. ونقدّم الأفعال على الاجماع. لأنها متقدمة[2] على النسخ. والنسخ متقدم على الاجماع. ولأن الأفعال كالأقوال فى أنها صادرة عن النبى صلى الله عليه. وإنما قدّمنا جملة أبواب الخطاب على الاجماع، لأن الخطاب طريقنا إلى صحته، ولأن تقديم كلام الله سبحانه وكلام نبيّه أولى. ثم نقدّم الإجماع على الأخبار، لأن الأخبار منها آحاد، ومنها تواتر. أما الآحاد، فالإجماع أحد ما يُعلَم به وجوبُ قبولها. وهى أيضا أمارات. فجاورنا بينها

---

١) س : الأمر والنهى
٢) كذا س ؛ ق : لانه متقدم

٥/١ وبين القياس . وأما المتواتر ، فإنها ، وإن كانت طريقا إلى معرفة الإجماع ، / فانه يجب تأخيرها عنه ،كما أخرّناها عن الخطاب لما وجب أن نعرف الأدلة[١] . ثم نتكلم فى طريق ثبوتها . وإنما أخرّنا القياس عن الإجماع ، لأن الإجماع طريق إلى صحة القياس . وأما الحظر والاباحة ، فلتقدُّمه على الخطاب وجه . غير أنه لما كان أكثر الغرض بهذا الكتاب الأدلة الشرعية المحضة ، قُدّمتْ على الحظر والاباحة والقياس من الأدلة الشرعية . فقُدّم على الحظر والاباحة . ويجب تقديم الحظر والإباحة على الكلام فى طريق[٢] الأحكام الذى هو أقل إجمالا ، لأنّا تكلمنا فى الحظر والاباحة على ضرب[٣] من الاجمال ، كما تكلمنا فى الأمر والنهى . فجعلنا الحظر والاباحة فى هذه الجملة . ثم انتقلنا إلى الكلام فى الطُرق التى هى أقل إجمالا . وقدّمناه على كيفية الاستدلال بها ، لأن كيفية الاستدلال بها فرعٌ عليها . ثم تكلمنا فى كيفية الاستدلال بطرق الأحكام . وقدّمنا جملة هذه الأبواب على صفة المفتى والمستفتى . لأن المفتى إنما يجوز له أن يُفتى إذا عرف جميعَ ما ذكرناه من الأدلة . وكيفية الاستدلال بها .والمستفتى إنما يجوز له أن يستفتى إذا لم يعرف ذلك . فصار الكلام فى المفتى والمستفتى فرعا على المعرفة بجملة ما تقدّم. وبعد ذلك ننظر فى إصابة المجتهد إذا اجتهد لنفسه أو ليفتى غيره .

فقد أتينا على ذكر الغرض بالكتاب ، وقسمة أبوابه ، وترتيبها . ونحن نشرع فى أبواب الكتاب ، ونذكر كل باب فى موضعه الذى يليق به . إن شاء الله عز وجل .

بابٌ

فى حقيقة الكلام[٤] وقسمته

اعلمْ أن الكلام[٥] . هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة .

---

١) زاد بعده س : وفوائدها
٢) س : طرق
٣) س : طرب
٤) زاد بعده س : المستعمل
٥) زاد بعده س : المستعمل

وقد[1] دخل فى ذلك كل ما هو كلام كالحرفين فصاعداً ، لأن الحرفين موصوفان بأنهما من الحروف . وبهذا الحدّ ينفصل الكلام مما ليس بكلام، لأنه ينفصل مما ليس / بحروف؛ ومن حروف الكتابة ، لأنها غير مسموعة ؛ ومن أصوات ٥/ب كثيرة من البهائم . لأنها ليست بحروف متميزة ؛ ومن الحرف الواحد نحو الزاى من زيد . لأنه ليس يوجد فى الحرف الواحد انتظام . ومَن حدّ الكلام بأنه « المفيد » . يلزمه أن تكون الاشارة والعقد كلامين . ومَن شرَط فى كونه كلاما « وقوع المواضعة عليه » ، يلزمه أن لا يكون الحروف المؤلفة كلاما إذا لم يقع عليها الاصطلاح. مع أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى المهمل والمستعمل . فوصفوا المهمل بأنه كلام ، وإن لم يوضع لشيء. وليس يبعد أن يشترط فى كون الحروف كلاما وقوع الاصطلاح عليها ؛ وأن يوصف المهمل بأنه كلام على سبيل المجاز. لأن ما سمعناه يصل بين حرفين، نحو التاء مع التاء ، والألف مع الألف، لا يوصَف بأنه متكلم . فان عُلم أن ذلك مصطلح عليه، وُصف بأنه متكلم . فاذا ثبت ذلك ، قلنا : الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة ، المتواضع على استعمالها فى المعانى. وإذا حدّدنا الكلام بهذا ، كان الكلام كله مستعملا. وقسمناه هكذا : الكلام منه ما يفيد صفة فيما استُعمل فيه ، ومنه ما لا يفيد صفة فيما استعمل فيه . وإن حدّدناه بالحد الأول قلنا فى قسمته: الكلام ضربان : مهمل ومستعمل . فالمهمل لم يوضَع فى اللغة لشيء؛ والمستعمل هو ما وُضع ليستعمل فى[2] المعانى. وهو ضربان: أحدهما يفيد صفة فيما استُعمل فيه . والآخر لا يفيد صفة فيما استعمل . فالأول كقولنا « أسود » و « طويل » . والثانى ضربان : أحدهما فيه معنى الشمول ، والآخر ليس فيه معنى الشمول . أما الأول فكقولنا : « شيء » ، فانه وُضع لكل ما يصح أن يُعلَم . والآخر أسماء الأعلام ، كقولنا : « زيد » . وذلك[3] أن من سمى ابنه زيدا ، فانه لا يجب أن يشارك بينه وبين غيره فى الاسم . والألقاب تجرى مجرى / الاشارة ، ٦/١ لأن اللقب لا يفيد فيه صفة مخصوصة ، ولا مجموع صفاته . ألا ترى أنه ينقص

---

١) من هنا حذف س
٢) الى هنا حذف س
٣) من هنا حذف س

بعض صفاته وأعضائه ، ويزيد له صفة أخرى من طول وسمن ، ولا يتغير اسمه[١] . ويجوز أن تتغير الألقاب على الشخص، مع أن اللغة باقية ، وإنما جاز ذلك لأن تسمية هذا الشخص « زيدا » لم تكن توضع من واضعى اللغة ، حتى إذا سلبناه عنه كنا قد خالفنا لغتهم . وليس كذلك إذا سلبنا اسم الطويل عن الطويل ، وعوّضناه منه اسم القصير ، لأن[٢] ذلك تغيير لوضعهم . فلم يجز ذلك ، مع أننا متكلمون بلغتهم .

فصار الكلام على ضربين : أحدهما مستعمل بوضع أهل اللغة وليس بلقب ، والآخر لقب . فاللقب لا يدخله الحقيقة والمجاز، على ما سنذكره . وما ليس بلقب يدخله الحقيقة والمجاز .

فقد أتينا على حدّ الكلام وقسمته ، حتى انتهينا إلى ذكر الحقيقة والمجاز. ونحن نذكر معنى الحقيقة والمجاز ، وتقسيمهما ، ونذكر أحكامهما ، وما ينفصل به أحدهما من الآخر إن شاء الله .

بابٌ

فى إثبات الحقيقة والمجاز وفى حدّها

أما إثباتهما فى اللغة فظاهر فى الجملة ، لقول أهل اللغة : « هذا الاسم حقيقة ، وهذا الاسم مجاز » . وإذا عرفنا ماهيتها[٣] . تكلّمنا فى إثباتهما على التفصيل . فأما حدّهما ، فهو أن ﴿الحقيقة﴾ ما أفيد بها ما وُضعت له فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به[٤] . وقد دخل فى هذا الحد الحقيقة اللغوية، والعرفية ، والشرعية . ﴿والمجاز﴾ هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه. غير ما اصطُلح عليه فى أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها .

فان قيل : فيجب ، إذا قال الواضع[٥] : سموا هذا « حائطا » . أو قال :

---

١) الى هنا حذف س
٢) س : لأن ؛ ق : كان
٣) كذا س ؛ ق : ما يتهما
٤) س : فيه
٥) س : المواضع

قد سميت هذا « حائطا » ، أن لا يكون قوله « حائط » فى تلك الحال حقيقة للحائط ! قيل : كذلك نقول ، لأنه لم يتقدم ذلك مواضعه ، / فيكون قد أفاد ٦/ب بقوله « حائط » ما اقتضته تلك المواضعة . ولا يكون أيضا مجازا ، لأنه لم يتقدمه مواضعه بخلاف ما أفاد به[١] الآن، فيكون مجازا . فان قيل : فيجب، إذا أفاد المتكلم بكلامه معناه العرفى أو الشرعى، أن يكون مجازا . لأنه غير المواضعة الأصلية! قيل : هو مجاز بالاضافة إلى المواضعة الأصلية، وليس بمجاز[٢] بالاضافة إلى المواضعة العرفية، لأنه لم يفد به فى الاصطلاح معنى غير ما وضع له . وكذلك القول فى الاسم الشرعى.

وقد حدّ[٣] الشيخ أبو عبد الله أخيرا «الحقيقة» بأنها ما أُفيد بها ما وُضعت له . وحدّ « المجاز » بأنه ما أفيد به غير ما وضع له. وهذا يلزم عليه أن يكون من استعمل اسم « السماء » فى « الأرض » قد يجوّز به ، لأنه قد أفاد به غير ما وضع له . فان قيل : من استعمل اسم « السماء » فى « الارض» لا يكون قد أفاد به « الأرض » ، لأنها لا تعقل منه . قيل : وكذلك من استعمل اسم الأسد فى الشجاع ، لا يفهم منه الرجل الشجاع . فان قلتم : يفهم ذلك إذا دلّنا على أنه أراد به الرجل الشجاع ! قيل لهم ، وكذلك يفهم من قوله « السماء » « الأرض » ، إذا دلّنا على أنه أراد ذلك . فان قال : إنما أردنا بقولنا : « ما أُفيد به غير ما وضع له » ، أنه إذا أطلق المتكلم الاسم ، جوّز السامعُ أن يكون المتكلم قد استعمله فى المجاز . وهذا غير قائم فيمن استعمل «السماء» فى «الارض» قيل : هذا يلزمكم عليه أن يكون الاسم مجازا وإن استعمله المتكلم فى حقيقته ، لأن السامع له يجوّز أن يكون عنى به مجازًا . وفى ذلك كون الأسماء كلها مجازا. وأيضا فما يجوز من قصد المتكلم باللفظة لا يقال : إنه مستفاد منها . فان قيل: أردنا بقولنا : « ما أفيد به غير ما وضع له »، أنه إذا دلّ المتكلمُ على أنه ما أراد بكلامه الحقيقةَ، عُلم أنه أراد المجاز. ولا يلزم على ذلك أن يكون اسم / ٧/أ « السماء » مجازا فى « الأرض » ، وإن عناها المتكلم بقوله « سماء » . لأن المتكلم ،

---

١) كذا س ؛ ق : أفادته
٢) كذا س ؛ ق : المجاز
٣) من هنا حذف س

إذا دلّ على أنه لم يرد الحقيقة ، ولم يستفد منه أنه أراد الأرض قيل : أليس لو دَل على أنه أراد الأرض عـُقل منه الأرض ، كما لو دل على أنه أراد به المجاز عـُقل منه المجاز ؟ وإنما لم يعقل الأرض من كلامه إذا قرن بكلامه دلالة مخصوصة . وأنتم لم تذكروا فى حدّ المجاز ما أُفيد به غير ما وضع له بدلالة مخصوصة ، حتى لا يبطل بما ذكرناه .

وقد حدّ الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أولا « الحقيقة » بأنه ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل . وحدّ «المجاز» بأنه ما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن موضعه . فالذي لا ينتظم لفظه معناه لأجل زيادة ، هو الذى ينتظم المعنى إذا أسقطت الزيادة ، نحو قوله سبحانه[١] : « ... ليس كمثله شىء ... » . فان الكاف زائدة . فمتى أسقطناها صار « ليس مثله شىء » . وأما الذى لا ينتظم المعنى لأجل النقصان ، فهو الذى ينتظمه إذا زدنا فى الكلام ما نقص منه ، نحو قوله عز وجل[٢] : «وَسْئَل القريةَ ...» . لأنه قد اسقط من الكلام « أهل القريـــة » . ومثال نقـْل من موضعه ، قول القائل : رأيت الأسد . وهو يعنى الرجل الشجاع .

ولقائل أن يقول : إن المجاز ، لأجل الزيادة والنقصان ، قد نـُقل عن موضعه إلى موضع آخر ، فلا معنى لجعـْله قسمين آخرين . لأن المجاز ، لأجل الزيادة ، ليس ينتظم لفظه معناه لأجل النقل أيضا . لأن قوله[٣] : «...ليس كمثله شىء ... » يفيد أن لا شىء مثل مثله . وقد نـُقل عن هذا المعنى إلى نفى المثل عن الله سبحانه . وكذلك قوله الله سبحانه[٤] : «وَسْئَل القريةَ ...»موضع لسؤال القرية ، وقد نقل إلى أهلها .

وقاضى القضاة رحمه الله يذهب إلى تصحيح الحد الذي ذكره أبو عبد الله
٧/ب أخيرا ، ويقول : إن ما ذكره أولا هو صفة الحقيقة والمجاز ، وليس بحد . / قال : لأن الاسم إذا كان تارة حقيقة أو أُفيد به غير ما وضع له ، فيكون مجازا . ولقائل

---

١) القرآن سورة ٤٢ ، آية ١١ (٤٢/١١)
٢) القرآن ١٢/٨٢
٣) القرآن ٤٢/١١
٤) القرآن ١٢/٨٢

أن يقول : بل الغير الذى به يكون حقيقة ، هو أن ينتظم لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل . والذى به يكون مجازا ضد ذلك . والذى ينصر به الحد ، هو أن المجاز مقابل للحقيقة . فحد أحدهما يجب كونه مقابلا لحدّ الآخر. والمفهوم من قولنا « مجاز » ، هو أنه قد يجوز به ، ونُقل عن موضعه الذى هو ألحق به . وهذا هو معنى ما حدّدنا به « المجاز » . فيجب أن يكون حد «الحقيقة» ما لم ينقل عن موضعه . وهذا معنى ما حدّدنا به «الحقيقة»[١] .

بابٌ

قسمة الحقيقة والمجاز

اعلمْ أن الحقيقة تنقسم بحسب المواضع التى تكون حقيقة فيها ، وبحسب إطلاق فائدتها [وكونها][٢] مشروطة ، وبحسب كيفية دلالتها . فأما الأول ، فهو أن الحقيقة إما أن تكون لغوية وإما عرفية وإما شرعية. لأن اللفظ إذا أفاد المعنى على سبيل الحقيقة ، فإما أن يفيده بمواضعة شرعية ، أو غير شرعية بل لغوية . واللغوية ضربان : إما أصلية أو طارئة وهى العرفية . والمجاز أيضا [قد][٣] يكون مجازا فى اللغة ، أو فى العرف ، أو فى الشرع.

وأما القسمة الثانية ، فهي أن اللفظة إذا أفادت فائدة على الحقيقة ، فإما أن تفيدها على الإطلاق وإما بشرط. فالأول كقولنا « طويل » يفيد ما اختص بالطول فى أى جسم كان . وهذا ضربان : أحدهما يفيد فائدة واحدة ، والآخر يفيد أكثر من فائدة واحدة . والثانى نحو قولنا « أبلق » ، يفيد اجتماع البياض والسواد بشرط[٤] أن يكون فى الخيل .

وأما القسمة الثالثة فهى أن الحقيقة إما أن تكون اسما أو فعلا أو حرفا . وذلك أنها إما أن تستقل إفادتها بنفسها ، ولا تفيد على طريق التبع ؛ وإما أن

---

١) الى هنا حذف س
٢) زاده س
٣) زاده س
٤) كذا س ؛ ق : بعد

٨/أ تفيد على طريق التبع ، ولا تستقل بنفسها . كالحرف فانه يفيد فائدة / مـــا دخل[1] عليه ، نحو الفاء المفيدة للتعقيب بين شيئين . والواو المفيدة للجمع . والأول ضربان : أحدهما يفيد ما يفيده مع زمان وهو الفعل ، والآخر يفيد بلا زمان وهو الاسم . واعلم[2] أنا قد نصف الكلام بأنه مفيد . ونعني أنه موضوع لفائدة . وأنه مستعمل فيها . وهذا حاصل فى اللفظ المفرد . وقد نعنى بذلك أنه يفيد اتصال المعانى بعضها ببعض . وهذا لا يكون فى اللفظ المفرد . لأنه لا يفيد اتصال بعض المعانى ببعض . ولا يفيد تصوره معناه . لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ . والكلام المفيد إيصال بعض المعانى ببعض . وتعلّق بعضها ببعض إما أن يكون اسما مع اسم . وإما أن يكون اسما مع فعل . أما الأسماء . فانه لا يمتنع أن يكون فوائد بعضها صفاتا لبعض . فيفهم من اتصالها فوائدها بعضها ببعض . كقولنا : زيد أحول . وزيد طويل . وأما الفعل مع الاسم . فانه لا يمتنع أن يكون فائدة الفعل مستندة إلى فائدة الاسم . فيستفاد من اتصال الفعل الاسمَ إسناد الفعل المسمى بذلك الاسم . تقدَّمَ الاسم أم تأخر . كقولك : « زيد يضرب » . أو « يضرب زيد » . وليس يلتام الفائدة بالحرف مع الفعل . ولا به وبالاسم . لأن الحرف إنما ينبئ عن كيفية إيصال فائدة بفائدة . نحو الواو المفيدة للاشراك . والفاء المفيدة للتعقيب . وليس يدخل تحت الاسم الواحد ولا تحت الفعل الواحد فائدتان . فيكون الحرف مفيدا لكيفية إيصال أحدهما بالأخرى . فأما قولنا « يا زيد » ففيه إضمار : أمْره بشيء . أو نهيه عن شيء . أو إخباره عن شيء . معناه : يا زيد أقبل . أو لا تفعلْ . أو هل فى الدار عمرو . والمنادِى يجد من نفسه أنه يُضمر ذلك . وربما أظهره . ولهذا إذا سمعه
٨/ب المنادَى ، قال : ما الذى تريد ؟ فدل على أنه / قد عقل منه إضمار ما ذكرنا . وقد قيل : إن قول القائل « يا زيد » ، معناه : انادى زيدا . ولو كان هذا كما قالوا ، لكان قد أفاد الاسم مع الحرف هذه الفائدة . وفى ذلك نقض قولهم . وأما الفعل . فانه لمّا كان حدثاً ، لم يصح أن يُسنَد إليه حدث آخر . ولا أن ينعت . وإنما يجوز أن ينعت من حيث كان صورة . ولهذا كان قولنا لزيد

---

١) س : يدخل
٢) من هنا حذف س

« انظر حسنا » معناه : انظر نظرًا حسناً . والاسم إذا نُعت بالاسم، فانعقدت به الفائدة ، كان خبرا . والفعل إذا قُرن بالاسم ، فإما أن يقرن به على سبيل النعت فيكون خبرا ، وما فى معناه ، كقولك : زيد يضرب ؛ وإما أن يُقرن به على سبيل الحدث، إما على الفعل فيكون أمرًا ، وإما على تركه فيكون نهياً . فبان أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمرًا وما فى معناه، أو خبرا أو[١] ما فى معناه . وأيضا فان من خاطب غيره ، فاما أن يكون فى حكم من يعطيه شيئا أو يأخذ منه شيئا . فالأول هو الباعث إما على الفعل أو على الترك. وأما المعطِي فهو المخبِر وما فى معناه كالمتمنى. فأما الاستفهام والاستخبار، فهما طلب الفهم والخبر. فهما فى معنى الأمر . والباعثُ على الفعل أو على الترك إما أن يكون أعلى رتبة من المبعوث فيكون بعثه أمرا . وإما أن يكون دونه فيكون سؤالا ، وإما أن يكون مساوياً فيكون طلبا . ويبعد أن يكون سؤالا ، لما فى السؤال من انخفاض الرتبة . ويبعد أن يكون أمرا ، لما فى الأمر من علو الرتبة . وقد ذكر أكثر هذه القسمة الأخيرةَ مَن تقدَّم .

فأما قاضى القضاة رحمه الله فانه قسّم الكلام المفيد إلى الأمر ، والنهى ، وما فى معناهما ، وإلى الخبر. [illegible] المخاطب لغيره إما أن يفيد حال نفسه، فيدخل فيه الأمر والنهى لأن الأمر ينبئ عن إرادة الآمر والنهى ينبئ عن كراهته ؛ / وإما أن ينبئ عن حال غيره ، فيكون الخبر. وإذا عُلم أن كل ١/٩ واحد منهما قد يدخل فى الآخر ، لأن الانسان قد ينبئ عن حال نفسه بالخبر ، وينبئ عن حال غيره بالأمر والنهى ، لأنهما يدلان على وجوب الفعل وقبحه ؛ وإذا كان كذلك لم يكن ما ذكره قسمة متقابلة ، لأن الأقسام المتقابلة يجب أن يكون بعضها غير بعض . وذلك يمنع من دخول بعضها فى بعض[٢] .

فقد أتينا على أقسام الحقيقة . ونحن نبيّن أن فى اللغة الحقيقةَ المفردة والمشتركة ، ليصح أن ننظر هل الأمر من الألفاظ المشتركة كما قاله قوم أم لا؟ ونبين أن فى اللغة المجازَ، ليصح أن ننظر فى الأمر هل هو حقيقة فى الوجوب أو مجاز؟ ونبين أنه يحسن أن يكون فى القرآن مجاز ، ليصح أن نحمل كثيرا من

---

١) كذا ، لعله : و
٢) إلى هنا حذف س

الآيات التى يَستدل بها خصومُنا فى كثير من مسائل هذا الكتاب على المجاز. ونبين ثبوت الحقائق الشرعية والعرفية ، لدخولها فى القسمة التي ذكرناها . وليصح أن ننظر هل الأمر وغيره منقولان إلى الواجب بالشرع أم لا ؟ ثم نذكر ما ينفصل به الحقيقة من المجاز ، ونذكر أحكام الحقيقة وأحكام المجاز ، ونؤخر الكلام فى « هل يصح أن يُراد بالعبارة الواحدة الحقيقتان ؟ » إلى المجمل ، لأن ذلك لم يصح . فاللفظ المفيد[1] لها مجمل محتاج[2] إلى بيان . ولو صحّ أن يراد بها ، كان ذلك من قبيل العموم . فأما ما يريده الحكيم بخطابه إذا أفاد فى اللغة والعرف والشرع فوائد مختلفة ، فنذكره عند كيفية الاستدلال بخطاب الحكيم . لأن هناك نذكر الشروط التي معها يجب أن يريد المتكلم ما يريد[3] الحكيم . وهناك نذكر ما يريد[4] الحكيم من هذه الوجوه .

بابُ

إثبات الحقائق المفردة والمشتركة

٩/ب / اعلم أن فى اللغة ألفاظا مفيد[illegible]ء الواحد على الحقيقة ، وألفاظا مفيدة للشيء وخلافه وضده حقيقة على طريق الاشتراك . أما الأول فلا شبهة فيه . ولو لم يكن فى اللغة حقيقة ، لم يكن فيها مجاز ، لأن المجاز هو ما أفيد به غير ما وُضع له . وفى ذلك كونه موضوعاً لشيء لو عبُر به عنه ، لكان[5] حقيقة فيه . ولو لم يكن فى اللغة حقيقة ولا مجاز ، لكان الكلام قد خلا منهما . وذلك محال . وأما الثانى فقد ذهب إليه أكثر الناس . ومنع منه قوم . قالوا : لأن الغرض بالمواضعة تمييز المعانى بالأسماء ليقع بها الافهام . فلو وَضعوا لفظة واحدة لشيء وخلافه على البدل ، لم يُفهَم بها أحدُهما . وفى ذلك نقض

١) س : المقتضى
٢) س : يحتاج
٣) س : يريده
٤) س : يريده
٥) س : كان

الغرض بالمواضعة . ودليل جواز ذلك أنه لا يمتنع أن تَضع قبيلةٌ اسمَ «القرء»[١] للحيض ، وتضعه أخرى للطُهر ، ويشيع ذلك ، ويخفى كون الاسم موضوعاً لهما من جهة قبيلتين ، فيُفهَم من إطلاقه الحيض والطُهر على البدل . وأيضاً فان المواضعة تابعة للأغراض . وقد يكون للانسان غرض فى تعريف غيره شيئا مفصّلاً ، وقد يكون غرضه بأن يعرّفه مجملاً . مثال الاول أن يشاهد زيد سواداً ، ويريد أن يعرّف عمرا أنه شاهد سوادا . ومثال الثانى أنه[٢] يريد تعريفه أنه شاهد لونا ولا يفصّله له . فجاز أن يضعوا اسما تطابق كل واحد من الغرضين . وهذا الوجه والذى قبله جواب عما تعلّق به المخالف . وقول أهل اللغة[٣] «شفق» و « قرء » من أسماء الأضداد . وأنه مشترك ، يدل على ثبوت الأسماء المشتركة فى اللغة . وليس لأحد أن يتعسف التأويل ، فيجعل قولنا « قرء » مفيدا للطهر والحيض فائدةً واحدة ، لأن ذلك إنما يسوغ لو امتنع كون ذلك فى اللغة .

بابٌ

الحقائق الشرعية

١٠/١ / ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوى يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر . ونفى قوم من المرجئة ذلك . وبعض عِللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك . وبعضها تدل على أنهم قبّحوه . ونحن نذكر ما الاسم الشرعي؟ ثم نبيّن إمكان نقل الاسم بالشرع عن معناه اللغوى، ثم نبين حسن ذلك . ثم نبين أن من الأسماء ما قد انتقل بالشرع .

أما الاسم الشرعى فذكر قاضى القضاة[٤] أنه ينبغي أن يَجمع شرطين :

---

١) راجع القرآن ٢ /٢٢٨

٢) س : ان

٣) س : اللغة إن قولنا

٤) زاد بعده س : « أطال الله بقــاءه » وتكرر مرارا فى المخطوطات . كأن المؤلف ألف كتابه المعتمد في حياة قاضى القضاة عبد الجبار . وفى « س » (وهى مختصر المعتمد لسليمان بن ناصر) ذكر على الورقة ٤ /١ : « وحيث يذكر صاحب الكتاب قاضى القضاة ، فانه يقول : أطال الله بقاءه . فجعلت عوض ذلك : رحمه الله » . ولكن نسى أيضا مرارا كما ههنا .

أحدهما أن يكون معناه ثابتا بالشرع ، والآخر أن يكون الاسم موضوعا له بالشرع. وينبغي أن يقال : الاسم الشرعى هو ما استُفيد بالشرع وضعه للمعنى. وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والاسم لا يَعرفهما أهل اللغة ؛ وأن يكونوا يعرفونهما ، غير أنهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى ، وأن يكونوا عرفوا المعنى[١] ولم يعرفوا الاسم[٢] . كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه .

فأما الدلالة على إمكان نقل الأسماء فهى أن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له . وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سُمى به . نحو أن يسمى البياض سوادا ، إلى غير ذلك . فاذا كان كذلك، جاز أن يختار مختار سلْب الاسم عن معناه ونقْله إلى غيره إذ كان ذلك تابعا للاختيار. فان قالوا : لو سُلب الاسم عن المعنى وعُوّض غيره ، انقلبت الحقائق ! قيل : إنما[٣] يلزم ذلك لو استحال انفكاك الاسم عن المعنى . وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك .

فأما الدلالة على حسن نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر بالشرع ، فهى أنه لا يمتنع تعلّق مصلحةٍ بذلك، كما لا يمتنع ثبوتها فى جميع العبادات ، ولا يكون فيه وجه [قُبح[٤]]. وإذا لم يمتنع ذلك، لم يمتنع حُسنه، إذ المصلحة
١٠/ب وجه حُسن . وايضا فقد جاءت الشريعة بعبادات لم تكن معروفة / فى اللغة . فلم يكن بد من وضع اسم لها لتتميز [به[٥]] من غيرها ، كما يجب ذلك فى مولود يولد للإنسان ، وفى آلة يستحدثها بعض الصناع . ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسما مبتدأ ، وبين أن يُنقَل إليهما اسم من أسماء اللغة مستعمل فى معنى له شَبَه بالمعنى الشرعى. بل نقْل اسم لغوى إليه أولى . لأنه أدخل فى أن يكون الخطاب لغوياً . فان[٦] قالوا : إنما قبح نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر لأنه يقتضى بغير الأحكام المتعلقة به ، نحو أن يأمرنا الله سبحانه بالصلاة

١) س : الاسم
٢) س : المعنى نحو الصلاة الشرعية ، وإن يكونوا عرفوا المعنى و لم يعرفوا الاسم .
٣) س : إنما كان
٤) زاده س
٥) زاده س
٦) من هنا حذف س

ونعنى به الدعاء . فاذا نقل الاسم إلى هذه الأركان بغير الغرض ، قيل : هذا يمنع من نقْل اسم عن معناه اذا كان قد تعلّق به فرض . ولا يمنع من نقْل اسم لم يتعلق به فرض . وأيضا فلو نقَل الله سبحانه اسمَ الصلاة عن الدعاء ، لم يسقط فرض الدعاء عن المكلّفين . ولو أوجب ذلك سقوطَ الدعاء عنهم، لأمكن أن يدلّنا الله على بقاء الفرض بأن يقول : « ما كنتُ أوجبتُه عليكم ، فوجوبه باق عليكم»[١] .

فأما الدلالة على أن الشرع قد نقَل بعضَ الأسماء ، فهى أن قولنا «صلاة» لم يكن مستعملا فى اللغة لمجموع هذه الأفعال الشرعية، ثم صار اسما لمجموعها ، حتى لا يُعقَل من إطلاقه سواها . إن[٢] قيل: قولنا «صلاة» موضوع فى اللغة للاتباع ، ألا تراهم يسمون الطائر « مصلّيا » إذا اتبع السابقَ؟ وهو واقع على الصلاة لأنها اتباع للإمام . فقد أفاد فى اللغة ما أفاده فى الشرع ! قيل : هذا يقتضى أن لا تسمى صلاة الإمام والمنفرد « صلاة » ، وأن يكون من أطلق اسم الصلاة فى الشريعة فإنما نعنى به ونفهم منه الإتباع . ومعلوم أنه لا يخطر ببال السامع والمتكلم إلا جملة هذه الأفعال ، دون الاتباع. فان قالوا : اسم « الصلاة » كان فى اللغة للدعاء . وسميت / الصلاة الشرعية بذلك لأن فيهـا 1/11 دعاء ، فلم تختلف فائدته ! قيل : إن عنيتم أن اسم « الصلاة » واقع على جملة هذه الأفعال لأن فيها دعاء ، فقد سلّمتم ما نريده من إفادة الاسم لما لم يكن يفيده فى اللغة . ولا يضرنا أن تعلّلوا وقوع الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم . وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها ، فذلك باطل . لأن المفهوم من قولنا « صلاة » جملة الأفعال. والمفهوم من قولنا «فلان فى الصلاة» أنه فى جزء من هذه الأفعال ، دعاء كان أو غيره . والمفهوم من قولنا « فلان قد خرج من الصلاة » أنه قد فارق جملة الأفعال . ولو كان الأمر كما ذكروه لوجب، إذا قلنا « إنه قد خرج من الصلاة »، أفاد أنه قد خرج من الدعاء؛ وإذا عاد إلى الدعاء جاز أن يقال : « قد عاد الآن إلى الصلاة »[٣] .

---

١) الى هنا حذف س
٢) من هنا حذف س
٣) الى هنا حذف س

دليل آخر هو أن قولنا « صوم » كان يفيد فى اللغة « الامساك » ، وهو مفيد فى الشريعة إمساكا مخصوصا . وقولنا « زكاة » يفيد الطهرة والنماء ، ويفيد فى الشرع طهرة مخصوصة وما يؤدى إلى النماء . إن[١] قالوا : لو كان قولنا «صلاة» منقولا إلى معنى شرعي ، لوجب كونه محصلاً مفهوما . وليس الأمر كذلك. وليس لكم أن تقولوا : إنه يفيد التحريم والقراءة والركوع والسجود . لأن صلاة الأخرس لا قراءة فيها ؛ وصلاة الجنازة وصلاة المريض المومئ لا ركوع فيها ولا سجود . وإذا لم يكن ذلك معقولا ، علمنا أن الاسم ما انتقل . والجواب أنه يبطل بما ذكروه أن يكون قولنا « صلاة » يفيد ما كان يفيده فى اللغة من الدعاء ، لأن صلاة الأخرس لا دعاء فيها . وقد قيل : إن قولنا « صلاة » يفيد ما اختص بركوع وسجود . وما ليس فيه ذلك ملحق به . والصحيح أن يقال : إن قولنا ١١/ب « صلاة » نقل إلى معان[٢] مختلفة ./ وليس يمتنع ذلك ، كما لا يمتنع كون الاسم اللغوى مشتركا بين أشياء مختلفة . وإنما يتخصّص ما وُضع له قولنا « صلاة » بالاضافة إما إلى الوقت وإما إلى أحوال المصلى . وأحواله إما أغراضه ، وإما غير ذلك . أما الوقت فنحو قولنا صلاة عيد ، وصلاة جمعة ، وصلاة كسوف ، وصلاة ظهر وعصر ؛ وغير ذلك . فإن كل واحـــد من ذلك يفيد غير ما يفيده الآخر ، إما بزيادة وإما بنقصان . وأما أغراض المصلى فنحو صلاة الجنازة . فان غرض المصلى أن يفعلها لأجل الميت . وأما أحواله التى هى الأعراض فضربان : أحدهما حال عذر ، والآخر حال سلامة . أما حال السلامة فصلاة الصحيح المقيم الآمن . وأما حال العذر فضربان : أحدهمـــا حال تعذُّر ، كصلاة الأخرس والمريض والمومىء. والآخر حال مشقّة ، كصلاة المسافر والخائف . والله أعلم[٣] .

١) من هنا حذف س
٢) ق : معانى
٣) الى هنا حذف س

باب

فى الحقائق العرفية

ينبغى أن نذكر ما الاسم العرفى ، ثم نبيّن إمكان نقل الاسم بالعرف ، ثم نبين حُسنه ، ثم نبين ثبوته ، ثم كيفية الانتقال ، ثم أمارة الانتقال ، ثم نقسّم الأسماء العرفية .

أما الاسم العرفى فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه ، لا من جهة الشرع . أو نقول : ما أفاد ظاهره ، لاستعمال طارئ من أهل اللغة ، ما لم يكن يفيده من قبلُ . إن[١] قيل : أليس قولنا « دابة » يفيد فى العرف « الفرس » ؟ وهو يفيد فى اللغة أيضا لأنه يفيد فى اللغة ما يدبّ . والفرس مما يدبّ . فلم يفد فى العرف ما لم يكن يفيده فى اللغة . وهو من الأسماء العرفية ! والجواب أنه إن كان يفيد فى اللغة الاشتقاق من الدبيب ، وكان يقع على كل شخص يدب على البدل . وهو مفيد فى العرف شخصا مخصوصا من الحيوان . فلم يفد ما كان يفيده فى اللغة / من الاشتقاق من الدبيب والوقوع على الفرس ١٢/أ
وعلى غيره[٢] .

وأما إمكان نقل الاسم بالعرف ، فقد بان بما بان به إمكان نقله بالشرع .

وأما حسن ذلك ، فالذى يبيّنه أنه قد يحصل فى انتقال الاسم غرض صحيح . وما يحصل فيه ذلك ، فهو حسن . لأنه لو قبح ما قبح إلا لأنه لا غرض فيه . ومعلوم أنه قد تنفر الطباع عن بعض المعانى ، وتتجافى الناسُ التصريحَ بذلك فيَكْنون عنه باسم ما انتقل عنه[٣] . وذلك كقضاء الحاجة المكنَى عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الذى تقضى فيه الحاجة . وقد سمّوا ما يدب دابة . فلما كان الدبيب فى بعض الحيوان أشد وأسرع ، أو كانوا له أكثر مشاهدة ، وكان[٤] اهتمامهم به لشرفه عندهم أشد ، كَثُر استعمال قولهم

---

١) من هنا حذف س
٢) الى هنا حذف س
٣) س : اتصل به
٤) من هنا حذف س

« دابة » فيه . فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم الاسم فيه . وذلك هو الفرس[١] .

وأما انتقال الاسم بالعرف ، فبيانه هو أن قولنا « دابة »كان يفيد كلَّ ما دبَّ. ثم خصّ بالعرف بالفرس . وقولنا « راوية » كان للجمل ، ثم صار بالعرف للمزادة[٢] . وقولنا « غائط » كان للمكان المطمئن من الأرض،ثم صار لقضاء الحاجة .

وأما كيفية انتقال الاسم بالعرف، فهو أنه يتعذر ، مع كثرة أهل اللغة ، أن يتواطؤا على ذلك . ولكنه لا يمتنع أن ينقل الاسمَ طائفةٌ من الطوائف ، ويستفيض فيها ،ويتعدى إلى غيرها فيشيع فى الكل على طول الزمان . ثم ينشأ[٣] القرن الثانى فلا يعرفون من إطلاق ذلك الاسم إلا ذلك المعنى الذى نُقل إليه .

فأما أمارة انتقال الاسم فهو أن يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وُضع له فى الأصل. فإن كان السامع للاسم يتردد فى فهمه المعنى العرفى واللغوى معا ، كان الاسم مشتركا فيهما على سبيل الحقيقة .

فأما قسمة الأسماء العرفية ، فهي أن العرف إما أن يجعل الاسم مستعملا فى غير ما كان / مستعملا فيه فى اللغة ، وإما أن لا يجعله مستعملا فى غيره . ١٢/ب وهذا الأخير لا يكون إلا بأن يستعمله فى بعض ما كان يفيده فى اللغة . كقولنا « دابة » . وأما ما استعمل فى غير ما كان يفيده فى اللغة ، فضربان : أحدهما أن يكون الاسم قد صار مجازًا فيما كان حقيقة فيه فى اللغة . والآخر أن تبقى حقيقته فيه حتى يكون مشتركا بين المعنى اللغوى والعرفى . فالأول كاسم الغائط ، والثانى كقولنا « كلام زيد » فانه حقيقة فى[٤] كلامه الذي هو فعله ، وفيما هو حكاية عن كلامة . والله أعلم .

---

١) الى هنا حذف س
٢) أى المزادة للماء
٣) رسمه فى ق : ينشؤا
٤) كذا س ؛ ق : فى حقيقة

بابٌ

إثبات المجاز فى اللغة

وذهب أكثر الناس إلى ذلك. وحُكى عن قوم المنْع منه. وليس يخلو خلافهم فى ذلك إما أن يكون خلافا فى معنى، أو فى عبارة. والخلاف فى المعنى ضربان: أحدهما أن يقولوا: إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فيما نقول إنها مجاز فيه، نحو اسم «الحمار» فى «البليد». وهذا مكابرة لا يرتكبها أحد. والآخر أن يقولوا: إن أهل اللغة وضعوا فى الأصل اسم الحمار للرجل البليد، كما وضعوه للبهيمة. وهذا باطل، لأنا كما نعلم باضطرار أنهم يستعملون ذلك فى البليد، فإنا نعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التبع والتشبيه للبهيمة، وأن استحقاق البليد[1] لذلك ليس كاستحقاق البهيمة. ولذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: «رأيت الحمار»، البهيمة، دون البليد. ولو كان موضوعاً لهما على سواء، لم يسبق إلى الأفهام أحدهما. فان[2] قيل: فاذا كان الحقائق تعمّ المسميات فلماذا تجوز بالأسماء عن ما وضعت له؟ قيل: لأن فى المجاز من المبالغة والحذف ما ليس فى الحقيقة. ولهذا إذا وصفنا البليد بأنه «حمار»، كان أبلغ فى الإبانة عن بلادته من قولنا «بليد». / وقد يحصل الكلام مجازا ١٣/١ بضرب من الحذف فيستعمل ذلك طلبا للتخفيف[3].

وأما الخلاف فى الاسم فبأن يسلّم المخـــالف أن استعمال اسم «الحمار» فى البليد ليس بموضوع له فى الأصل وأنه بالبهيمة أخص، لكنه يقول: «لا أسميه مجازا إذا عُنى به البليد — لأن أهل اللغة لم يسموه بذلك — بل أسميه، مع قرينته، حقيقة»! فيقال له: إن أردت أن العرب لم تسمّه بذلك، فصحيح. وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه بذلك، فباطل بتلقيبهم[4]

---

١) كذا س؛ ق: البلد

٢) من هنا حذف س

٣) الى هنا حذف س

٤) كذا س؛ ق: لتلقيبهم

كُتُبَهم بالمجاز ؛ وبأنهم يقولون فى كتبهم : « هذا الاسم مجاز ، وهذا الاسم[١] حقيقة » . وليس ، إذا لم تسمّه العرب بذلك ، يمتنع أن يضع الناقلون عنهم له هذا الاسم ، ليكون آلة وأداة فى صناعتهم . لأن أهل الصنائع يفعلون ذلك . ولهذا سمى النحاة الضمةَ المخصوصة « رفعا » والفتحة « نصباً » . ولم يلحقهم بذلك عيب . وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينةِ حقيقةً ، فانه لو صح ذلك لم يقدح فى تسمية أهل اللغة الاسمَ بانفراده « مجازًا » ، على ما حكيناه عنهم . على أن الوصف بالمجاز وبالحقيقة يرجع إلى الألفاظ ، لأنها هى المستعملة فى المعانى دون القرائن . لأن القرائن قد تكون شاهد حال ، وغير ذلك ، مما ليس من فعل المتكلم .

بابٌ

فى حسن دخول المجاز في خطاب الله وفى أنه قد خاطب [به][٢] .

ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه قد خاطبنا فى القرآن بالمجاز ، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك . والدليل على حُسن ذلك أن إنزال الله عز وجل القرآن بلغة العرب يقتضى حُسن خطابه إياها فيه بلغتها ، ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله إلى العيّ[٣] . وليس هذه سبيل المجاز، لأن أكثر الفصاحة
١٣/ب إنما تظهر بالمجاز والاستعارة . واما الدلالة على / أن فى القرآن مجازا ، فقول الله عز وجل[٤] : « ... جدارا يريد أن ينقضّ فأقامه... » ، وقوله[٥] : « وجاء ربك ... » ، وقوله[٦] : « إلى ربها ناظرة » . وليس يخلو المخالف إما أن يقول : إن هذه الألفاظ وُضعت فى الأصل للمعانى التى أراهاد الله — وهذا قد أفسدناه

١) حذفه س
٢) بياض فى ق ؛ زاده س ح
٣) س : الصحبو
٤) القرآن ١٨ /٧٧
٥) القرآن ٨٩ /٢٢
٦) القرآن ٧٥ /٢٣

من قبل — وإما أن يقول[١] : إن هذا الكلام كان مجازًا فى اللغة لهذه المعانى ، ثم نُقل إليها بالشرع فصار من الحقائق الشرعية . وهذا باطل ، لأنه لو كان كذلك ، لسبق إلى أفهام أهل الشرع معانيها التى أرادها الله ، كما سبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية عند سماعهم اسم « الصلاة » . ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام عند سماع قول الله عز وجل[٢] : « إلى ربها ناظرة » إلى « ثواب ربها ناظرة » .

احتج[٣] المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ أن المجاز لا ينبئ عن معناه بنفسه. فورود القرآن به يقتضى الإلباس ! والجواب أنه لا إلباس مع القرينة الدالة على المراد . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العدول إلى المجاز يقتضى العجز عن الحقيقة . وذلك مستحيل على الله ! والجواب : أن ذلك إنمـــا يقتضى العجز عن الحقيقة لو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة . ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة فصاحة ، واختصار ، ومبالغة فى التشبيه . ولو لم تكن فى المجاز هذه الوجوه ، لجاز أن يكون فيه مصلحة لا نعلمها ؛ ولجاز أن يكون المجاز مع قرينته يساوى فى الطول كثرة ألفاظ الحقيقة . فيجرى العدول إليه مجرى العدول من حقيقة إلى حقيقة . ﴿ومنها﴾ قولهم : [لو] خاطب الله بالمجاز والاستعارة : لصح وصفه بأنه متجوّز[٤] فى خطابه وبأنه مستعير[٥] ! والجواب : أن إطلاق وصفه بالتجويز يوهم التسمّح بالقبيح . ولهذا إذا قيل : « فلان متجوز[٦] فى أفعاله » . أفاد أنه متسمّح بالقبيح فيها . وأما قولنا «مستعير» [٧] : فانه يفهم من / إطلاقه أنه استأذن غيره فى التصرف فى ملكه لينتفع به . وكل ذلك يستحيل على الله عز وجل[٨] . ١/١٤

---

١) س : يقولوا
٢) القرآن ٧٥/ ٢٣
٣) من هنا حذف س
٤) أى من « المجاز »
٥) أى من « الاستعارة والكناية »
٦) أى من « التجاوز والتعدى »
٧) أى من « العارية »
٨) الى هنا حذف س

بابٌ

ذكر ما يفصل به بين الحقيقة والمجاز

اعلم أن الفصل بينهما إنما يكون من جهة اللغة، إما بنص من أهل اللغة، وإما باستدلال بعاداتهم . و(١) الأسبق إلى أفهامهم و(٢) بما يجب للحقيقة والمجاز .

أما الأول فنحو أن يقولوا : هذه(٣) حقيقة وهذا مجاز . أو يقولوا : هذا الكلام إذا عُنى ~~به كذا فقد~~ عُنى به ما وضع له، و إذا عنى به كذا لم يكن قد عُنى به ما وُضع له . أو يقولوا : إذا عُنى به كذا لم ينتظم لفظه معناه . إما بزيادة أو نقصان(٤) أو بنقل؛ وإذا عنى به كذا ينتظم(٥) لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل .

وأما الاستدلال فبأن يسبق إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة معنى من المعانى دون آخر(٦)؛ فيعلموا أنها حقيقة فيما سبق إلى الفهم . لأنه . لولا أنه قد اضطر السامع من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظة لذلك المعنى، ما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره . ووجه آخر أن يكون أهل اللغة إذا أرادوا إفهام غيرهم معنى من المعانى . اقتصروا على عبارة مخصوصة. وإذا عبّروا عنه بغيرها . لم يقتصروا عليها . فيعلموا أن العبارة التى اقتصروا عليها هى حقيقة فى ذلك المعنى . لأنه لولا ما استقر فى أنفسهم من استحقاق ذلك المعنى لتلك اللفظة ، وأنها تفيده وحده . ما اقتصروا عليها .

وقد(٧) فرق بينهما بالاطّراد ونفيه . فمتى اطّرد الاسم فى معنى على الحد الذى استعمل فيه من غير منع شرعى . كان حقيقة فيه . ومتى لم يطّرد فيه

---

١) ح : أو
٢) ح : أو
٣) س : هذا
٤) س : بنقصان
٥) س : انتظم
٦) س : معنى آخر
٧) من هنا حذف س

من غير منع ، كان مجازًا ، لأن المجاز لا يطّـرد . ألا ترى أن وصْفنا للرجل الطويل بأنه « نخلة » ، لما كان مجازًا ، لم يطّرد فى كل طويل ؟ والصحيح أن نفى الاطّراد من غير منع / دليل على أن الاسم مجاز ، لأنه قد ثبت وجوب اطراد ١٤/ب الاسم فى حقيقته واطراده . لأنه يدل على أنه حقيقة . لأن المجاز ، وإن لم يجب اطراده ، فلا مانع يمنع من اطراد بعضه . وما ذكروه من التمثيل بالنخلة فهو مثال واحد . ولا يمكن أن يدّعَى أنه قد استقرئت الألفاظ كلها ، فلم يوجد فيها مجاز مطرد . ولو كان ذلك قد علم ، لكان قد علمت ألفاظ المجاز وعلم أن ما عداها حقيقة قبل العلم بنفى اطرادها . وذلك يقتضى أن يكون الفصل بينهما قد عُلم قبله .

وقد فرق بينهما بأن اللفظة إذا أفادت الشىءَ على الحقيقة ، يصرف فيها بجمع وتثنية واشتقاق وتعلق بالغير . نحو اسم الأمر إذا وقع على القول فانه يتعلق بالمأمور به ، فيقال هو أمر بكذا . وإذا لم يُجمع الاسم ولم يُثنّ[١] ولم يشتق منه ، لم يكن حقيقة . ولهذا لم يكن استعمال اسم الأمر فى الفعل حقيقة . لأنه لا يقال فيه : إنه أمر بكذا . وذلك أنه إذا تصرف فى اللفظة علم أنها متمكنة فى معناها . وهذا تقريب . لأن اسم « الحمار » إذا وقع على « البليد » ثُنّىَ وجُمع ، فقيل فى جماعة البُلد « حمير » . وقولنا « رائحة » تقع على الرائحة حقيقة ؛ ولا يشتق منه . وقيل أيضا : إذا علمنا استعمال أهل اللغة اللفظة فى شىء ، ولم يدل دلالة على أنها مجاز فيه ، كانت حقيقة فيه . ولقائل أن يقول : إنما علمنا أنها حقيقة لعلْمنا أنها غير مجاز . وإنما علمنا أنها غير مجاز ، لنفى أدلة المجاز عنها . وعن تلك الأدلة يسئلون[٢] فما هى ؟ وقيل أيضا : إن الشىء إذا سُمى باسم ما هو جزاء عنه ، كقول الله عز وجل[٣] : « وجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها » ، أو باسم ما يؤدى إليه كالنكاح ، أو باسم ما يشبهه كتسمية البليد حمارا ، كان مجازًا . ولقائل أن يقول : إن للتشبيه والجزاء وغير ذلك وجوه[٤] لأجلها تجوّزوا . وليست أمارات للمجاز . لأنه لا يمتنع أن يستعملوا الاسم فى الشىء

١) ق : يثنى
٢) كذا الرسم دائما فى جميع مخطوطات الكتاب ، بدل « يسألون » . فلم نغيره .
٣) القرآن ٤٢/٤٠
٤) كذا فى الأصل

١٥/١ وفيما / يشبهه، وفيما هو جزاء عنه ، وفيما يؤدى إليه أصل الوضع . فينبغي أن يُعلم أن الاسم مجاز فيها هو جزاء عنه ، ثم يعلم أنهم إنما تجوّزوا فيه لأجل ذلك ! وقيل : إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعلقهـــا به عُلم أنها مجاز فيه . نحو قول الله عز وجل[١] : « وَسْئَل القرية ... » . وهذا الوجه لا يصح. لأنا إنما علمنا بالعقول أن القرية لم تُرَدْ . فأما أن اسم القرية مجاز فى أهلها ، فيحتـــاج إلى دلالة . لأنه لا يجب ، إذا لم يُرِد المتكلم معنى من المعانى بكلامه وأراد غيره ، أن يكون الكلام مجازا فى ذلك الغير . ألا ترى أن الكلمة لو كانت مشتركة بين حقيقتين ، وعلمنا استحالة إرادة الحكيم لأحدهما وأنه قد أراد الأخرى ؛ لم تكن الكلمة مجازاً فيه ؟[٢]

بابٌ

ذكر أحكام الحقيقة والمجاز

اعلم أن من أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يدخلان أسماء الألقاب، لأن الحقيقة هى ما أُفيد بها ما وُضعت له. والمجاز هو ما أفيد به معنى غير ما وُضع له ، على ما تقدم . ونعنى بقولنا « ما وُضعت له» وضع أهل اللغة . وكون اللفظ حقيقة ومجازا تبعا[٣] لكونها موضوعة لشىء قبل استعمال المستعمل، حتى إن استعملها المستعمل فيما وُضعت له ، كانت حقيقة ؛ وإن استعملها فى معنى آخر ، كانت مجازا. وأسماء الألقاب لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة ولا من الشرع ، حتى يكون من اتبعهم فيها فى أصل موضوعهم كان قد استعملها على الحقيقة ؛ ومن استعملها فيه على طريق التبع كان متجوّزا بها .

ومن أحكام الحقيقة والمجاز أن لا يخلو منهما كلام وضَعه أهل اللغة لشىء ، واستعمله المستعمل فيما استعملوه . لأن المتكلم به إذا عَنى به ما عناه أهل اللغة فإما أن يعنى به ما عنوه فى الأصل، فيكون حقيقة؛ أو على سبيل التبع ، فيكون مجازا .

---

١) القرآن ١٢/ ٨٢
٢) الى هنا حذف س
٣) س : تبع

ومن أحكام الحقيقة / والمجاز أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازًا فى شىء ولا يكون حقيقة فى غيره . ويجوز أن يكون حقيقة فى شىء ولا يكون مجازا فى غيره. أما[١] الأول فلأن المجاز هو ما أُفيد به معنى فى المواضعة غير ما وُضع فى أصلها. وهذا تصريح بأنه قد وُضع فى الأصل لشىء آخر . فاللفظة متى استُعملت فيه ، كانت حقيقة . وأما الثانى فلأن الحقيقة هى ما أُفيد بها ما وُضعت له . وليس يوجب كونها موضوعة لشىء[٢] أن تكون مستعملة فى غيره على طريق التبع . ١٥/ب

ومن حكم اللفظ أن يُحمل على حقيقته إذا تجرد ، ولا يُحمل على مجازه إلا لدلالة . لأن[٣] واضع الكلام للمعنى إنما يضعه ليكتفي به فى الدلالة عليه وليستعمله فيه . فكأنه قال : « إذا سمعتمونى أتكلم بهذا الكلام فاعلموا أنني أعنى به هذا المعنى ، وإذا تكلم به متكلم بلغتى ، فليعْنِ به هذا » . فكل من تكلم بلغته فيجب أن يعنى به ذلك المعنى . ولهذا يسبق إلى أفهام السامعين ذلك المعنى ، دون ما هو مجاز فيه . ولو قالوا لنا فى المجاز مثل ذلك ، لكان حقيقة ، ولم يكن مجازا[٤] .

والحقيقة قد يجوز أن تصير بالشرع أو بالعرف مجازا فيما كانت حقيقة فيه . ويجوز أن يصير بهما المجاز حقيقة ، فيما كان مجازا فيه .

ومن حكم الحقيقة أن تطّرد فى فائدتها على الحد الذى يفيدها إما مشروطة او مطلقة ، إلا أن يمنع من ذلك مانع. مثال[٥] المطْلقة : قولنا « طويل» يفيد ما اختص بالطول . فاذا علمنا أن أهل اللغة سموا الجسم طويلا عند اختصاصه بالطول — ولولا ذلك ما سموه طويلا — علمنا أنهم سموه بذلك لأجل طوله . فسمينا كل جسم فيه طول بأنه « طويل » . ومثال المشروطة : تسميتهم ما وُجِدَ فيه السواد والبياض من الخيل بأنه « ابلق » ، فانا نطرد ذلك فى كل

---

١) من هنا حذف س
٢) الى هنا حذف س
٣) من هنا حذف س
٤) الى هنا حذف س
٥) من هنا حذف س

فرس وجدا فيه دون سائر الأجسام . وهذا هو معنى قولنا : إن القياس مستعمل فى الحقائق .

١٦ / ١ / والمخالف فى ذلك إما أن يخالف فى الاسم أو فى المعنى . فان وافق فى المعنى وخالف فى الاسم ، فقوله من جهة العبارة باطل ، لأنه قد أعطى معنى القياس ، وهو إثبات حكم الشيء فى غيره بالرد إليه لعلة من العلل . وإن خالف فى المعنى فمن وجهين : أحدهما أن يمنع من تعدّى الاسم إلى غير ما شاهده أهل اللغة، وإن وقعت المساواة فى فائدة الاسم . وهذا ، إن قاله ، ففيه انقطاع اللغة . وليس كذلك إذا لم يطّرد المجاز ، لأن الحقائق مستوعبة للمسميات . وليس يمنع من اطّراد الحقائق قولُ الله سبحانه [1] : «وعلّم آدمَ الأسماء كلها...» لأن ذلك إنما يقتضى تعليمه أسماء ما حضره، دون ما يحدث . ولأن نص الله سبحانه له على الأسماء لا يمنع من لم ينص له أن يقيس . على أنه إذا لم يجز أن تكون الأسماء كلها توقيفا، وجب تخصيص قول الله عز وجل[2] : « وعلّم آدم الأسماء كلها ... » .

والوجه الآخر أن يطرد المخالفُ الاسمَ فى معناه . إلا أنه يقول : إنما فعلت ذلك لعلمى باضطرار من قصْد واضعي اللغة أنهم سمّوا بقولهم « طويل » كل ما اختص بالطول ، مما حدث ومما سيحدث . ويمكن أن يقال له فى ذلك : إنما علمتَ ذلك لعلمك أنهم سموا الطويل « طويلا» لاختصاصه بالطول ؛ وأنه إذا كان هذا غرضهم وجب طرده . ويقال له : فهب أنك علمتَ ذلك ضرورة . أليس ، لو لم تعلم ذلك ضرورة وعلمتَ أنهم سموا الطويل طويلا لاختصاصه بالطول لا غير . لكنتَ تعلم أن كل ما حصل ذلك فيه ، فيجب أن يسمى طويلا؟ فلا بد من بلى . فيقال له : فقد تم غرضنا من وجوب اطراد الحقائق[3] .

فأما المانع من اطراد الحقيقة فضربان : «أحدهما» أن يكثر استعمالها فى المجاز كثرة توهم المجاز . ولا[4] يجوز إطلاقها فى موضع لا يحسن إيهام ذلك

---

١) القرآن ٢ / ٣١
٢) القرآن ٢ / ٣١
٣) الى هنا حذف س
٤) س : فلا

المجاز فيه . نحو وصف الله عز وجل بأنه دليل ، عند من يقول : إن قولنا « الدليل » حقيقة فى فاعل الدلالة . لأنه قد كثر استعماله فى الدلالة ، / فصار ١٦/ب
إطلاق ذلك يوهم . ﴿والضرب الآخر﴾ السمع ، فإنه منع من تسمية الله بأنه « فاضل » ، وإن أفاد المدح.

وأما المجاز فينبغى أن يُقَرَّ فى كل نوع[١] ما استعمل فيه ولا يُعدّى عنه إلى غيره . نحو تسميتهم* الرجل الطويل بأنه « نخلة » ، فانه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك، ولا يجب أن يسمى غير الرجال بذلك[٢] . والحقيقة تتعدى النوعَ . ولهذا لما سموا الرجل الأسود بأنه « أسود » ، جرى ذلك على غيره من الأجسام السود . ولو اطرد المجاز كاطراد الحقيقة، لما كان بينهما فصل[٣] .
فان[٤] قيل : الفصل بينهما أن الحقيقة أصلية ، والمجاز طارئ ! قيل: قد أجيب عن ذلك بأن الحقيقة قد تطرأ أيضاً على الحقيقة . فان قيل : الفصل بينهما أن المجاز يحتاج فى حمله على ما هو مجاز فيه إلى دلالة ؛ وليس كذلك الحقيقة ! قيل : بل قد تحتاج الحقيقة إلى دليل إذا كان اللفظ مشتركاً بين حقيقتين . ولقائل أن يقول : الفصل بينهما أن المجاز لا يسبق إلى الفهم ما هو مجاز فيه ؛ ويسبق إلى الفهم ما اللفظ حقيقة فيه ، سواء كان حقيقة فى معنى واحد أو أكثر .

ويمكن أن يحتج لنفى اطّراد المجاز بأن المتجوّز بالاسم فى غير ما وضع له إنما يرخّص فيه لغرض لا يجب أن يوجد فى غيره ، نحو أن يكون قد اهتم بذلك الشيء فدعاه بشدة اهتمامه به إلى أن يبالغ فى وصفه ، فيشبهه بغيره ، نحو تسميتهم الرجل الطويل بأنه « نخلة » ، ولا يجب حصول هذا الغرض فى غير الناس ، ولكنه قائم فى كل رجل وقع الاهتمام به . فان قيل : فقد طردتم المجاز فى نوعه ! قيل: إن أريد باطراده هذا ، فذلك لا نأباه[٥] . فان قيل: فلعلهم تجوّزوا بالنخلة فى الطويل بشرط كونه من الرجال ، فيطّرد الاسم فيما وُجد فيه

١) س : فى نوع
٢) من النجمة الى هنا فى س : للشجاع « أسد » .
٣) كذا س ؛ ق : فضل
٤) من هنا حذف س
٥) ق : يأباه

شرطه دون ما عدِم فيه شرطه ؛ فيتساوى الحقيقة والمجاز فى ذلك ! قيل : هذا ١٧/١ تسليم لما نريده من أن المجاز لا يتعدى نوعَه / وإن علّلتموه بما ذكرتم. ولقائل أن يقول : إذا كانوا قد تجوّزوا باسم « النخلة » فى الرجل الطويل على طريق المبالغة فى وصفه بالطول لاهتمامهم ، فيجب إذا حصل هذا الغرض فى غيره من الأجسام أن يتجوزوا بهذا الاسم فيه . وفى ذلك اطّراد الاسم ! والجواب: أنه إذا كان الغرض قد لا يحصل فى كل موضع

فقد تم ما أردناه من نفى وجوب اطّراد المجاز[١] .

بابٌ

القول فى الحروف

اعلم أن الكلام لما انقسم إلى الاسم والفعل والحرف ، وكان الخطاب تتغير فوائده بالحروف الداخلة عليه ، وكان أكثر الغرض بهذا الكتاب ذكر الخطاب الذى يُستدل به على الأحكام ، وجب أن نذكر فيه الحروف أيضا .

فنقول[٢] : إن من الكلم ما يدخل فى الكلام فيغير فائدته، وينبئ عن حال بعضه عند بعض ، وقد يكون ذلك اسماً ، وقد يكون حرفا . وذلك ينبئ عن تعلق بعض معانى الكلام ببعض ، إما على سبيل المشاركة أو لا على سبيل المشاركة . ﴿فالاول﴾ إما أن ينبئ عن مشاركة على البدل ، أو على الجمع .فالأول لفظ « أو » . تقول : « جالسْ زيدا أو عمرا » ، فتكون قد شركتَ بينهما فى الجلوس على البدل . وقد يكون « أو » بمعنى الشك . تقول : « سلّمتُ على زيد أو عمرو» .﴿وأما الثانى﴾وهو الذى ينبئ عن المشاركة على الجمع ، فإنه إما أن ينبئ عن المشاركة فقط ، وإما أن ينبئ عن وقت المشاركة . فالمنبئ عن المشاركة فقط هو « الواو » . كقولك : « رأيت زيدا وعمرا » ، فيفيد أنهما اشتركا فى الرؤية . وقد تكون « الواو » بمعنى الاستئناف . كقول الله سبحانه[٣] :

١) الى هنا حذف س
٢) من هنا حذف س
٣) القرآن ٣ /٧

« ... وما يَعلم تأويلَه إلا الله والراسخون فى العلم... » ، إذا وقع الابتداء بقوله « والراسخون فى العلم» . وقيل إنها بمعنى « أو » ، كقول الله سبحانه [١] : «...أولى أجنحة مثنى وثُلاث ورُباع » . قيل : إن المراد به : « أو ثلاث أو رباع » . ويمكن أن يقال : إنما وُصف جملة الملائكة بذلك ، فاقتضى أن بعضهم / على ١٧/ب الصفة الأولى ، وبعضهم على الصفة الثانية ، وبعضهم على الصفة الثالثة ؛ فيكون المراد بالواو الجمع ، أى أن ذلك اجتمع لجملة الملائكة . وأما المنبئ عن وقت المشاركة ، فاما أن يفيد أن المشاركة حصلت فى وقت واحد ، كقولك : « رأيت زيداً مع عمرو » ، وإما أن يفيد التقديم ، كقولك : « قبل » أو « التأخر » . وهذا إما أن لا يفيد تقدير التأخير بزمان ، أو يفيد ذلك . فالأول نحو « بعد » . والثانى إما أن يفيد التأخر بزمان طويل ، وإما بزمان قصير . فالأول « ثم » ، فانها تفيد الترتيب والتراخي . وقيل : إنها يتجوّز بها فيستعمل بمعنى « الواو » ، كقول الله سبحانه [٢] : «... فالينا مرجعهم ثم الله شهيد ... » ، لأنه لا يجوز أن يكون شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً . والثانى « الفاء » ، وذلك أنها تفيد التعقيب الممكن بين الفعلين . كقولك : « دخلت البصرة فالكوفة » ، يفيد أن دخولك الكوفة كان بعد دخولك البصرة بزمان يسير جرت العادة بمثله . وليس يجب أن يكون بينهما من الزمان اليسير ، مثل ما يكون بين لقاء زيد وعمرو ، إذا [٣] قلت : « لقيت زيدا فعمرا » . لأنه يمكن فى هذا من الزمان اليسير ما لا يمكن فى ذلك .

وأما ما ينبئ عن تعلق بعض المعانى ببعض لا من جهة المشاركة ، فانه إما أن يكون ظرفا ، أو ابتداء من الظرف ، أو انتهاء إليه . فالأول ضربان : أحدهما أن يفيد ذلك بلفظ « الباء » ، والآخر بلفظ « فى » . أما الأول فقول الله سبحانه [٤] : «... وامسحوا برءوسكم ... » . قال قاضي القضاة : إن اللغة تفيد تعميم الرأس ، لأن المسح معلق بما يسمى رأسا . وجملة الرأس تسمى رأسا

١) القرآن ٣٥/ ١
٢) القرآن ١٠/ ٤٦
٣) ق : واذا
٤) القرآن ٥/ ٦

دون أبعاضه ، والعرف يقتضي إلحاق المسح بالرأس إما جميعه وإما بعضه ، لأن المعقول من قولنا « مسحت يدى بالمنديل » فى العرف ما ذكرناه . وعند الشيخ أبى عبد الله : أن قول الله[1] : « ... برءوسكم... » مجمل ، يحتاج إلى بيان . لأنه قد ترد هذه / اللفظة ويراد بها الكل ؛ وقد ترد ويراد بها البعض. والأول ١٨/أ ما ذكره قاضى القضاه . وأما لفظة « فى » فقولنا : « زيد فى الدار » ، فيكون الدار ظرفا له . وقد يقال : « زيد فى الصلاة » تشبيها بالظرف، لأنه لما انقطع إلى الصلاة عن غيرها ، جرى مجرى من انقطع إلى مكان دون غيره .

وأما الابتداء فلفظة « من » تقول : « خرجت من البصرة إلى الكوفة » . وقد تكون صلة فى الكلام كقول الله سبحانه[2] : « يغفرلكم من ذنوبكم ...» المراد : يغفر لكم ذنوبكم . وقيل إنها تكون للتبعيض ، كقول القائل : «أكلت من هذا الخبز » وقولنا : « باب من حديد » . والصحيح أن قولنا « باب من حديد » يفيد الجنس دون التبعيض ، لأنه لو لم يكن فى الوجود حديد إلا ذلك الباب لقيل : باب من حديد .

وأما الانتهاء فلفظة « إلى » . تقول : « سرت من البصرة إلى بغداذ » . والغاية والحدّ قد يدخلان فى الخطاب وقد لا يدخلان فيه . وقال أبو عبد الله : إن الغاية لما دخلت مرة ، ولم تدخل أخرى ، كانت مجملة . والصحيح أنها لا تفيد الدخول فى الخطاب ، لأن قول الله سبحانه[3] : «...فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ... » يفيد إيجاب غَسل اليد بكون نهايته المَرافق . ومن غسل يده إلى أول المرافق ، صدق عليه القول بأن : غسْله ليديه كان نهايته المرافق ، فيكون بذلك فاعلا لما اقتضاه الظاهر فسقط عنه الأمر . وإنما يُعلَم وجوب غَسل المرافق بدليل زائد . كما أن من قيل له « ادخُل الدار » ، ففعل ما يقع عليه اسم « دخول إلى الدار » ، يسقط عنه الأمر . إذ الأمر يسقط بوجود أول الاسم . وكذلك من خرج من البصرة إلى بغداذ ، يقال : قد انتهى إلى بغداذ ، فبان أنه ليس من شرط الغاية أن يدخل فى الخطاب .

---

١) القرآن ٥/ ٦
٢) القرآن ٤٦/ ٣١ ، ٧١/ ٤٣
٣) القرآن ٥/ ٦

فأما الواو العاطفة فانها لا تقتضي الترتيب . وقال بعض الشافعية : إنها تقتضي الترتيب . ودليلنا أن الانسان / إذا قال : « رأيت زيدا وعمرًا » ، لم ١٨ / ب
يسبق إلى الفهم أنه رأى زيدا قبل عمرو. ولهذا لو قال : « رأيت زيدًا ، وعمرا بعده » ، أفاد فائدة محددة . وأيضا فانها لو أفادت الترتيب ، لكان قول القائل : « رأيت زيدا وعمرا معا أو قبله » إما مناقضة أو مجازا ، كما أن قول القائل : « رأيت زيدًا ثم عمرا معا » ، أو قال « ثم عمرا قبله » مناقضة . وأهل اللغة لم يجعلوا ، ما ذكرنا ، مناقضة ولا مجازا . فان قيل : أليس لفظة « ثم » تفيد التراخى؟ ويجوز أن يقول القائل : « جاءنى زيد ثم جاءنى عمرو عقيبه » . ولا يجوز أن يقال : تراخَى مجىء عمرو عن مجىء زيد ، غير أنه جاء عقيبه . فهلا كانت « الواو » تجرى مجرى « ثم » فى الترتيب ، ويتجوز بها فى الجمع ، ولا يتجوز بلفظة « ثم » فى ذلك ؟ قيل : إنا لا نمنع أن تقوم لفظة مقام لفظة ، فيتجوز باحداهما [1] فى شىء ولا يتجوز بالأخرى فيه . وإنما الذى احتججنا به هو أن أهل اللغة لم يجعلوا هذا الكلام مناقضة ولا مجازا . على أنه لا يحسن أن يقال : « جاءنى زيد ثم عمرو عقيبه » .

دليل . قال أهل اللغة : إن واو العطف فى الأسماء المختلفة تجرى مجرى واو الجمع وياء التثنية فى الأسماء المتماثلة . وأنهم لمّا لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع ، استعملوا فيها واو العطف. ولما كان قول القائل : « رأيت الزيدين ، « وجاءنى الزيدون » ، يفيد اشتراكهم فى المجىء والرؤية ، ولا يفيد الترتيب . فكذلك إذا قال : « جاءنى زيد وعمرو وخالد » . فان قيل : لا يمتنع أن تكون واو العطف تقوم مقام واو الجمع ، فى إفادة الاشتراك ، وتختص بافادة الترتيب ، كما أن « ثم » و « الفاء » تجمعان بين الشيئين فى العطف ، وتجريان فى ذلك مجرى واو الجمع ، وتختصان بافادة الترتيب . والجواب : أن أهل اللغة لو أرادوا أن واو العطف تجرى مجرى واو الجمع فى إفـادة الاشتراك فقط ، وأفادت الترتيب ، / لقالوا أيضا : إن لفظة « ثم » و « الفاء » قد أُجريتا مجرى واو الجمع ١٩ / ١
وياء التثنية أيضا ؛ فلما لم يقولوا ذلك فى « ثم » و « الفاء » ، وقالوا ذلك فى الواو ، علمنا أن واو العطف تقوم مقام واو الجمع فى إفادة الجمع فقط .

---

١) ق : باحدها

دليل : قال أهل اللغة : إن الواو لا تفيد الترتيب . وقولهم بأجمعهم حجة فى اللغة . فان قالوا : قد حُكى عن الفرّاء أنه قال : الواو لا تفيد الترتيب إلا حيث يستحيل الجمع ، نحو قول الله سبحانه[1] : « يأيها الذين آمنوا اركَعوا واسجُدوا ... » قيل : هذا يدل على أنه جعلها للترتيب لأجل دلالة . وهو تعذُّر الجمع . وفى هذا موافقة أهل اللغة . وإذا ثبت أن ظاهرها لا يقتضى الترتيب ، لم يكن تعذُّر الجمع دليلا على وجوب الترتيب ، لأنه يمكن أن يتقدم السجود على الركوع . ولو أفادت الترتيب بظاهرها إذا تعذر الجمع ، لأفادتْه إذا صح الجمع وصح الترتيب .

وقد استُدِلَّ على أن الواو لا تفيد الترتيب بأنها لو أفادته ، لدخلت فى جواب الشرط كالفاء . ومعلوم أنه لا يحسن أن يقول القائل : « إذا دخل زيد الدار وأعطِه درهما» . ولقائل أن ينقض ذلك بلفظة « ثم » ولفظة « بعد » . وأيضا فإن الواو ، وإن اقتضت عندهم الترتيب ، فانها تفيد العطف . ولا يمكن العطف فيما ذكروه ، لأنه لم يتقدم ما تكون الواو عاطفة عليه .

واستدل على ذلك أيضا بأن الجمع من غير ترتيب ، معقول . فلم يكن بد من لفظة تفيده فى اللغة . وليس فى الألفاظ ما تفيده إلا « الواو » . وليس يجوز أن تكون لفظة « مع » هى التى تفيد ذلك ، لأن لفظة « مع » تفيد الاشراك فى زمان واحد . والذى يجب أن يكون فى اللغة هو لفظة لا تفيد إلا الاشراك فقط . ولقائل أن يقول : فى اللغة ما يفيد ذلك غير الواو . وهو قول القائل : « رأيت زيدا رأيت عمرا » . وإن احتج الذاهبون / إلى الترتيب بأن ١٩/ب الانسان إذا قال : « رأيت زيداً وعمرا » ، علمنا أنه لولا أنه رأى زيدا قبله لما بدأ به ! قيل له فاذاً الترتيب استُفيد من البداية بزيد لا من أجل الواو. ويلزم على ذلك أن يستفاد الترتيب من قول القائل : «رأيت زيداً رأيت عمرا ». وعلى أنه يجوز أن يكون إنما بدأ بزيد، لأنه أراد الإخبار عنه فقط ؛ ثم بدا له فى الإخبار عن عمرو . ويجوز أن يكون بدأ به بمحبته له، أو لأن اهتمامه بالإخبار عنه أشد من الاهتمام بالإخبار عن عمرو ، أو لأن غرضه فى الإخبار عن كل واحد منهما على السواء . فكان البداية بأحدهما كالبداية بالآخر . فبدأ بما اتفق منهما[2] .

---

١) القرآن ٢٢ /٧٧ ٢) الى هنا حذف س

الكَلامُ في الأوامِر[١]

بابٌ
فصول الأمر

اعلم أن صيغة الأمر لمّا وُضع لها اسمٌ يفيدها ، ووُضعت هى لفائدة ، ويجوز أن تكون مطلقة ويجوز أن تكون مقيدة بشرط أو صفة — ولها أمثال — يجوز أن تتكرر . وهى أيضا ، من جملة الأفعال ، يجوز أن تحسن وتقبح . وجب لذلك أن يقع الكلام فى الأمر من هذه الوجوه :

أما الأول فبأن ننظر هل اسم الأمر يفيد ، على طريق الحقيقة ، صيغةُ الأمر فقط ، أو يفيد غيرُها أيضا على طريق الحقيقة . ونبيّن أن اسم الأمر ، إذا وقع على الصيغة ، ما الذى يفيد فيهما ؟

وأما الوجه الثانى ، وهو فائدة الأمر . فانه لمّا كان الأمر هو بعْث من آمر لمأمور على إيقاع فعْل فى زمان ، وجب أن ننظر فى فائدته فى هذه الأشياء كلها . فننظر فى فائدته فى الفعل الذى هو بُعث عليه ، وفيما يتبع ذلك الفعل .

أما نظرنا فى فائدته من[٢] الفعل ، فمن وجوه : منها أن ننظر هل فائدته [فى[٣]] الفعل واحدة ، أو أكثر؟ وإن كانت واحدة ، فهل هى وجوب الفعل ، أم لا؟ وإن أفاد وجوب الفعل ، / فهل يفيد وجوبه وإن تقدّمه حظر الفعل ، أم لا؟ ١/٢٠
ولمّا كان الأمر قد يتعلق بالفعل ، وبالأفعال الكثيرة على التخيير ، نظرنا[٤]

---

١) س : الأمر
٢) س : في
٣) زاده س
٤) كذا س ؛ ق : ونظرنا

هل ، إذا تعلّق بأفعال على البدل ، أفاد الوجوب فيها على البدل أم لا ؟ وليس يليق هذا الباب بأبواب « العموم » . لأن أحدا لا يقول : إن الأمر يقتضى وجوب جميع تلك الأفعال على الجمع . وننظر أيضا هل يقتضى الأمر إجراء الفعل ، أم لا ؟

وأما النظر فى فائدته فيما يتبع الفعل ، فبأن ننظر هل يقتضى وجوب ما لا يتم المأمور به إلا معه ، أم لا ؟ وهل يقتضى قبح أضداد المأمور به ، أم لا ؟

وأما النظر فى فائدته فى الوقت ، فان الأمر إما أن يكون مقيدا بوقت محدود ، وإما أن لا يكون مقيدا بوقت . فيجب أن ننظر فيما ليس بمقيد ، هل يقتضى التكرار أم لا ؟ وفيما هو مشروط بشرط يتكرر ، هل يقتضى التكرار بتكرار الشرط أم لا ؟ وإن لم يُفد مطلقُه التكرارَ ، هل يجب تقديم فعْل المرة أم لا ؟ وهل ، إذا لم يقدّمها المكلَّف ، اقتضى الأمرُ فعلها فيما بعد أم لا ؟ وإن [كان(١)] الأمر مقيدا بوقت محدود ، له أول(٢) وآخر ، نظرنا هل يوجب الأمرُ الفعلَ فى جميعه على البدل ، أو يوجب تقديمه فى أوله ، أو يوجب تأخيره إلى آخره ؟ وهل ، إذا عصى المكلَّفُ(٣) المأمورَ به ، اقتضى الأمر فعْله بعده ، أم لا ؟

وأما النظر فى فائدته الملتحقة بالآمر ، فبأن ننظر هل يدخل فاعل الأمر فى الأمر ، أم لا ؟

وأما النظر فى فائدته فيما يرجع إلى المأمور ، فبأن ننظر هل يدخل الكافر ، والمرأة ، والعبد ، والصبى فى مطلقه ، أم لا ؟ وإذا تناول جماعةً ، وكان بعضهم يقوم مقام بعض فى ذلك الفعل ، هل يفيد الايجاب على جميعهم على البدل ، أم لا ؟ غير أن الكلام فى دخول الكافر ، والمرأة ، والعبد ، والصبى يليق بأبواب العموم والخصوص . لأنه كلام فى شمول / الخطاب لهم ، ونفى شموله لهم . ومن ٢٠/ب
يقول : « إنهم يدخلون تحت الخطاب » ، يقول ذلك ، لأن لفظ العموم يشملهم.

---

١) زاده س
٢) س : بأول
٣) س : المكلف فيه

ومن قال[١] : لا يدخلون فيه ، أو بعضهم ، يقول : إن فقْد تمكّنهم من الفعل يُخرجهم عن[٢] الخطاب.

وأما الكلام فى الوجه الثالث ، وهو الأمر المفيد بشرط وصفة[٣] ، فننظر فيه هل يجوز أن يؤمر الانسانُ بشرط زوال المنع؟ وننظر أيضا هل إذا كان الايجاب معلقا بشرط أو صفة أو غاية ، فما عدا ذلك ينتفى عنه الايجاب ، أم لا يلزم ذلك ؟

وأما الكلام فى الوجه الرابع ، وهو تكرار الأمر ، فبأن ننظر ، إذا تكرر[٤] بحرف عطف أو بغير حرف عطف ، هل تتكرر فائدته أم لا ؟

وأما الوجه الخامس ، فإنا ننظر فى شرائط حُسن الأمر .

ونحن ، بمعونة الله ، نأتى على الكلام فى هذه الأبواب على النسق ، إن شاء الله عز وجل .

بابٌ

فيما يقع عليه قولنا « أمر » على سبيل الحقيقة

اعلم أنه لا شبهة فى أن قولنا « أمر » يقع على جهة الحقيقة على القول المخصوص . وذلك غير مفتقر إلى دلالة . واختلفوا فى وقوعه على الفعل . فقال أكثر الناس : إنه يقع عليه على سبيل المجاز . وقالت طائفة من أصحاب الشافعى : إنه يقع عليه على سبيل الحقيقة . وقالت لذلك : إن أفعال النبى عليه السلام على الوجوب ، لأنها داخلة تحت قول الله سبحانه[٥] : « ... فلْيَحذر الذين يُخالفون عن أمره ... » وأنا أذهب إلى أن قول القائل « أمر » مشترك بين الشىء والصفة ، وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص . يبيّن ذلك أن

---

١) س : يقول
٢) س : من
٣) كذا س ؛ ق : وضده
٤) س : تكرر الأمر
٥) القرآن ٢٤/ ٦٣

الانسان إذا قال : « هذا أمر » ، لم يدرِ السامع أيّ هذه الامور أراد ؟ ، كما أنه إذا قال : « إدراك » ، لم يدرِ ما الذى أراد من الرؤية واللحوق ؟ فاذا قال : « هذا أمر بالفعل » ، أو قال : « أمر فلان مستقيم » ، أو قال : « قد تحرك هذا الجسم لأمر من الامور » ، و « جاءنا زيد لأمر من الامور » ، عقلَ ١/٢١ السامعُ من الأول القول / المخصوص ، ومن الثانى الشأن ، ومن الثالث أن الجسم تحرّك لصفة من الصفـــات وشيء من الأشياء ، [وأن زيدا جاءنا لشيء من الأشياء[1]] أو[2] غرض من الأغراض .فبان أن قولنا « أمر » مشترك بين هذه الأشياء ، وأنه يتخصص بواحد واحد منها بحسب ما يقترن به . والدلالة على أن قولنا « أمر » ليس بحقيقة فى الفعل ، أنه لو كان حقيقة فيه ، لاطّرد . فكان يسمى الأكل أمرا ، والشرب أمرا ، [كما تقدَّم فى قولنا « أسود»[3]] .

فان[4] قالوا : أليس قد يقال فى الأكل الكثير : « هذا أمر عظيم » ؟ قيل : إنما يقال فيه ذلك من حيث هو شيء. ألا ترى أنه لا يقال فى الفعل القليل : « إنه أمر » ؟ ونعني به الفعل . وإنما نعني به أنه شيء من الأشياء . ألا ترى أنه يقال فيه : « أمر من الامور » ، على حد ما يقال ذلك فيما ليس بفعل .

فان قالوا : إن اسم « الامر » يقع على جملة ما وُجد من الأفعال . ولا يلزمنا أن يطّرد فى آحادها . لأنّا لم نجعله عبارة عن آحادها ! والجواب : إنا وإنما تكلّمنا على من جعل اسم الأمر عبارة عن آحاد الأفعال . وهو مذهبكم. ولهذا استدللتم بقول الله سبحانه[5] : « وما أمْرنا إلا واحدة كَلَمْحٍ بالبصر». والمراد بذلك عندكم كل فعل من أفعاله[6] . فأما من قال : « هو عبارة عن جملة الأفعال » ، فقد أبعد . لأن اسم « الأمر» يتناول جملة شأن الانسان : أفعاله وغير أفعاله . ولا طريق إلى العلم بأن جملة « الافعال » وحدها يقع غليها هذا

١) زاده س
٢) س : و
٣) زاده س
٤) من هنا حذف س
٥) القرآن ٥٤ / ٥٠
٦) الى هنا حذف س

الاسم . ألا ترى أن قول القائل « أمر فلان مستقيم » ، وهذا يدخل فيه شأنه وطرائقه : أفعاله وغير أفعاله ؟

ومما احتج به على أن اسم « الأمر » لا يتناول الفعل حقيقة ، هو أنه لو تناوله على الحقيقة ، لوجب أن يشتق لفاعله منه اسم « آمر » . وهذا لا يصح . لأنه قد بيّنا أنه لا يجب الاشتقاق من الحقائق. [ألا ترى أن قولنا « رائحة » يقع على الرائحة حقيقة ، ولا يشتق منه ؟ وكذلك قولنا « لون » . وكذلك (... ؟) . فانه ليس من أمارة الحقيقة التثنية والجمع. لأن اسم « الحمار » إذا وقع على البليد ، ثُنّى وجُمّع ، مع أنه مجاز فيه[١]]. ولا يلزمنا ، نحن ، من وجه آخر . لأنّا إذا جعلناه عبارة عن شأن الانسان — وذلك يدخل فيه فعْله وغير فعْله — لم يجز أن يشتقّ منه اسم آمر. لأن ذلك ينبئ عن الفعلية [يعنى الاشتقاق[٢]].

ومنها[٣] أنه كان / يجب أن يقال فى فاعل الفعل « أمَرَ بكذا »، وأن يلزم الفعلَ الطاعةُ والمعصيةُ ، كالقول . وهذا لا يصح. لان للقوم أن يقولوا: نحن نجعله مشتركا بين القول الذى يتعدى فيقالَ فيه : إنه أمَرَ بكذا ، وبين الفعل الذى لا يتعلق بغيره ويتعدى إليه . ولا يقال فيه : أمَرَ بكذا . ولا يلزم[ه] الطاعة والمعصية . وهذا الجواب إن استدل به علينا فى وقوعه على الشأن . ٢١/ب

واحتج من جعله واقعا على الفعل حقيقة بوجوه: ﴿منها﴾ قول الله سبحانه[٤] : « ...وما أمْر فرعونَ برشيد » . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون أراد « قوله » . ولهذا قال[٥] : « فاتّبعوا أمر فرعون... » والاتباع إنما يكون فى القول . ﴿ومنها﴾ قوله سبحانه وتعالى[٦] : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر». والجواب : أنه ليس المراد بذلك أن فعله كلمح بالبصر . وإنما المراد بذلك أن من صنعته وشأنه أنه إذا أراد شيأ ، وقَع كلمح البصر فى السرعة ﴿.ومنها﴾ قولهم : قد خولف بين جمع « الأمر » إذا أفاد « القول » ، وبين جمعه إذا أفاد « الفعل » ؛ فقيل

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) من هنا حذف س
٤) القرآن ١١ /٩٧
٥) القرآن ١١ /٩٧
٦) القرآن ٥٤ /٥٠

فى الأول « أوامر » ، وفى الثانى « امور » . فدلّ على أنه حقيقة فيهما . والجواب : أنه قد حُكى عن أهل اللغة أن « الأمر » لا يجمع « أوامر » ، لا فى القول ولا فى الفعل ؛ وأن « أوامر » جمع « آمرة » . وأيضا فان « أمر » و « امور » يقع كل واحد منهما موقع الآخر إن استعمل فى الفعل ، على ما ذكروه . وليس أحدهما جمعاً للاخر. ألا ترى أنه يقال : « أمر مستقيم » فيفهم منه ما يفهم من قولنا « اموره مستقيمة » . وعلى أن اختلاف جَمْعَيهما ليس، بأن يدل على أنه حقيقة فيهما ، بأولى من أن يدل على أنه مجاز فى أحدهما وحقيقة فى الآخر. فان قيل : الجمع أحد أدلة الحقيقة ، وقد جُمع « الأمر » « امورا » ، إذا استُعمل فى الفعل ! كان لمن يسلّم لهم استعمال اسم « الأمر » فى الفعل أن يجيب بالوجهين الأولين . فأما نحن ، فلا نسلّم ذلك . وإنما نقول : إنه مستعمل

٢٢/١ فى جملة شأن الانسان وأحواله : أفعاله / وغير أفعاله ﴿.ومنها﴾ قولهم : لو وقع قولنا « أمر » على الفعل على سبيل المجاز ، لكان لها مجازا [إما] بالزيادة ، وإما بالنقصان ، وإما بالنقل والتشبيه . وليس بين القول والفعل شَبَه . فعلمنا أنه ليس بمجاز فيه . وجوابنا : أن اسم « الأمر » ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل : لا على سبيل المجاز، ولا على سبيل الحقيقة . وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة . وهو المراد بقول الناس : « امور فلان مستقيمة » . فأما أصحابنا ، فانهم سلّموا وقوع ذلك على الفعل ، وقالوا : إنه مجاز فيه بزيادة معنوية . لأن جملة أفعال الانسان،لما دخل فيها[1] القولُ ، سُمّيت الجملة باسم جزئها . وهذا لا يصح . لأن الانسان قد يقول : « أمر فلان فى تجارته — أو: صحته — مستقيم »، ولا يدخل فى ذلك أمْره الذى هو القول . وقيل أيضا : إن الأفعال تشبه الأوامر فى أن كل واحد منهما يدل على سداد أغراض الانسان . ولا يلزم أن يسمّوا النهى والخبر أمرين . لأن المجاز لا يجب اطّراده . وهذا لا يصح، لأن القول المخصوص إنما وقع عليه اسم من حيث كان نعتا مخصوصا على الفعل . فكان يجب أن يقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة . وإن لم يشتبها فى فائدة الاسم من كل وجه ، يجب أن يكون المتلفظ باسم « الأمر » ، إذا عَنى

---

١) ق : فيه

به الفعل ، أن يَعني به ما ذكروه من الشَّبه . ومعلوم أن ذلك لا يخطر بباله . ألا ترى أن الرجل إنما يجوز اسم[١] « الأسد » فيه ، من حيث أشبهه فى الشجاعة التى هى معظم فائدة قولنا « أسد » . ومن يسمى الشجاعَ « أسدا » ، فانه يعنى شجاعته[٢] .

بابٌ

فى أن قولنا « أمر » إذا وقع على القول ، ما الذي يفيد ؟

اعلم أنه يفيد امورا ثلاثة : أحدها يرجع إلى القول فقط ، وهو أن يكون على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل ، نحو قولك لغيرك : «افعلْ» و « ليفعلْ » . والآخران يتعلّقان بفاعل الأمر : أحدهما / أن يكون قائلا لغيره : « افعلْ » ٢٢/ب على طريق العلو ، لا على طريق التذلل والخضوع ؛ والآخر أن يكون غرضه بقوله « افعلْ » أن يفعل المقولُ له ذلك الفعلَ . وذلك بأنه يريد منه الفعل . أو بأن يكون الدّاعى لهُ إلَى قوْلِه « افعلْ » أنْ يفعلَ المقولُ له الفعلَ . وليس يليق الفصل بين الموضعين باصول الفقه .

أما الشرط الأول ، فلا شبهة فى أن اسم « الأمر » يقع حقيقة على ما هو من القول بصيغة « افعلْ » أو « ليفعل » . فانه[٣] لا يقع على سبيل الحقيقة على الخبر والنهي والتمنّي . ولذلك لا يقال لفاعل ذلك « آمر » .

وأما الشرط الثانى فبيّن أيضا . وهو أولى من ذكر علو الرتبة . لأن من قال لغيره « افعل » على سبيل التضرّع إليه والتذلل ، لا يقال إنه يأمره وإن كان أعلى رتبة من المقول له . ومن قال لغيره « افعل » على سبيل الاستعلاء عليه ، لا على سبيل التذلل له ، يقال إنه أمر له وإن كان أدنى رتبة منه . ولهذا يصفون مَن هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث أمرَ مَن هو أعلى رتبة منه .

---

١) ق : باسم
٢) الى هنا حذف س
٣) س : وانه

وأما الشرط الثالث، وهو الارادة، فمختلف فيه، بالخبر[١] به لا بشرطه، لقولها : « إن الله يأمر الطاعة » ولا « يريدها » .ومن الفقهاء من يقول : « إن الأمر أمر[٢] لصيغته» . وذلك يوهم أنهم يقولون إنه استحق الوصف بأنه أمر لصيغته . والبغداذيون من أصحابنا يقولون : إن الأمر أمر لعينه . والكلام فى هذه المسئلة يكون من وجهين: أحدهما أن نفرض أن للأمر حكما، لاختصاصه به يكون امرا . ونبيّن أن الوجه فى اختصاصه بذلك الوجه هو الارادة على طريق التعليل . والوجه [الآخر[٣]] أن لا يُثبت للصيغة حكما يَرجع إليها،وننظر هل المعقول من قولنا « أمر » هو الصيغة وحدها ، أو الصيغة مع شرط آخر ، هو الارادة ؟ وإنما فصلنا بين الوجهين، ، لأن كثيرا من الناس ربما أدخل الكلام فى أحدهما فى الآخر. ونحن نجرى الكلام على الوجه الثانى ، لفساد الوجه الأول، فنقول : إن المعقول من قولنا إن اللفظة « أمر » هو أنها على صيغة / مخصوصة ١/٢٣
مفعولة على وجه العُلوّ، وأنهـا طلبٌ للفعل وبعثٌ عليه ، ولسنا نعقل من هذه اللفظة شيئا آخر . وقد تقدّم بيان القول فى الرّتبة والصيغة . فأمّا كون الصيغة طلبا ، فنحن نشرع فى تفصيله فنقول : ليس يخلو إمّا أن تكفي صيغة الأمر فى أن تكون طلباً للفعل من غير أن يشرط معها إثبات شيء ولا نفي شيء ، أو لا تكفي في ذلك . فان كَفَتْ فى ذلك حتى تكون أمرًا على أيّ وجْه وُجدتْ عليه ، لزم أن يكون التّهديد أمرًا ، وكلام الساهي أمرًا إذا كان على صيغة « افعلْ » . وإن وجب أن يشرط فى كونها طلبا شرطٌ، زائدا[٤] على صيغتها ووجودها ، لم يخلُ إمّا أن يرجع إلى المأمور ، أو المأمور به ، أو [إلى[٥]] الأمر، أو إلى محلّ الصيغة . ولا تعلّق لمن عداهم[٦] بها فيذكر . ولا يجوز رجوعه إلى المأمور من كونه مُحدثا وموجودًا وقادرًا وغير ذلك ، ولا إلى المأمور به من كونه حَسناً وواجباً وندباً،لأنّ كُلّ ذلك يحصل مع التّهديد . ألا

---

١) كذا س ؛ ق : فالخبر
٢) ق : امرا
٣) زاده س
٤) س : زائد
٥) زاده س
٦) س : عدا هاوءلاء

تـَرى أن الانسان يهدّد(١) على فعل الواجب والحَسَن ؟ وإن رجع ذلك الشرط إلى الآمر ، لم يخل إمّا أن يكون من قبيل النفي ، أو من قبيل الاثبات . وَمَا هو من قبيل النّفي أن يقَال: إن الصفة كانت أمرًا، لأنّه لم يدلّنا على أنّه غير أمر، أو أنّه لم يدلّنا على أنه تهديد أو(٢) إباحة ولا ذمّ كقوله الله سبحانه(٣) « قال اخسئوا فيها ولا تُكلّمونِ » . أو أنّها وُجدت منه ، وليس بكاره للفعل أو أنّه غير كاره للفعل، ولا ساهٍ عنه . وأكثر هذه الأقسام يقولـُها الفقهاء .

وأما قولهم: « إنه لم يدلّنا على أنها(٤) غير أمر »، فانّه يقال لهم : ما معنى قولكم « أمر » ؟ حتى نعقل الدلالة على إثباته أو على نفيه . وهل مطلوبنا إلا أن نعقل معنى الأمر، مَا هو؟ وأمّا قولهم : « إذا لم يدلّنا على أنّها تهديد أو(٥) إباحة أو(٦) إرشاد » فانّه يقال لهم: قد يهدّد من ليس بحكيم غيرَه . ولا يدلّ عَلَى أنّ ما فعله تهديد لضرب من ضروب السفه، ولا تكون الصيغة / ٢٣/ب التي فعلها أمرًا . ويقال لهم أيضا : إذا لم يدلّنا على ذلك فانما نقضي بأنّها أمر ، لو كان الأمر هو كلّما كان عَلَى هذه الصيغة ولم يكن إباحة ، ولا تهديدا . ولا ذمّاً . ولَيسَ الأمر كذلك لأنّ كلام الساهي قد خـلا من هذه الأقسام وليس بأمر ولا طلب للفعل . ولهذا لا يسمى أمرًا ولا طلباً . وعلى أنّه إنما يتمّ ما ذكروه إذا أعقلونا معنَى التهديد ، حتى يعلم فى الصّيغة ، إذا لم يكن(٧) تهديدًا ولا إباحة أنّها أمر. فما التّهديد؟ فان قالوا : هو ما كان على صيغة «افعلْ» مع الكراهة للفعل! قيل لهم: ولمَ كانت الكراهة شرطا فى كون الصّيغة تهديدا . ونفيها شرطا فى كونها أمرًا . بأولى من أن تكون الارادة شرطا فى كون الصيغة طلباً . ونفيها أو ضدّها شرطا فى كونها تهديدا ؟ فان قالوا: «معنى التّهديد هو الصّيغة بشرط انتفاء الدّلالة على كونها أمرًا » ، كانوا قد علّقوا

---

١) س : يتهدد
٢) س : ولا
٣) القرآن ٢٣ /١٠٨
٤) كذا س ؛ ق : انه
٥) س : و
٦) س : و
٧) س : تكن

كونها أمرًا بفقد الدلالة على أنها تهديد . وعلقوا كونها تهديدا بفقد الدلالة على كونها أمرًا. وهذا محال: فأمّا الكلام⁽١⁾ بأنّ الصّيغة إنما كانت طلباً وأمرًا، لأنّ المتكلّم بها ماكره الفعل ، فأنّه يلزم عليه أن يكون كلام الساهي والعابث أمرًا وطلباً ، لأنّه غير كاره للفعل . فأمّا القول بأنّها « إنما يكون طلبا للفعل ، إذا كان المتكلّم بها غير ساه ولا كاره للفعل ، ولم يقصد بها الاباحة والذّمّ والتحدّي وغير ذلك »، فانّه يقال لهم : إذا كان المتكلّم غير ساه . فلابد[٢] من أن يكون غرضه بايرادها شيئا من الأشياء . فاذا لم يكن غرضه ما ذكرتم ، فلا بُدّ من أن يكون غرضه إيقاع المأمور به . وفى ذلك الرّجوع إلى أنّه لا بد من غرض وإرادة . فقد تمّ ما ذكرناه من إثبات غرض أو إرادة . ويجب أن تكون الصّيغة إنما كانت طلبا من حيث طابقت هذا الغرض ، لا من حيث أن المتكلّم بها ليس بساه[٣] ،/ لأنّ فقد السّهو ليس باثبات[٤] للفعل، فيكون ١/٢٤ القول به طلباً . فان قالوا : إنما نعنى بقولنا : « إنّ الامر كان أمرًا لصيغته إذا تجرّدت » ، أي أنها إذا جاءت متجرّدة من حكيم ، اكتفينا بذلك فى الحكم عليها بأنها أمر . وإنما يحتاج، فى أنّ المتكلّم استعملها في غير الأمر، إلى دلالة ! قيل لهم: فهذا موضعُ وفاق . وليس [هو[٥]] مطلوبنا . وإنما مطلوبنا [ما[٦]]الذي يفيده قولنا « أمر » فيها . فأحدهما مُفارق للآخر .

فأما ما يرجع إلى الآمر ، فما[٧] هو إثبات ، فالذي يجوز أن يكون شرطا فى ذلك علومه وقدرته وإرادته وكراهاته . وليس يجوز أن تكون الشروط[٨] فى كون الصّيغة طلباً للفعل قدرة فاعلها عليها ، أو علمه بها وبحسنها أو بحسن الفعل أو وجوبه . لأنّه مع ذلك قد تكون الصّيغة تهديدًا . ولا يجوز أن تكون ، إنما كانت الصّيغة أمرًا وطلباً . لأن الفاعل لها جعلها بقدرته أمرًا وطلباً . لأنّه

---

١) س : القول
٢) كذا س ؛ ق : ولا بد
٣) س : بساه فقط
٤) كذا س ؛ ق : بايثار
٥) زاده س
٦) زاده س
٧) س : مما
٨) س : الشرط

تكلّمنا مع بُطلان القول، بأنّ للأمر حكما⁽¹⁾ وصفة. فلا يمكن أن يقال: إن القادر جعل الأمر على ذلك الحكم. ولأنّه ينبغي أن يعرّفنا⁽²⁾ ما معنى كونها أمرًا؟ فانّا عنه نبحث. وبهذا يبطل القول بأنها صارت أمرًا لأنّه علـِمها أمرًا، ولأنّ الشيء لا يكون على ما هو عليه بالعلم. بل ينبغي أن يكون على ما هو عليه حتى يصحّ أن يتناوله العلم. وعلى أن المهدّد قد علم كون الأمر أمرًا. ولا يكون ما يفعله من صيغة التّهديد أمرًا. وليس يجوز أن تكون الصّيغة طلباً وأمرًا، لأنّ فاعلها كره الفعل. لأنّه كان يجب كون المهدّد آمرًا. ولا يجوز أن يكون شرط كونها أمرًا ممّا يرجع إلى المحل لأنّا نعقلها طلباً وأمرًا من غير أن يخطر ببالنا لون المحل وطعْمه وغير ذلك. ولأنّ ممّا يرجع إلى المحلّ قد يثبت، والصّيغة تارة أمرًا وتارة تهديدًا، فيثبت أنّه إنما كان طلبا وأمرًا لإرادته. ولا تخلو إرادته إمّا أن تكون / إرادة تتعلق بالأمر نحو أن تكون إرادة لإحداثه أو ٢٤/ب لجعله أمرًا، وإمّا أن تتعلق بالمأمور به؛ وهو قول أصحابنا. ولا يجوز أن يكون شرط كونها طلبا إرادة إحداثها، لأنّ هذا⁽³⁾ حاصل فى التّهديد. ولا يمكن أن يقال: إرادة إحداثها أمرًا. لأنّا عن ماهية⁽⁴⁾ كونها أمرًا نبحث. فيجب أن نعقله حتى نعقل تعلّق الارادة به. فان قالوا: أليس يقول شيوخكم: إن الخبر إنما يكون خبرا لارادة كونه خبرا؟ فما أنكرتم من مثله فى الأمر! قيل: إن إرادة⁽⁵⁾ كونه خبرا معقولة وهو أن يريد المتكلّم به إخبارَ زيد وإعلامه ما تضمّنه الخبر، فقد أعقلنا معنى إرادته لكونه خبرًا. فينبغي أن يعقلوا بالارادة لكون الصّيغة أمرًا. وقد أفسد⁽⁶⁾ ذلك أيضا بأنّه كان يجب أن تكون الصّيغة أمرًا إذا أراد فاعلُها أن يكون أمرًا، وإن كره المأمور به. وذلك باطل بالتّهديد. ولقائل أن يقول: إنما لم يكن التّهديد أمرًا، لأنّ المتكلّم به ما أراد كونه أمرًا.

---

١) كذا س؛ ق: حكم
٢) س: يعرفونا
٣) س: ذلك
٤) كذا س؛ ق: مائية [غير منقوط]
٥) كذا س؛ ق: اراد
٦) كذا سح؛ ق: فسد

أو[١] يستحيل من جهة الداعي أن يريد كونه أمرًا ويكره المأمور به . وقيل أيضاً: كان ينبغي جواز تعلّق الأمر بالماضي[٢] كالخبر ، إذا كان إرادة إحداث المأمور به ليس من شرطه . ولقائل أن يقول : إنّ الأمر تكليف ، ولا يجوز تكليف الماضي ! والجواب : أنّه إن لم يجب أن يكون الغرض به إيقاع الفعل ، فليس بواجب أن يكون تكليفا . وكان ينبغي صحة تعلّقه بالإحداث وبغير الإحداث ، كالخبر . ويكون ما تعلّق منه بغير الاحداث قبيحا . فصحّ أن صيغة الأمر إنما تكون طلبا بشرط أن يكون الغرض بها وقوع المأمور به .

وأحتجّ[٣] المخالف بأشياء ﴿منها﴾ أنّه لو كان الأمر إنما يكون أمرًا إذا أراد الآمر الفعل لما جاز أن يستدلّ بالأمر على الارادة . لأنّه لا يعلم أمرًا قبل الارادة ! والجواب: / أنّا لا نستدلّ على الارادة بالأمر من حيث كان ٢٥/١ أمرًا بل من حيث أنه على صيغة « افعل » . وقد تجرّد . لأنّ عند أصحابنا أن هذه الصيغة موضوعة للإرادة . وكلام الحكيم يجب حمْله على موضوعه إذا تجرّد. وعندنا أنّ هذه الصّيغة جُعلت فى اللّغة طلباً للفعل . فإذا بان لنا أنّه لا معنى لكونها طلبا للفعل ، إلاّ أن المتكلّم بها قد أراد الفعل ، وأنّه هو غرضه ، علمنا بذلك الارادةَ عند علمنا بالصّيغة . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن أهل اللّغة قالوا : إنّ الأمر هو قول القائل « افعلْ » مع الرّتبة ، ولم يشرطوا الارادة ، مع أنّهم شرطوا الرّتبة . فلو كانت الارادة شرطا ، لذكروها أيضا ، فجرى ذلك مجرى كون الأسد مسمّى بأنّه أسد ، فى أنه لا يشرط فيه الارادة . والجواب : أنّه يجوز أن يكونوا لم يشرطوا الارادة لظهورها . وأيضاً فانهم لم يشرطوا انتفاء القرائن . والمخالف يشرط انتفائها . وأيضا فانّهم لا يختلفون فى أن الأمر هو طلب الفعل . والقول من بعدُ فى أنّ الطلب لا يكون إلاّ مع الارادة . وهو تفصيل بحمْله . وطريقه العقل، لأنّه كلام فى المعقول من معنى الطلب . وليس يرجع إلى اللّغة فى المعقول من الأمور . وأمّا قولهم : « إنّ اسم الأسد لا

١) س : و
٢) كذا س ؛ ق : القاضي
٣) من هنا حذف س

يعتبر فى كونه اسماً للإرادة[١] ». فان أرادوا به أن الواضع لهذا الاسم وضعه للاسد، فصار اسماً له من دون أن أراد أن نسمّيه بذلك ، فذلك باطل ، بل نعلم أنّه قد أراد ذلك . وإن أرادوا[٢] أنّا نحن نكون مستعملين لاسم الأسد فى الأسد من دون أن نريد ذلك ، فباطل أيضا . لأنه لا بدّ من أن نريد ذلك . وإن أرادوا أنّه لا يكون اسما له فى أصل الوضع ، بأن نريد نحن بأن يكون موضوعا له ، فصحيح . لأن وضع الواضع الأسماء للمعانى لا يقف على إرادتنا . ولذلك لا يكون الأمر واقعاً على الصّيغة / فى أصل الوضع بارادتنا . على أن ذلك خارج ٢٥/ب
عمّا نحن بسبيله . لأن الذي نحن بسبيله هو : هل صيغة الأمر تستحقّ الوصف بأنّها أمر ، وإن لم يكن قد أراد بها الفعل ، أم لا ؟ فوزان[٣] هذا أن يقال : إن جسم الأسد يستحقّ أن يوصف بأنّه أسد ؛ وإن لم نقصد بجسمه كثيرًا من الأشياء . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الانسان قد يأمر عبدّه بالفعل ، وهو يكرهه منه ، إذا كان قصده أن يعرّف أصدقاءه عصيانه . فبان أن الصّيغة تكون أمرًا من دون إرادة ! والجواب : أنّا لا نسلّم أنّه أمر كما لا نسلّم أنّه طالب منه الفعل فى نفسه . وإنما يقال : إنّه موهم للغلام أنّه طالب منه الفعل ، وآمر له به . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الله سبحانه قد أمر أهل الجنّة بقوله[٤] : « كُلُوا وَاشرَبُوا » ، ولم يرد ذلك منهم ! والجواب أنّ أصحابنا يقولون : قد أراد ذلك منهم ، لأنّ فى علمهم بارادتـــه ذلك منهم زيادة مسرّة . ولا يمتنع أن يكون ذلك إطلاقاً وليس بأمر . كما أن قوله لأهل النّار[٥] : « اخسئوا... » وليس بأمر . كما نقول لمن نذمّه : « اخسأ » . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنّ الله أمر[٦] إبراهيم بذبح إسماعيل ومـا أراد منه الذّبح . فقد وُصفت صيغة الأمر بأنها أمر مع أنّ فاعلها لم يرد الفعل ! والجواب أن مـا أمر به قد أراده . والذي أمر به هو مقدّمات الذّبح كالاضجاع وأخذ المدية . أو أمره بالذّبح نفسه ، وقد فعله إبراهيم عليه

١) ق : الارادة
٢) ق : اراد
٣) كذا في ق . [ولم نهتد الى صوابه]
٤) القرآن ٥٢/١٩ ، ٢٤/٦٩ ، ٤٣/٧٧
٥) القرآن ١٠٨/٢٣
٦) راجع القرآن ١٠٢/٣٧

السلام ، لكنّ الله سبحانه كان يُلحم ما يفرّيه إبراهيم شيئاً فشيئاً . هذا إن ثبت أن إبراهيم كان قد رأى فى المنام صيغة الأمر . وقول إسماعيل[١] « افعلْ مَا تُؤمَر » ، يحتمل ما يؤمر فى المستقبل[٢] .

فاذا ثبت ذلك حدّدنا الأمر بأنه قول يقتضى استدعاء الفعل بنفسه ، لا
١/٢٦ على حجة التذلّل . وقد دخل فى ذلك قولنا « افعلْ » ، وقولنا « ليفعل » . / ولا يلزم عليه أن يكون الخبر عن الوجوب أمرا ، لأنه ليس يستدعي الفعل بنفسه ، لكن بواسطة تصريحه بالايجاب . وكذلك قول القائل : «أريد منك أن تفعل » هو يقتضي بنفسه إثبات إرادته للفعل ، وبتوسطها يقتضى البعث على الفعل . وكذلك النهي عن جميع أضداد الشيء ، ليس يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه ، وإنما يقتضي ذلك بتوسط اقتضائه قبح تلك الأضداد ، واستحالة انفكاك المكلّف منها إلاّ إلى ذلك الشيء . وقد دخل فى قولنا « يقتضي استدعاء الفعل » الارادة والغرض ، لأنّا قد بيّنا أنّهما داخلان فى الاستدعاء والطلب. والله أعلم .

باب

فى [أن][٣] قولنا « افعل » ليس بمشترك على سبيل الحقيقة بين فائدتين

اعلم أن من الذّاهبين إلى أنّ «لفظ العموم مشترك بين الاستغراق والبعض» مَن جعَل لفظة « افعل » مشتركة بين استدعاء الفعل ، وبين التّهديد الذي هو استدعاء لترك الفعل ، وبين الاباحـــة ، وبين اقتضاء الايجاب ، وبين اقتضاء النّدب . جعلوها حقيقة فى كلّ ذلك . وكذلك قالوا فى قول القائل : « لا تفعل » [إنه[٤]] مشترك بين النهي وبين التّهديد على الترك . وعند جمهور الناس أنّ لفظة « افعلْ » حقيقتها فى الطلب والأمر ، ومجازها فى غيره ؛ وأن لفظة

١) القرآن ٣٧/١٠٢
٢) الى هنا حذف س
٣) زاده س
٤) زاده س

«لا تفعلْ» حقيقة فى النهي، مجاز فى غيره. والدليل على ذلك أنه لو كان قول القائل لغيره «افعلْ» حقيقة فى أن يفعل، وحقيقة فى التّهديد المقتضى أن لا يفعل، لكان اقتضاؤه لكلّ واحد من هذين على سواء، لا ترجيح لأحدهما على الآخر. ولو كان كذلك لما سبق إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينة أن المتكلّم بها يطلب الفعل، ويدعو إليه. كما أنّه لما كان اسم اللون مشتركا بين السّواد والبياض، لم يسبق عند / سماع هذه اللّفظة من دون ٢٦/ب قرينة: السواد، دون البياض. ومعلوم أنّا إذا سمعنا قائلا يقول لغيره «افعلْ»، وعلِمنا تجرُّد هذا القول عن كل قرينة، فان الأسبق إلى أفهامنا أنّه طالب للفعل، لا مانعٌ منه. كما أنّا إذا سمعناه يقول «رأيت حمارًا»، فانّه يسبق إلى أفهامنا البهيمة، دون الأبله. وأيضا فانّ قولنا «افعل» فى أنّه فى معنى الاثبات، جار مجرى قولنا «زيد فاعل». فكما أنّ قولنا «زيد فاعل» حقيقة فى كونه فاعلاً، وإن جاز أن يستعمل على أنّه غير فاعل. لأنّ الانسان قد يقول «زيد فاعل»، على طريق الاستهزاء[1]، أي أنّه على الضدّ من هذه الحال. فكذلك قولنا «افعل» يجب كونه حقيقة إذا طُلب به الفعل، ولا يكون حقيقة فى نفي الفعل، كما لم يكن قولنا «زيد فاعل» حقيقة فى نفي كونه فاعلا. إذ كلّ واحد منهما إثبات. ونحن نستوفى الكلام فى شبههم عند الكلام فى العموم.

بابٌ

فى ان لفظة «افعل» تقتضي الوجوب

اختلف الناس فى ذلك. فذهب الفقهاء وجماعة من المتكلّمين وأحدَ قولَيْ أبي علي إلى أنّها حقيقة فى الوجوب. وقال قوم: إنّها حقيقة فى النّدب. وقال آخرون: إنّها حقيقة فى الاباحة. وقال أبو هاشم: إنّها تقتضي الارادة. فاذا قال القائل لغيره: «افعلْ»، أفاد ذلك أنّه مريد منه الفعل. فان كان

---

١) س : المزو

القائل لغيره « افعل » حكيما ، وجب كون الفعل على صفة زائدة على حُسنه يستحقّ لأجلها المدحَ ، إذا كان المقولُ له فى دار التكليف . وجاز أن يكون واجبا ، وجاز أن لا يكون واجبا ، بل يكون ندبا . فاذا لم يدل الدّلالة على وجوب الفعل ، وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندبا يستحقّ فاعلُه المدح .

والدّليل على أنّ لفظة « افعل » حقيقة فى الوجوب أنّها تقتضي أن يفعل
1/27 المأمورُ الفعلَ لا محالة . وهذا هو معنى الوجوب . فان قيل : لم زعمتم / أولا أنّ قول القائل « افعل » يقتضي أن يفعل ؟ وما أنكرتم أنّه يقتضي الارادة . قيل : ليس يخلو من قال : « إنّه يفيد الارادة » إمّا أن يريد بذلك أنه يقتضي أن يفعل المأمورُ الفعلَ ، ومن حيث كان طلباً له وبعثا عليه ، يدلّ على الارادة من حيث كان الحكيم لا يبعث على ما لا يريده بل[1] يكرهه ؛ وإمّا أن يريد أنه موضوع للإرادة ، كما أنّ قول القائل لغيره « أريد منك أن تفعل » موضوع للارادة ابتداء . فان قال بالأوّل ، فهو قولنا . لأنّه قد سلّم أنّه موضوع لأن يفعل المأمورُ الفعلَ . وقال : إنّه يقتضي الارادة تبعا لذلك . وهذا مذهبنا وإن أراد الثانى ، بطل من وجوه : ﴿منها﴾ أن فى صريح قولنا « افعل » ذكر للفعلية ؛ وليس فى صريحه ذكر للارادة . فلم يجز كونه موضوعاً للارادة ، غير موضوع لأن يفعل . كما أنّ قولنا « زيد فاعل » موضوع لكونه فاعلا ، وليس بموضوع لإرادة الاخبار عن ذلك ، وقد قيل : إنّه موضوع لارادة الاخبار عن ذلك . وهذا باطل ، لأنّه إن كان موضوعاً لارادة الاخبار عنه ، فما الاخبار عن ذلك إن لم يكن قولنا «زيد فاعل» إخباراً عنه ؟ ﴿ومنها﴾ أنّه إن كان قولنا « افعلْ » موضوعا ابتداء للإرادة ، وجب أن يكون خبرا عنها . وفى ذلك دخول الصّدق والكذب فيه ، حتى يحسن أن يصدق من قال ذلك ، أو يكذبه[2] . كما يحسن أن يقال ذلك لمن قال لغيره : « أريد أن تفعل » إذا كانت اللفظة قد وُضعت ابتداء لحصول هذه الصّفة . ولا يلزمنا دخول الصّدق والكذب على

---

١) س : و
٢) س : بكونه

التمنّي والنّداء . أمّا[١] التّمنّى فلانّه ليس بخبر على الحقيقة ، لأنّه غير موضوع لكون التمنّي متحسّرا ، كما وضع له قول القائل : « أنا متحسّر ومتأسف على كذا وكذا » . وإنما يفيد ذلك من حيث علمنا أن الدّاعي للانسان إلى أن يقول : « ليت كان زيد عندنا » ، هو كونه متأسفاً على فوات كونه عنده . وأمّا النّداء فهو أن قولنا « يا زيد » ، إنما يفيد / إذا أضمر فيه معنى ٢٧/ب الأمر ، على ما تقدّم . والصّدق والكذب لا يدخلان الأمر . ولو كان معناه « أنادي زيدًا » ، لما دخله الصّدق والكذب. لأن ذلك مضمر غير مظهر[٢] .

﴿ومنها﴾ أنّه لو كان قولنا « افعل » موضوعا للارادة . لاحتجنا إلى أن نريد تعليق ذلك بالارادة ، كما أن قولنا « أريد منك أن تفعل » لا يتعلّق عند أصحابنا بكونه مريدا[٣] ، إلا أن نريد ذلك .

فان[٤] قالوا : إنّ قولكم : إنّ لفظة « افعل » تقتضي أن يفعل، لا يتصوّر إلاّ على أن يكون إخبارًا عن أنّه سيفعل ، أو يفيد إرادة الفعل ! قيل لهم : هذا كلام من لا يَتَصَوَّرُ فى أقسا م الكلام إلاّ الخبر . ونحن قد بيّنّا أنّ الأمر قِسم من أقسام الكلام غير الخبر ، لا يدخله الصّدق والكذب . وقد بيّن أهل اللغة ذلك . وإذا رجعنا إلى أنفسنا ، عقلنا فرق ما بين طلب الشيء والإعلام عنه والإخبار . وأنه قد يكون لنا غرض فى طلب الشيء من الغير ، ويكون لنا غرض فى أن نُعلم الغير به . فلم يمتنع أن يضع أهل اللّغة لفظتين بحسب هذين الغرضين . ويكون كُلّ واحدة من اللّفظتين وصلة إلى ذلك الغرض ، ولا يكون إخبارًا عنه . ألا ترى أن الخبر ، وهو قولنا « زيد فى الدّار » ليس هو إخبارًا عن إرادتنا الإخبار عن كونه فى الدّار ، بل هو وصلة إلى بلوغ غرضنا من إعلام غيرنا كون زيد فى الدّار؟ فكذلك قولنا «افعلْ» هو وصلة إلى غرضنا من طلب الفعل من غيرنا . وليس هو إخبار عن غرضنا . وأيضا فكيف عقلتم تعلّق الارادة بالفعل أن يحدث ، فقلتم إن لفظة «ا فعل » موضوعة لارادة

---

١) من هنا حذف س
٢) الى هنا حذف س
٣) س : بكوننا مريدين
٤) من هنا حذف س

أن يفعل ؟ ولم يعقلوا قولنا : إنها موضوعة لأن نفعل . اعقلوا عنّا فى الصّيغة ما عقلتموه عن أنفسكم فى الارادة . فان قالوا : « إرادة أن يفعل » معناه أنّها إرادة للحدوث ، فقولوا : إنّ الأمر متعلّق بالحدوث. قيل: كذلك نقول : إنّ الأمر طلب للحدوث ، وليس من مذهبكم أنّ الارادة متعلّقـــة بالحدوث . كما ليس / من مذهبكم أنّ العلم متعلّق بالحدوث. وإنما تقولون : إنّ الارادة ٢٨/١ متعلّقة بالفعل على وجه الحدوث. وهو معنى قولكم: « إرادة للفعل أن يحدث». [١]

فان قالوا : فلم ، إذا كانت لفظة « افعل » تقتضي أن يفعل المأمورُ الفعلَ ، كانت تقتضي أن يفعله لا محالة ؟ قيل : لأن لا يفعل المأمورُ الفعلَ هو نقيض أن يفعل ؛ واللّفظة إذا وضعت لشيء فانـّها تمنع من نقيضه . ألا ترى أنّ قول القائل « زيد فى الدّار » لمّا أفاد حصولَه فيها ، منع من نقيضه ؟ وهو : أن لا يكون فيها . ولم يجز أن يكون قوله « زيد فى الدّار » ومعناه : الأولى أن يكون فيها . فكذلك لفظة: « افعل » . وهذا هو الوجوب .

ويدلّ على أنّ لفظة « افعل » تمنع من الإخلال بالفعل ، أن اهل اللّغة يقُولون : « أمرتُك فعصيتَني» و « قلتُ لك افعلْ فعصيتني » . وقال الله عزّ وجل[٢] : « أفعصيتَ أمرى » . وقال الشاعر :

أمرتك أمرا حازما فعصيتني [فأصبحت مسلوب الإمارة نادما[٣]]

فعقّب المعصية على الأمر بلفظ الفاء . فدلّ على أن المعصية إنما لزمت المأمورَ لأجل إخلاله بما أمر به،وأنّ لتقدُّم الأمر فى استحقاق هذا الاسم تأثيرا[٤] ، كما أنّ قولهم « إذا دخل زيد الدّار فأعطه درهماً » ، يفيد أنّ لتقدّم الدّخول تأثيرا[٥] فى استحقاق العطيـّة.ومعلوم أنّ الانسان إنما يكون عاصياً للآمر والأمر إذا أقدم على ما يحظره الآمر ويمنع منه. ألا ترى أن الله لو أوجب علينا فعلاً ، فلم نفعله ، لكُنّا عصاة ؟ ولو ندبنا إليه فقال : « الأولى أن تفعلوه ، ولكم

---

١) الى هنا حذف س
٢) القرآن ٩٣/٣٠
٣) زاده ح
٤) كذا س ؛ ق : تأثير
٥) كذا س ؛ ق : تأثير

أن لا تفعلوه » فلم نفعله ، لم نكن عصاة . ولهذا يوصف تارك الواجب بأنه عاص لله ، ولا يوصف تارك النّوافل بذلك . ولا فصل بينهما ، إلاّ لأن إيجابه الفعلَ علينا يحظر الاخلال به ؛ وترغيبه إيّانا فيه من غير إيجاب لا يحظر علينا تركه . فلذلك لم نكن بتركه عاصين . وأيضا فانّ العاصي للقول مُقدم على مخالفته وترك موافقته . وليس تخلو مخالفته / إمّا أن تكون بالاقدام على ما ٢٨/ب يمنع منه الآمر فقط ، أو قد يثبت بالاقدام على ما لا يتعرّض له الآمر بمنع ولا إيجاب. وليس يجوز هذا الأخير . لأنّا لو كنّا عصاة للامر بفعل ما لم يُمنع منه ، لوجب إذًا أمرنا الله سبحانه [بالصلاة[١]] غدا ، فتصدّقنا اليوم ، أن نكون عصاة لذلك الأمر بصدقتنا اليوم . فبان أن مخالفة الآمر إنما تثبت بالاقدام على ما يمنع منه . فاذا كان تارك ما أُمر به عاصيًا للامر — والعاصي للامر [هو المقدم على مخالفة مقتضاه[٢]] والمقدم على مخالفة مقتضاه مقدِم على ما يحْظره الآمر ويمنع منه — ثبت أنّ ترك المأمور بـــه يمنع منه الآمر ويحظره . وهذا هو معنى الوجوب .

إن قيل : أليس المشير قد يقول لمن أشار عليه : « قـــد أشرتُ عليك فعصيتني » ، ولم يدل ذلك على الايجاب؟ قيل إنّا نقول فى لفظة « افعلْ » : إنّها دعاء إلى الفعل ، ومنع من الاخلال به ، وأنّ ظاهرها يقتضي أنّ المستعمل لها استعملها فى هذا المعنى . وهذه حالة المشير إذا قال لغيره « افعلْ كيت وكيت فهو الرّأي والحزم » ، لأنّه إنما يدعوه إلى فعل الحزم وترك الإخــلال به . والمستشير أيضاً إنما يطلب منه أن يشير عليه بالرّأي الذي لا معدل عنه . يُبيّن ما قلناه أنّ المشير لو قال له : « الأولى أن تفعل كذا ، وإن تركته لم يكن به بأس » فتركه ، لا يقال : إنّه قد عصاه . كيف يكون قد عصاه وقد رخّص له فى الترك ؟ وإنما يكون عاصياً له إذًا قال له : « الرّأي أن تفعل كذا وهو الأولى ، [وافعل[٣]]لأنّ الأولى فى الرّأي هو الأحزم والأحوط» ، وما هذه سبيله ، فالمشير يوجبه ولا يرخّص فى تركه ، وإن لم يُلزم المستشيرَ

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) زاده س

قبول إيجابه . ويلزمنا قبول إيجاب الله ورسوله صلى الله عليه .

فان[١] قيل إنّ الذي ذكرتموه يدلّ على أنّ الأمر يمنع من الإخلال بالمأمور به وليس هذا من قولكم لأنّ الأمر هو قول القائل لغيره مع الإرادة . ١/٢٩ والإرادة لا تقتضي الوجوب ! والجواب : / أنّا فرضنا الكلام فى لفظة « افعل » ، لأنّهم قد يقولون : « قلت لك أقم فى هذا البلد فعصيتني » . وظاهر لفظة « افعل » للوجوب عندنا . ولو فرضنا الكلام فى قولهم « أمرتك » ، لم يضرنا . لأنّ الأمر هو قول القائل « افعل » مع الارادة والرّتبة . وليسَ يجب ، إذا كانت الارادة لا تقتضي الوجوب ، أن لا تقتضيه الصّيغة التي هي « افعل »[٢] .

وممّا يدلّ على أنّ الأمر على الوجوب ، أنّ العبد إذا لم يفعل ما أمره به سيّده ، اقتصر العقلاء من أهل اللّغة فى تعليل حُسن ذمّه على أن يقولوا : أمره سيّده بكذا فلم يفعله ، فدلّ كون ذلك علّة فى حسن ذمّه . على أنّ تركه لمّا أمره به ، ترك لواجب . إن قيل : إنما ذمّوه لأنّهم علموا من سيّده أنّه كاره من عبده تركْ ما أمَره به ! قيل: اقتصارهم على التعليل الذي ذكرناه ، دليل على أنّه استحقّ الذّمّ لما ذكروه من العلّة ، لا غير . فان[٣] قيل : إن هذا التّعليل مشروط بأن يكون السيّد كارهاً للتّرك ، كما يشرطونه بكون ما أمر به سيّده حَسنا غير قبيح! قيل : ليس يجب إذا شرطنا هذا التّعليل حُسن المأمور به . إن شرط شرطا آخر لم يدل على اشتراطه دلالة . على أن العقلاء يفضّلون ما أمره به ، فيقولون : أمره بكذا فلم يفعل . ولو كان مَا فضّلوه قبيحا َلمَا ذمّوه . ولو أنّهم قالوا : أمره فلم يفعل ، لقال العقلاء : « بماذا أمره ؟ لعلّه أمره بظلم غيره». وإنّا يمسكون عن ذلك،إذا فَضّلوا مَا أمره به. فان قيل : أليس ، لو قال له « أريد منك أن تفعل كذا » ، فلم يفعله ، لامه العقلاء ؟ قيل: لا نسلّم ذلك . ولو ثبت لكان عندنا وعندكم مشروطا[٤] بكراهية السيّدِ التركَ وعلمهم بذلك من حاله . وليسَ يجب إذا شرطنا ذلك أن يشرط

١) من هنا حذف س
٢) الى هنا حذف س
٣) من هنا حذف س
٤) ق : مشروط

غيره إلاّ لدلالة[1] . إن قيل : إنما ذمّوه لأجل إخلاله بما أمره به سيده، لأنّ الشّريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده وامتثال / أوامره ؛ أو لأنّه لا يأمره ٢٩/ب إلاّ بما فيه منفعته ودفع مضرة عنه . والعبد يلزمه إيصال المنافع إلى سيّده ، ودفع المضارّ عنه . ولأنّ ذلك دلالة على أنّ السيّد قد كره منه ترْكَ ما أمره به . ولهذا لو أمَره السيّد بفعل يخصّ[2] العبد، لما وجب عليه ! والجواب : أنّ الشريعة إنما ألزمت العبدَ طاعة سيّده إذا أوجب السيّدُ عليه طاعته . ولم تُلزمه لأجل سيده فعلا لم يُلزمه إيّاه [سيده][3] . ألا ترى أنّ سيّده لو قال له : « الأولى أن تفعل كذا، ولك أن لا تفعله »، لما ألزمتْه الشّريعة فعْله ؟ والأمر عند المخالف يجري مجرى هذا القول . فينبغي أن لا يجب به على العبد شيء ، ولا يجب على العبد إيصال النّفع إلى سيّده ولا دفع المضارّ عنه ، إلاّ إذا أوجبه عليه سيّده ، ولم يرخّص له في تركه . ألا ترى أنّه لو قال له : « الأولى أن تفعل ذلك ، ويجوز أن لا تفعله » ، لجاز له أن لا يفعله ؟ وكذلك لو علم أنّ غيره يقوم مقامه في دفع المضرّة عنه . وأمّا قول السّائل : « إنّ كون السيّد منتفعا بما أمره به ، دلالة على أنّه قد كره تركه » ، فلا يصحّ. لأنّه ليس يجب إذا انتفع بشيء أن يكره من عبده تركه ، لجواز أن يكون إنما يكره من غير ذلك العبد تركه . وإنما يُعلَم أنه قد كره من ذلك العبد تركه إذا دلّه على ذلك . والأمر عند السّائل ليس بدليل على الايجاب ولا على هذه الكراهة . فلم يلزم العبد ذلك الفعل . فأمّا قول السّائل : « إنّ السيّد لو أمر العبدَ بفعل يخصّ[4] العبد ، لم يجب عليه لمّا لم ينتفع السيّد به » فغير مسلّم أنّه لا يجب عليه ، وغير مسلّم أنّه لا ينتفع السيّد بذلك . لأنه إذا أمر العبدَ بمنفعة أو بدفع مضرّة عن نفسه ، فانّ ذلك يعود بصلاح ماله . فمن هذه الجهة يكون للسيّد فيه منفعة ، أو دفع مضرة .

دليل[5] آخر : قول القائل «افعل» يقتضي إيقاع الفعل . وليس لجواز تركه

---

١) الى هنا حذف س
٢) ق : يختص
٣) زاده س
٤) ق : يختص
٥) من هنا حذف س

لفظة . فيجب المنع من تركه . وإذا لم يجز تركه ، فقد وجب . ولمعترض أن
١/٣٠ أن يعترض / ذلك فيقول : إن لفظة « افعل » ، تقتضي إيقاع الفعل ؛ غير أنّا لا نسلّم أنّه يقتضيه على سبيل الايجاب . وإذا لم نسلّم لكم ذلك ، لم يثبت الوجوب ، إذا لم يدل دليل على جواز الإخلال بالفعل . لأنّه إنما يثبت الوجود إذا فقدنا دليل جواز التّرك ، إذ اثبتت أنّ لفظة « افعل » تقتضي وجوب الفعل ، وفي هذا وقع الخلاف . ولو ثبت ذلك ما احتاج المستدل أن يقول : إنّه ليس لجواز التّرك لفظ . ألا ترى أنّ فقْد دليل التخصيص لا يكفي في العلم شمول العموم ، إلاّ بعد أن يبيّن أنّ لفظ العموم يقتضي الشّمول ؟

دليل آخر : لفظة « افعل » تقتضي قصر المأمور على الفعل وحصره عليه . وذلك يمنع من جواز الإخلال به . ولقائل أن يقول : إن أردتم بقولكم : « إنه يقتضي قصر المأمور على الفعل » ، أنّه يقتضي إيجابه ، ففيه النّزاع . وإن أردتم أنّه بُعث عليه وليس فيه إباحة الإخلال به ، فهو الدّليل المتقدّم .

دليل آخر : لو اقتضى الأمر النّدب ، كان معناه « افعلْ إن شئت » ، وليس في الأمر ذكر هذا الشرط . ولقائل أن يقول : والايجاب غير مذكور في اللفظ ! فلا يجوز أن يقتضيه . فان قيل : إنّ معنى الإيجاب في لفظ الأمر ! قيل لكم : سوى ذلك . وقد تمّ غرضكم . وأيضا فالقائلون بالنّدب لا يقولون : إن المكلّف قد قيل له : « افعل إن شئت » . لأن هذا يقتضي التّخيير . وليست هذه حالة النّدب ، لأن النّدب الأولى أن يفعل . فالمكلّف قد نُدب إلى الفعل وندب إلى أن يشاءه ويريده .

دليل آخر : قول القائل « افعل » ، إمّا أن يقتضي إرادة الفعل ، وإمّا أن يقتضي المنع من الفعل ، أو التوقّف عنه ، أو التخيير بينه وبين الإخلال به على سواء ، أو على أن يكون الأولى أن يفعل . فان[١] خيّر بينه وبين الإخلال به ، أو يقتضي[٢] أن يفعل لا محالة . وقد تقدّم بطلان القول بأنّه يقتضي
٣٠/ب الإرادة . ومن المحال أن يكون قوله « افعل » معناه : لا تفعل ،/ لأنه نقيض

---

١) كذا في الأصل. [لعله فانه]
٢) كذا في الأصل

فائدة اللفظ ؛ أو أن يكون معناه : توقّفْ،لأن قوله افعلْ بعثٌ على الفعل ، فهو نقيض التوقّف . ولا يجوز أن يقتضي التّخيير بين الفعل وتركه على سواء . وعلى أن يكون الأولى أن يفعل . لأنّه ليس للتخيير ذكر في اللفظ ، ولا للإخلال بالفعل ذكر . وإنما اللّفظ يتعلّق بالفعل دون تركه . ولقائل أن يقول : قد أخللتم بقسم آخر ، وهو أن يكون قولنا افعلْ يفيد استدعاء الفعل والبعث عليه . ولا يتعرّض للإخلال به بمنع ولا إباحة . وليس لكم أن تقولوا : « لمّا لم يكن في اللّفظ ذكر للتّخيير ولا للتّرك ، وجب نفي التخيير وإثبات الوجوب »، بأولى من أن تقولوا : « إنّه لمّا لم يكن في اللّفظ ذكر للمنع من الإخلال بالفعل ، وجب نفي الوجوب ، وفي نفيه إثبات النّدب » . فان قلتم : لفظة افعلْ يمنع من الإخلال بالفعل ! قيل لكم : بيّنوا ذلك ، وقد تمّ غرضكم من غير حاجة منكم إلى هذه القسمة .

دليل آخر : أجمع المسلمون على أنّ الله عزّ وجلّ أوجب علينا الصّلاة ، بقوله [١] : « أقيموا الصّلوة » . وأجمعوا على أن ّذلك ليس بمجاز.فلو لم يكن الأمر للوجوب ، بل كان للإدارة أو النّدب، لكان المستعمل له في الوجوب قد أراد به الفعل ، وكره به تركه . وفي ذلك استعماله فيما لم يوضع له. لأن معنى استعمال الأمر في الوجوب هو أنّه كره تركه . ولو أنّ أهل اللّغة اضطرّوا من القائل لغيره : « افعلْ » إلى أنّه قد كره منه ترك الفعل لما سبق إلى أنّه يجوز بالأمر . ولقائل أن يقول : أنا من المسلمين ولا أقول إنّ الله أوجب الصّلاة بقَوله: « أقيمُوا الصّلوة » . وإنّما استعمل ذلك فيما وُضع له وهو إرادة الصلاة . وإنما كره تركها بدليل الوجوب من وعيد ، وغيره . فكيف يمكنكم ادّعاء الاجماع مع خلافي لكم ، مع طائفتي في ذلك ؟ ولا أسلّم قولكم : إنّ أهل اللّغة لو علموا أنّ القائل لغيره « افعلْ » قد كره منه ترك الفعل بالأمر ! منّا نسبوه إلى أنّه مستعمل في غير / ما وُضعت له . ١/٣١

دليل آخر : قول القائل « لا تفعل » يقتضي الامتناع من الفعل لا محالة، ويمنع من فعله . فكان قوله «افعلْ» يقتضي أن يفعل ، ولا يرخّص له في تركه .

---

١) القرآن ٢/٤٣ وغير ذلك مرات عديدة

والمخالف يقول : إنّي لا أستفيد تحريم المنهي عنه من لفظ النّهي إلاّ بتوسط الكراهة ، إمّا لأنّ لفظ النّهي موضوع لها وإمّا لأنّ النّاهي لا ينهي إلاّ عمّا يكره. والحكيم لا يكره من غيره إلاّ القبيح. فان ثبت أن النّاهي ينهي عمّا لا يكره ، لم يدل مجرّد النّهي على تحريم المنهي عنه .

دليل آخر : الإيجاب معقول لأهل اللّغة . وتمسّهم الحاجة إلى العبارة عنه . فلو لم يفده الأمر ، لم يكن له لفظ ! ولقائل أن يقول : وكون الفعل على صفة زائدة على حُسنه ، أو كون الفعل مرارا ، معقول لهم . والحاجة تمسّ إلى العبارة عنه . فلو لم يكن الأمر موضوعا له ، لم يكن له لفظ . فان قالوا : الأمر موضوع لذلك ! قيل : وغير الأمر موضوع للإيجاب . وهو قول القائل: ألزمت ، وأوجبت ، وحتمت .

دليل آخر : الأمر بالشيء نهي عن ضدّه ، والإخلال به . والنهي يقتضي حظر المنهي عنه . فوجب حظر الإخلال بالمأمور به . وفى ذلك وجوب المأمور به . ولقائل أن يقول : ما تريدون بقولكم : « إنّ الأمر بالشيء نهي عن الإخلال به » ؟ فان قالوا : « إنّ صورته صورة المنهي» ، كان الحسّ يشهد بخلاف ذلك . وإن قالوا : « إنّه نهي فى المعنى » ، قيل لهم : ما ذلك المعنى ؟ فان قالوا : هو أن الأمر يقتضي أن يفعل المأمور به لا محالة ! قيل لهم : بيّنوا ذلك . وهو الدّليل الأوّل . وإن قالوا : هو أنّ الأمر بالشيء يقتضي الارادة . والإرادة للشيء كراهة ضدّه . أو لا بدّ من أن تقترن بهـا كراهة الضّدّ إمّا من جهة الصحّة أو من جهة الحكمة . ومن كره أضداد الشيء . فقد ألزم ذلك الشيء! قيل لكم : هذا باطل بالنّوافل . لأنّ الله سبحانه قد أرادها منّا ، ولذلك نكون مطيعين له بفعلها . وليس بكاره / لتركها ٣١/ب وأضدادها . فان قالوا : معنى ذلك أنّ الأمر يقتضي إرادة فعل المأمور به على جهة الإيجاب ! قيل : لا معنى لكون الحيّ مريدا للفعل على جهة الايجاب ، إلاّ أنّه أراده وكره تركه . وقد تقدّم إبطال ذلك . ولو كانت الإرادة تتناول الشيء على جهة الإيجاب لوجب عليكم أن تدلّوا على أنّ الأمر يقتضي هذه الارادة حتى يتمّ دليلكم . ومتى دللتم على ذلك تمّ غرضكم ! قيل : القول إنّ النّهي إذا اقتضى قبح أضداد الشيء ، فقد وجب ذلك الشيء . وإن

قالوا : معنى ذلك أن لفظة الأمر تدعو إلى فعل المأمور به ، وتحظر الإخلال به ! قيل لهم : : بيّنوا ذلك . وقد تمّ غرضكم . ونحن قد بيّنا ذلك من قبل .

دليل آخر : الأمر إذا حُمل على الوجوب ، كان أحوط . والأخذ بالأحوط واجب . ألا ترى أنّا إذا حملناه على الوجوب ، لم يخلُ المأمور به إمّا أن يكون واجباً أو ندبا ؟ فان كان ندبا ، لم يضرّنا فعله بل ينفعنا . وإن كان واجبا ، أمنّا الضّرر بفعله. وإذا حملناه على النّدب ، لم نأمن أن يكون واجباً فنستضرّ تركه . ولقائل أن يقول : أنا قد علمت بدلالة لغوية أنّ الأمر ما وُضع للوجوب ، وعلمت أن الحكيم لا يجوز أن يجرّده عن قرينة ، إلاّ والمأمور به غير واجب . فأنا ، إذا حملتُه على النّدب ، أمنتُ الضّرر . ويقول أيضا : ليس يخلو المستدلّ إمّا أن يكون عالما بأن الأمر وُضع للوجوب ، أو عالما بأنّه وُضع للنّدب والإرادة ، أو عالما بأنّه مشترك بينهما ، أو شاكاً فى موضوعه . فان كان عالماً بالوجوب ، فقد وجب عليه حمله على الوجوب ، لعلمه بأنّه موضوع له . لا لأنّه لا يأمن أن يكون قد عني به الوجوب . وينبغي أن يدلّنا على أنّه موضوع للوجوب . وإن كان عالما بأنّه للنّدب ، فهو آمن إذا تجرّد أن يكون الحكيم قد عني به الوجوب . وإن كان عالماً بأنّه مشترك بين الوجوب والندب ، / فليس ذلك من قولهم . ويلزمهم ، إن كان كذلك ، أن يجعلوا المكلّف مخيّرا بين حمْله إياه على الوجوب ، أو على النّدب ، كما يقوله بعض النّاس فى الاسم المشترك. أو يقول : إنّ الحكيم ، للخليّة من قرينة ، كما يقوله آخرون فى الاسم المشترك. وإن كان شاكّا فى موضوع الأمر ، فالاحتياط يقتضيه أن يفحص عن موضوعه حتى إذا عرفه ، حمل خطاب الحكيم عليه . ويكون آمنا من الضّرر. على أن كلا منا إنما هو فى موضوع الأمر ما هو فى اللّغة ، وإيجابُ حمْله على الوجوب لأجل الإحتياط لا يدلّ على أنّه موضوع له فى اللّغة ؟ على أن من حمل المأمور به على الوجوب عدولا عن الاحتياط من وجوه . لأنّه لا يأمن ، إذا اعتقد وجوبه ، أن يكون ندبا ، فيكون اعتقاد وجوبه جهلا ، وتكون نيّة الوجوب قبيحة وكراهته لأضداده قبيحة . وأمّا وجوب إعادة الصّلوات الخمس إذا ترك الإنسان واحدة منها لا يدري ما هي؟ فلانّ الواجب غير متميّز من غيره . وليس كذلك موضوع الأمر . لأنّه يمكن أن يعرف ما موضوعه ؟ و يعلم

١/٣٢

أن الحكيم يجب فى حكمته أن يعيّنه دون غيره . وعلى أن العلم على اليقين غير مستمرّ وجوبه. ألا ترى أنّ من يعتاد السهو فى صلاته إذا سَهَا ، فاليقين أن يعيد صلاته . وليس اليقين أن يبني على الأقلّ ولا أن يتحرّى. ومع ذلك لم تجب عليه الإعادة . وربما حقّقوا شبهتهم بما روي عن النّبيّ صلى الله عليه وسلّم أنّه قال : « دَع مَا يريبُك إلى مَا لا يريبك » . والجواب أن المخالف يقول : إذا حملتُ الأمر على النّدب ، فقد عدلتُ عمّا يريبني إلى الثقة واليقين ، ولا ريب في ذلك .

دليل آخر : الوجوب أعمّ فوائد الأمر ، لأنّه يدخل تحته الحَسَن والمندوب إليه . واللّفظ يجب حمله على أتمّ فوائده ! ولقائل أن يقول : ولِمَ يجب حمله على أتمّ فوائده ؟ فان قَالوا : « لمكان الاحتياط » ، كان الكلام عليهم مَا
٣٢/ب تقدّم . وإن قالوا : «ذلك / قياساً على العموم » ، قيل لهم : ومَا العلّة الجامعة بينهما ؟ ويقال لهم : إنّ العموم إنما حُمل على الاستغراق ليس لأنّه أعمّ فوائده ، لكن لعلمنا بأنّه موضوع للاستغراق فقط ، فينبغي أن تبيّنوا أنّ موضوع الأمر للوجوب ، حتى يتمّ لكم غرضكم . على أن النّدب على التحقيق ليس بداخل تحت الوجوب ، لأنّ المندوب إليه هو الذي يستحقّ المدح بفعله ، ولا يستحقّ الذّمّ بالاخلال به . وليس يجمع كلا الأمرين للواجب[١] .

وقد استدل من جهة الشرع على أنّ أوامر الله سبحانه وأوامر نبيّه صلى الله عليه على الوجوب بوجوه منها قول الله سبحانه[٢] : « فليَحْذَرْ الذين يُخالِفُونَ عنْ أمره ...» الآية. فحذّر من مخالفة أمر نَبِيِّه صلى الله عليه ، وتوعّد عليه . ومخالفة أَمرِهِ هو الإخلال بما أمر به ، فوجب كون الإخلال بما أمر به محظوراً. وهذا هو وجوب فعل ما أمر به . فاذا ثبت ذلك في أوامر النبيّ صلى الله عليه ، وجب مثله فى أوامر الله سبحانه . لأنّ كُلّ من قال : إنّ الشّرع قد دلّ على أنّ أوامر النبيّ صلى الله عليه على الوجوب ، قـال : إنّ أوامر الله سبحانه على الوجوب . وإنما قلنا : إنّه عزّ وجلّ حذّر من مخالفة أمر النبيّ

١) الى هنا حذف س
٢) القرآن ٢٤/ ٦٣

صلى الله عليه ، لأنّهقال[١] : « لاَ تَجعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُم كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعضاً... » فحثّ بذلك عَلَى الرّجوع إلى أقواله . ثمّ عقّب ذلك بقوله[٢] : «...فَلْيَحْذَرْ الذِينَ يُخَالِفُونَ عَن أمْرِهِ ...»فعلمنا أنّه بعث بذلك على التزام مَا كان دعا إليه من الرّجوع إلى أمر النّبيّ صلى الله عليه . فلو ثبت أنّ « الهاء » فى « أمره » راجعة إلى اسم الله ، لدلّ على وجوب الرجوع إلى أوامر الله سبحانه . وفى ذلك وجوب مأمورها . وثبت مثله فى أوامر النبيّ صلى الله عليه وسلّم . لأنّ أحداً ما فرّق بينهما . وإنّما قلنا : إن مخالفة أمره هو الإخلال بمأموره ، لأنّ المخالفة ضدّ الموافقة . وموافقة القول هو فعل مَا يطابقه . ومعلوم أنّ / موافقة قول القائل لغيره « افعل » هو أن ٣٣ / ١ يفعل . فيجب أن تكون مخالفته هو أن لا يفعل . إن قيل : مخالفة القول هو الإقدام على ما يحظره القول ويمنع منه . فيجب أن تبيّنوا أنّ الإخلال بالمأمور به يحظره القول ، حتى يدخل فى الآية . وإذا بيّنتم ذلك ، فقد تمّ غرضكم من أنّ الأمر يقتضي الوجوب ! قيل : ليس نحتاج فى أن نعلم أنّ الإخلال بالمأمور به مخالفة الأمر[٣] إلى ما ذكرتم . بل يمكننا أن نعلم ذلك بما قلناه من أن المخالفة ضدّ الموافقة ، وموافقة الأمر هو فعل المأمور به . وإذا كان كذلك لم نكن قد بينّا الدّلالة على موضع الخلاف. إن قيل: مخالفة الأمر هو الرّدّ على فاعله ، واتّهامه فى القول ؛ وموافقته هو[٤] الثّقة به، وترك الرّدّ عليه ! قيل : موافقة القول هو الإقدام على مطابقته ، ومخالفته هو ترك مطابقته . والرّدّ على النبي صلى الله عليه وآله ، وترك الثّقة به هو مخالفة ، للدليل الموجب لاعتقاد الثّقة به . وليس هو مخالفة للأمر ، لأنّ الأمر لا يدلّ على أنّه غير متّهم فى أقواله بل العلم بذلك يسبق الاستدلال بأمره . وكذلك الثقة به هو[٥] موافقة دليل الثقة به ، لا الأمر بالفعل . إن[٦] قيل: لو كان الإخلال

١) القرآن ٢٤ /٦٣
٢) القرآن ٢٤ /٦٣
٣) س : للامر
٤) كذا في الاصول
٥) كذا في الاصول
٦) من هنا حذف س

بالمأمور به مخالفة للأمر ، لكنّنا إذا لم نفعل النّوافل المأمور بها مخالفين لأمر الله . وفى ذلك كوننا مخالفين لله سبحانه إذا أخللنا بالنّافلة ! قيل : إنما لم نكن مخالفين للامر[١] بالنافلة ، لأنّ الأمر بالنّافلة فى تعذّر قول النبيّ صلّى الله عليه : « الأولى أن تفعلوا[٢] كذا وكذا ، ويجوز أن لا تفعلوه » . وهذه زيادات لا ينبئ عنها قولُه « افعل » . وهو صريح الأمر . وإذا كان كذلك ، لم نكن مخالفين للامر بالنّوافل لأنّ فى مضمونها جواز التّرك . فان قيل : فيجب أن تعلموا أنّ أمر النبيّ صلى الله عليه ليس فى هذا التقدير ، حتى تعلموا أنّ الإخلال بالمأمور به مخالفة له . / وإذا علمتم ذلك ، فقد علمتم أنّ صيغة ٣٣/ب الأمر تقتضي الوجوب ، قبل الاستدلال بهذه الآية ! قيل : نحن نعلم ذلك لعلمنا أنّ قول القائل « افعل » يقتضي إيقاع الفعل ، وأنّه لا دليل فى صريحه يدلّ على أنّه فى تقدير قول[٣] القائل : « الأولى أن تفعل ويجوز أن لا تفعل » . وليس يجب إذا علمنا ذلك أن نعلم أنّه على الوجوب . لأنّه لا يجب أن يكون على الوجوب ، إذا لم يكن فى صريحه ما يدل على التخيير ونفي الوجوب ، إلاّ بعدأن يثبت أن صريحه يدلّ على الوجوب ، على ما ذكرناه من قبل . فان قيل : قد علمنا أنّ من قال : إنّ ظاهر الأمر للنّدب ، لا يلزمه الوعيد . فعلمنا أنّ قوله[٤] : «فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ » ، المرادُ به الرّدّ على النبيّ صلى الله عليه ! والجواب : أنّ الله سبحانه إنما حذّر من لحوق العذاب ممن خالف أمر النّبي صلى الله عليه وسلّم . وليس فى ذلك تحقّق لنزول العذاب . وإذا كان كذلك ، كان[٥] مَن حَمَل أمر النبيّ صلى الله عليه على النّدب مخطئا ، لأنّ ذلك ليس من مسائل الاجتهاد . وكل ما كان خطأ فانه يجوز أن يكون كثيرا . وكلّما جاز أن يكون كثيرا ، لم يؤمَن لحوق العذاب بفاعله . فثبت التحذير فى ترك المأمور به . ولو كان ذلك من مسائل الاجتهاد ،

---

١) ق : الأمر

٢) ق : لا تفعلوا . (لعله كما أثبتناه)

٣) ق : قبول

٤) القرآن ٢٤ /٦٣

٥) ق : وكان . (؟ لكان)

لَلَحِقَ ذلك الوعيدُ مَن خالف أمر النبيّ صلى الله عليه إذا لم يعتقد أنّه على النّدب وفى ذلك بوجه الوعيد[١] .

دليل آخر : وهو قول الله عزّ وجلّ[٢] : « وَإِذَا قِيلَ لَهُم ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ » فذمّهم عَلَى أنّهُم[٣] تركوا مَا قيل لهم « افعلوه ». ولو كان الأمر يفيد النّدب ، لم يذمهم على ترك المأمور به . كما أنّه لا يجوز أن نقول إذا قيل لهم : « الأولى أن تفعلوه ، ومرخّص لكم فى تركه » لم نذمهم على التّرك . وقوله عزّ وجلّ[٤] : « وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ » . كلام مبتدأ ، لا يمنع من كونه عزّ وجلّ ذاماً لهم لأجل تركهم فعْل ما قال لهم « افعلوه » .

دليل آخر : قول الله[٥] سبحانه لإبليس : « مَا مَنَعَكَ أن تَسْجُدَ إذ أمَرْتُكَ ؟ » لَيسَ باستفهام لكنه / خارج مخرج الذّمّ والاستبطاء لإبليس ، ١/٣٤ وأنّه لا عذر له ولا رخصة فى إخلاله بالسّجود مع أمره به . هذا هو المفهوم من قول السيّد لعبده : « ما منعك من دخول الدّار إذا أمرتك ؟ » متى لم يكن السيّد مستفهما . فلو لم يكن الأمر على الوجوب ، لم يذمه ولا استبطأه . ولكان لإبليس أن يقول : « الذي سوّغ لي ترك السّجود إنّك لم تلزمنيه ، بل رخّصت لي فى تركه » .[٦] إن قيل : لعلّه أمره بلغة أخرى[٧] ، والأمر فيها موضوع للوجوب لا فى لغة العرب ! قيل : الظاهر يقتضي أنّه ذمّه لأنّه أمره أمرا مطلقا ، فلم يفعل . لا لأنّه أمره أمرًا مخصوصاً فى لغة مخصوصة . على أنّ طريقة من قال أن الأمر على النّدب هو أنّه يفيد الإرادة لا غير ، والإرادة لا تفيد الوجوب . وهذه الطريقة لا تختلف فيها اللغات .

دليل آخر : وهو قوله سبحانه[٨] : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إذا

---

١) الى هنا حذف س
٢) القرآن ٧٧/٤٨
٣) س : أن
٤) القرآن ٧٧/١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ؛ ٨٣/١٠
٥) القرآن ٣٨/٧٥
٦) من هنا حذف س
٧) ح : غير لغة العرب
٨) القرآن ٣٣/٣٦

قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أمرًا أن تَكُونَ لَهُم الخِيرَةُ من أمرهم » . والقضاء قد يكون بمعنى الفعل . وحقيقة الأمر للقول . فكأنّه قال : إذا فعل النبيّ صلى الله عليه أمرا ، فليس لأحد أن يتخيّر فيه . وفى ذلك وجوب المصير إليه . وقد قيل : إنّ سبب نزول هذه الآية أنّ النّبيّ صلى الله عليه أمر قوما أن يزوّجوا زيد بن حارثة ، فأبوا . فأنزل الله سبحانه هذه الآية . ولقائل أن يقول : إن حقيقة الأمر ، وإن كان فى القول ، فإنّه إذا قرن بالقضاء فقيل « قضى فلان أمرا » ، جرى مجرى أن يقول : « فعَل فلان شيئا ». سيّما وقد قلنا فيما تقدّم : إنّ الأمر إذا أطلِق كان حقيقة فى الشيء ، وفى القول ، وفى الشأن ؛ وإنما يتخصَّصُ بحسب القرائن . وهذه القرينة تدلّ على أنّ المراد به الشيء . فيكون المراد بذلك إذا ألزم شيئاً لأنّ القضاء يكون بمعنى الإلزام . ولا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه قد كان ألزم أن يزوّج زيد بن حارثة بلفظ من ألفاظ الإلزام ، إن ثبت أنّ قصّة / زيد هي سبب ٣٤/ب نزول الآية .

دليل آخر : قوله تعالى[1] : « فَلا وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بَينَهُمْ ثمَّ لاَ يَجِدُوا فى أنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيتَ ...» الآية . فأوجبَ التّسليمَ لما قضاه . والقضاء هو الأمر . ولقائل أن يقول : إنّ القضاء هو الإلزام ها هنا . وعلى أنّ المراد بقوله «ثمّ لا يجدوا فى أنفُسِهِم حَرَجاً ممّا قَضَيتَ» المراد به السّخط وترك الرّضا . ولهذا قال[2] : «...وَيُسلِّموا تَسليماً» . فان قالوا: لو كان القضاء بمعنى الإلزام، لما قيل : إن الله سبحانه قد قضى الطّاعات كُلّها . لأنّ النّوافل ما ألزمها ! قيل : ولو كان القضاء بمعنى الأمر ، والأمر على الوجوب ، لما قيل: إن الله قد قضى الطّاعات كلّها . على أنّ المراد بقولنا « إنّ الله قضى النّوافل » أنّه أخبر عنها . وذلك يعمّ الطّاعات كُلّها : النّوافل وغيرها .

دليل آخر : وهو قوله سبحانه[3] : « أَطيعُوا اللهَ وَأطيعُوا الرَّسُولَ ...»

---

١) القرآن ٤/ ٦٥
٢) القرآن ٤/ ٦٥
٣) القرآن ٢٤/ ٥٤ (وأيضا ٤/ ٥٩ ، ٥/ ٩٢ ، ٤٧/ ٣٣ ، ٦٤/ ١٢)

وهذا لا يدلّ لأنّه أمر. وفيه الخلاف. وادّعاؤهم الإجماع بأنّ « طاعة النبيّ صلى الله عليه واجبة»،لا يسلّمها الخصم . لأنّ النّوافل طاعة للنّبيّ صلّى الله عليه . وليست بواجبة . وقوله تعالى[١] : « ... فَإِنْ تَوَلَّوْا فإنَّما عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَا حُمِّلْتُم... » لو رَجع إلى صدر الكلام لم يصح التعلّق به لأنّ التولّي ليس هو ترك المأمور به . لأنّه لا يوصَف بذلك تارك النّوافل . وقوله من بعد[٢] : «...وَإِنْ تُطيعُوه تَهتَدُوا » ، لا يَدُلّ عَلَى وجوب الطّاعة . لأنّ الاهتداء قد يكون بفعل النّافلة . إذ فاعلها مهتد إلى رشده وصلاحه.وقوله[٣] : « وَمَن يَعصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَد ضَلَّ ضَلالاً بَعيداً» ، إنما يَصحّ التّعَلّقُ به في وجوب أوامر النّبيّ صلّى الله عليه ، لو ثبت أنّ من لم يفعل مأمورها عاص للنّبيّ صلّى الله عليه . وقوله تعالى[٤] : « قُل للمُخَلَّفِينَ منَ الأعراب ستُدعَونَ إلى قَومٍ أُولي بَأسٍ شَديد تُقَاتِلُونَهُمْ أو يُسْلِمُونَ » ، الآية ، لا يدلّ ، لأنّ وجوب / الاستجابة إلى الجهاد معلوم، ١/٣٥
بما تَقدّم . وقوله تعالى[٥] : « ... وإنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيتُم من قَبلُ يُعَذِّبْكُم ... » يَدُلُّ عَلَى أنّ المراد بالتّوَلّي ها هنا ،العدول عن الطّاعة على وجه العناد . لأنّهم هكذا تولّوا من قبل .

دليل آخر : وهو ما روي أن رجلاً قال: يا رَسول الله،أحَجّتنا هذه لعامنا، أم للابد . فقال : « بل لعامكم فقط[٦] ولو قلتُ : نعم ، لوجبتْ». فأخبرها أن وجوبها متعلّق بقوله . ولقائل أن يقول : إنّ قوله « نعم » ليس بأمر ، فيدلّ على ما ذكرتم . والمراد بذلك : لو قلت « نعم هي للابد[٧] » لوجبتْ عليكم في كلّ عام،ويكون الموجب لذلك إخبار الله تعالى عن وجوبها، لقوله تعالى[٨] :

---

١) القرآن ٢٤/ ٥٤
٢) القرآن ٢٤/ ٥٤
٣) القرآن ٣٣/ ٣٦
٤) القرآن ٤٨/ ١٦
٥) القرآن ٤٨/ ١٦
٦) في الأصل : « بل للأبد » [وقد سها الكاتب ، فراجع الحاشية التالية]
٧) في الأصل : هي لعامكم فقط [وقد سها الكاتب ، فراجع الحاشية السالفة] .
٨) القرآن ٣/ ٩٧

« وِلله عَلَى النَّاسِ حِجّ البَيت ». وَذَلكَ أنّ وجوبَ الحجّ قد كان استقرّ ، ولم يعلم السَّائل أنّ تلك الحجّة مسقطة ، للوجوب الثابت بالآية، بل جوّز أن لا يسقطه إلاّ فى تلك السّنة . فقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم : « لو قلتُ نعم » معناه : لو قلت أنّه يسقط الفرض فى تلك السّنة فقط ، لوجبتْ. لأنّه كان يكون ذلك بيانا لكون الواجب الثّابت بالآية ثابتا فى كلّ سنة .

دليل آخر : وهو ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم ، أنّه قال : « لولا أن أشقّ عَلَى أمَّتي لأمَرتُهُم بالسّواك عند كلّ صلاة » . ولو كان الأمر بالشّيء لا يقتضي إلاّ كونه ندبا ، لم يكن فى هذا الكلام فائدة . لأنّ السواك قد كان ندبا قبل هذا الكلام . ولقائل [أن] يقول : إنّ هذا الوجه أمارة على أنّه أراد : « لأمرتُهم على وجه يقتضي الوجوب » . وليس يمتنع أن يقتضي الأمر الوجوبَ بدلالة[1] .

دليل آخر: روي أنّ النّبيّ صَلّى الله عليه دعا أبا سعيد الخُدري. فلم يجبه ، لأنّه كان فى الصّلاة . فقال : ما منعك أن تستجيب؟ وقد سمعتَ قول الله سبحانه[2] : « يَأَيّهَا الذينَ ءامَنُوا استَجيبُوا لله وَللرَّسُول ... » الآية . فلامه على ترك الاستجابة مع أنّ الله سبحانه أمرَ بها . فدلّ عَلى أنّ
٣٥/ب الأمر عَلَى الوجوب . فان قيل : إنّ النّبيّ صَلَّى اللهُ عليه / لم يلُمه ، ولكنّه أراد أن يبيّن أنّه لا يقبح الاستجابة للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم إذا دعاه وهو يصلّي؛ وأنّ دعاء النبي صلى الله عليه مخالف لدعـــاء غيره ! والجواب: أن ظاهر الكلام يقتضي اللّوم. وهو فى معنى الإخبار عن نفى العذر . وذلك لا يكون إلاّ والأمر على الوجوب .

دليل[3] آخر : وقد استدلّ على ذلك بالإجماع من وجوه ﴿منها﴾ أنّ الأمّة اتّفقت على وجوب طاعة الله ورسوله . وامتثالُ أوامرهما طاعة لهما . فكان واجبا. ولقائل أن يقول : المراد بطاعة الله وطاعة رسوله التصديق لهما . وامتثال ما أوجبا ،

---

١) الى هنا حذف س
٢) القرآن ٨/٢٤
٣) من هنا حذف س

دون ما لم يوجباه، من النّوافل. وما ثبت من كون النّوافل مأمور بها ، وفاعلها يكون مطيعا ، ولا يجب عليه ، لا يدلّ على أنّ المراد بوجوب طاعة الله ورسوله ما ذكرناه .﴿ومنها﴾ أن المسلمين كانوا يرجعون إلى كتاب الله وسنّة رسوله فى الأحكام . ولم يسئلوا النبيّ صلّى الله عليه عن بعض أوامره ، ما الذي عناه به ؟ وقد أجيب عن ذلك بأنّهم إنما رجعوا إليهما لأنّ الأحكام تثبت بالإيجاب، وبالنّدب . والوجوب يثبت بغير الأمر ، ممّا هو فى الكتابَ والسنّة . نحو الزّجر ، والتّهديد ، والوعيد ، والخبر عن الوجوب . ولهذا فهموا وجوب الصلاة من قول الله سبحانه[١] : « إنّ الصلوةَ كَانَتْ عَلَى المُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً » . ولفظة « على» تَقتضي الوجوب . وقوله[٢] : « وَلِلهِ عَلَى النَاسِ حِجّ البَيْتِ مَن اسْتَطَاعَ إلَيْه سبيلاً »، يَدُلّ على وجوب الحجّ . وقوله[٣] : «... وَالذينَ يَكنِزُونَ الذّهَبَ وَالفِضّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا ...» . الآية، يدلّ عَلى وجوب الزّكاة[٤] ، ﴿ومنها﴾ أن أبا بكر الصدّيق رضوان الله عليه استدلّ على وجوب الزّكاة على أهل الرّدّة بقوله[٥] : « وءاتُوا الزّكاة... » ولم ينكر عليه أحد فى هذا الاستدلال . وقد أجيب عن ذلك بأن القوم لم ينكروا وجوبها ، وإنما أنكروا استدامة وجوبها عليهم . والأمر بالزّكاة لا يدلّ على الاستمرار. فعلمنا / أنّه لم يتعلّق بالأمر ، وإنّه إنما احتجّ باقتران الزكاة إلى الصلاة، وكون الصلاة مستمرّا وجوبها .﴿ومنها﴾ أنّ الصحابة كانت حين تسمع الأمر من الكتاب والسنّة ، تحمله على الوجوب . فدلّ على أنّها كانت تحمل الأوامر على الوجوب، كما دلّ رجوعها إلى أخبار الآحاد فى الأحكام، على أنّها اعتقدتْ كونها حجّة. ألا ترى إلى إيجابها أخذ الجزية من المجوس، برواية عبد الرحمان: « سُنّوا بهم سنّة أهل الكتاب » ؛ وإيجابهم غَسل الإناء من ولوغ الكلب بقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم : « فليغسله سبعا » ؛ وأوجبوا

١/٣٦

١) القرآن ٤ /١٠٣
٢) القرآن ٣ /٩٧
٣) القرآن ٩ /٣٤
٤) الى هنا حذف س
٥) القرآن ٢ /٤٣ وغير ذلك مرات عديدة

إعادة الصلاة عند ذكرها لقول النبيّ صلّى الله عليه : « فليصلّها إذا ذكرها »، إلى غير ذلك ؟ وقد أُجيبوا عن ذلك بأنّهم إنما صاروا إلى شيء سوى الأمر فى وجوب هذه العبادات . لأنّهم كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الأوامر ، فإنّهم لم يعتقدوه عند غيرها . نحو قول الله سبحانه(١) : «وأَشْهِدُوا إذَا تَبَايَعتُم»، « فَكَاتِبُوهُمْ إن عَلِمتُمْ فيهمْ خَيراً (٢) »، «فَانكحوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاء(٣) »، « وَإذَا حَلَلْتُمْ فَاصطَادُوا(٤) »، إلى غير ذلك . وليس لأحد أن يقول : إنما لم يعتقدوا الوجوب عند هذه الأوامر لدليل ، بأولى من أن تقولوا : إنما قالوا بالوجوب عند تلك(٥) الأوامر لدليل ، لا لظاهر الأمر .

واحتجّ(٦) أصحابنا ، القائلون بأنّ الأمر لا يقتضي الوجوب ، بما هذا معناه : لو اقتضى الأمر الوجوب لاقتضائه إمّا بلفظه ، أو بفائدته التى هي الإرادة ، أو بشرطه الذي هو الرّتبة . وليس شيء من ذلك يقتضي الوجوب . فالأمر إذاً لا يقتضي الوجوب ، لكن الإرادة تقتضي الندب على بعض الوجوه . فصحّ أن الأمر يقتضي النّدب .

واستدلّوا على أنّ صيغة الأمر لا تقتضي الوجوب بأنّ الوجوب ليس فى لفظها ، وبأنّ صيغتها إنما تفيد الإرادة فقط . واستدلّوا على ذلك بوجوه
٣٦/ب ﴿منها﴾ أنّه لا فرق بين قول القائل « افعل » وبين قوله: / « أريد منك أن تفعل » . يفهم أهل اللّغة من أحدهما ما يفهمونه من الآخر . ويستعمل أحدهما مكان الآخر . فجرى مجرى إدراك البصر ورؤية البصر ، فى أنّ المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الآخر . فلمّا أفاد قولنا : « أريد منك أن تفعل » الإرادة فقط ، دون كراهة ضدّ الفعل ، ودون إيجاب الفعل ، وجب مثله فى قولنا « افعل ». ﴿ومنها﴾ أنّ أهل اللّغة قالوا : إنّ قول القائل لغيره « افعل» يكون « أمرًا » إذا كان فوقَ المقول له فى الرّتبة ؛ و« سؤالا » إذا كان دونه فى الرّتبة .

---

١) القرآن ٢/ ٢٨٢
٢) القرآن ٢٤/ ٣٣
٣) القرآن ٤/ ٣
٤) القرآن ٥/ ٢
٥) س : « عند تلك » ؛ ق : « لاجل ترك »
٦) من هنا حذف س

فلم يفرّقوا بينهما إلاّ بالرّتبة . ومعلوم أن السؤال لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول ، ولا كراهة ضدّ ما سأله فعله . وإنما يقتضي الإرادة فقط . فوجب فى الأمر مثل ذلك . إذ لو اقتضى الوجوب أو كراهة ضدّ المأمور، لانفصل من السؤال بشيء زائد على الرّتبة .﴿ومنها﴾أنّ الأمر ضدّ النّهي . ولا معنى لكونه ضدّاً له إلاّ أنّ فائدته،ضدّ فائدته . وفائدة النّهي كراهة النّاهي المنهي عنه ، لا غير . فكان فائدة الأمر إرادة المأمور به ، لا غير ، لأنّها ضدّ الكراهة .﴿ومنها﴾أنّ الأمر يفيد أن الآمر مريدٌ للفعل . وما زاد على الإرادة ، لا دليل يدلّ على اقتضاء الأمر له . فلم يجز أن يقتضيه . فصحّ أنّه يقتضي الإرادة فقط.﴿ومنها﴾أنّ صيغة الأمر يجوز استعمالها فى التّهديد والإباحة . وإنما يتميّز منهما بالإرادة . فهي كافية فى ثبوت حقيقة الأمر . فلا افتقار بها إلى شيء من كراهة ضدّ المأمور به ومن غيرها . ولو لم يتميّز الأمر من غيره إلاّ بالكراهة لضدّ المأمور به ، لكان الأمر بالنّوافل ليس بأمر على الحقيقة . لأنّ الله تعالى ما كره أضدادها . وقد أجمع المسلمون على أنّ الله سبحانه قد أمر بالنّوافل وإنما[1] مطيعون له بفعلها.﴿ومنها﴾أن قول القائل لغيره « افعل» ، هو طلب للفعل ، واستدعاء له . فيجب أن يثبت معه / من أحوال القائل مـّا 1/37 يطابقه ، ليكون مستعملا فى موضوعه . والذي يطابق طلب الفعل بالقول ، إرادته . ومـّا عدا ذلك لا حاجة بالمأمور إليه من كراهة وغيرها .

قالوا : فثبت أن صيغة الأمر لا تفيد إلاّ الإرادة . وليس يخلو إمـّا أن تفيد إرادة مطلقة متعلّقة بحدوث الفعل المأمور به ، أو إرادة على طريق الوجوب ، أو إرادة فعله لا محالة . وليسَ يجوز أن تفيد إرادة فعله لا محالة ، لأنّ المعقول من قولنا : « إنّ الإنسان يريد أن يفعل غيره الفعل لا محالة» ، هو أنّه يريد فعله ويكره تركه . وقد بيـّنـّا أنّ الأمر لا يقتضي كراهة الترك . ولو عقل من إرادة الفعل لا محالة غير ما ذكرناه . لم يكن الأمر يقتضيها ، لما ذكرناه من الأدلـّة .وأمـّا إرادة الفعل على طريق الوجوب ، فإن عني بها أنـّها إرادة الفعل لا محالة ، فقد أفسدناه . وإن عني بها إرادة فعل المأمور به وإرادة أن ينوي المأمورُ الوجوبَ ، فذلك باطل . لأنـّه لا دليل فى الأمر على فعل هذه البتـّة .

[1] كذا في الأصل . (لعله : وإنهم)

واستدلّوا على أنّ الإرادة المطلقة لا تقتضي الوجوب بأنّ الإنسان قد يريد الواجب ، والنّدب ، والمباح ، والقبيح . والله عزّ وجلّ إنما يريد من المكلّفين فى دار التكليف ما كان له صفة زائدة على حُسنه . لأنّ إرادة القبيح يستحيل عليه ، لأنّها قبيحة . وإرادة المباح من المكلّفين لا فائدة فيها ، لأنّه لا يترجّح وجود المباح على عدمه فى استحقاق ثواب ومدح . فلم يكن فى إرادته فائدة فى دار التكليف . وأمّا إرادة ما له صفة زائدة على حسنه ، فيحسن من الحكيم . لأنّ ماله صفة زائدة على حسنه ، إمّا أن يكون ندبا أو واجبا . وإرادة كلّ واحد منهما يحسن من الحكيم . فاذا حسن ذلك، كان[١] الواجب ينفصل من النّدب باستحقاق الذّمّ على الإخلال به . وهذه زيادة ٣٧/ب لا يقتضيها حكم الأصل فى كثير من الأفعال ، لم يجز إثباتها إلاّ لدليل زائد./ فمتى لم يحصل دليل زائد ، وجب نفيها . كما أنّه لمّا لم يثبت دليل يقتضي وجوب صلاة زائدة ، وجب نفيها .

قالوا : والرّتبة أيضا لا تقتضي الوجوب . لأنّ العالي الرّتبة قد يأمر بالنّدب ، كما أنّه قد يأمر بالواجب . فلم تكن الرّتبة مقتضيّة للوجوب .

والجواب : أمّا قولهم أولا : «إنّه ليس فى صيغة الأمر ذكر للوجوب » ، فانّه يقال لهم : وليس فى صيغة [الأمر[٢]] ذكر للإرادة ، ولا لكون الفعل مندوبا . وأيضا : فانّه لا يمتنع أن لا يكون ذكر الوجوب الذي هو قولك : « أوجبتُ » فى صريحه ، ويكون هو لفظ آخر من ألفاظ الوجوب، وذلك أنّه يقتضي إيجاب[٣] الفعل لا محالة، على ما بيّنّاه . كما أن قول القائل لغيره : « افعل لا محالة »، وقوله : « ألزمتُك الفعل » يقتضي الوجوب ، وإن لم يكن ذكر الوجوب فى صريحها . وأمّا قولهم : « إنّه لا فرق بين قول القائل لغيره : افعل ، وبين قوله لغيره : أريد منك أن تفعل » ، فانّه يقال لهم : أتعنون أنّه لا فرق بينهما؟ فى أن كل واحد منهما موضوع للإرادة ، كما وضع قولنا « سواد » للسّواد . أو تعنون أنّه وُضع لشىء آخر ، والإرادة تفهم تبعا له ؟ فان قالوا

---

١) ق : وكان
٢) بياض فى الأصل
٣) ق : ايجاد

بهذا الثانى ، — وربما فسّروا كلامهم به ، — قيل لهم : فقد أقررتم أنّ قولنا « افعلْ » موضوع لشيء غير الإرادة . فبيِّنوا أنّه غير الواجب ، حتى يتمّ دليلكم . وإن أردتم الأوّل ، لم نسلّمه لكم . فان استدللتم عليه بما ذكرتموه ، قيل لكم : لا نسلّم أنّه لا فرق بين قول القائل لغيره « افعل » ، وبين قوله « أريد منك أن تفعل » . بل بينهما فرق . وهو أنّ قوله « افعل » يفيد أن يفعل لا محالة ، ويفيد الإرادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل . ولا يجوز أن يبعث إلاّ على فعْل ماله فيه غرض . ولو عزلنا هذا عن أنفسنا ، لم نعلم أنّه مريد للفعل . وليس كذلك قوله « أريد منك أن تفعل ». لأنّ ذلك صريح فى الإخبار / عن كونه مريدا ، وليس بصريح فى استدعاء ٣٨ / ١
الفعل ، فضلا عن أن يكون مستدعيا له لا محالة . وأمّا قولهم : « إنّه لا فرق بين السؤال وبين الأمر ، إلا بالرّتبة » ، فالجواب عنه أنّه لا فرق بين الأمر والسؤال فى اقتضائهما للفعل لا محالة . ألا ترى أن الواحد منّا إذا قال : « اللّهم اغفر لي » ، أو قال للامير : « اخلع عليّ » فإنّه يجد من نفسه أنّه يطلب وقوع ذلك لا محالة ، وأن لا يقع الإخلال به ؟ وإن أورد ذلك على طريق التضرّع ، وعلِم أن إيصال الخلعة إليه تفضّل ، لا يستحقّ بالاخلال به الذّمّ ، فكأنّه يقول : أنا أعلم أن ذلك تفضّل ، ولكنّي أطلب أن يفعل بي لا محالة . ألا ترى أن السّائل قد يصرّح بذلك ؟ فيقول : « اخلع عليّ أيّها الأمير . ولا تُخلّ بالتفضّل عليّ بالخلعة » .

فان قيل : فاذا كان قول السّائل للمسؤول « افعل » هو طلب للفعل لا محالة ، وكان السّائل بذلك طالبا للفعل لا محالة ، فقد أراد الفعل لا محالة . وإلاّ لم يكن مستعملا للّفظة فيما وُضعت له . وقولنا : « أراد الفعل لا محالة » يفيد أنّه أراده ، وكره ضدّه وتركه . وفى ذلك كونه كارها للحَسَن ، لأنّه قد يكون ضدّ ما سأله حَسنا . وكراهة الحَسَن قبيحة ! قيل : قد بيّنّا أنّ الإنسان إذا سأل غيره شيئا ، فقد طلَب أن يفعله لا محالة . ويجري مجرى أن يقول : « أعطني مالا . ولا تخلّ بذلك . » وقد يصرّح السّائل بذلك . ولا شبهة فى أنّ ذلك طلب للفعل لا محالة . والسّائل بهذا الكلام طالب للفعل لا محالة . أفتقولون : إن من قال ذلك يكره ضدّ ما سأل ؟ فان قالوا : « لا » ، مع أنّه

طالب أن يفعل المسؤولُ الفعلَ لا محالة ، قلنا : مثله فى السؤال إذا تجرّد عن نهي. وإن قالوا : « هو كاره لضدّ ما سأله ، وكراهة الحسن قبيحة » ، كانوا قد التزموا ما عابوه . وإن قالوا : « لا يمتنع حُسن كراهة الحسن » . قلنا : مثله فى السؤال . ويقال لهم : كراهة الحسن قبيحة إذا كانت كراهة له لأنه حَسن . / فأمّا إذا كانت كراهة له،لأنّ فيه مضرّة أو فوت منفعة ، فلا . ألا ترى أنّ الإنسان يقول : « خرج زيد من عندي آخر النّهار وإنّي لكاره لذلك ، لما لي فى كونه عندي من الأنس » ، ولا يلومه أحد على ذلك ؟ ولو قال : « أردت أن يقتل زيد عمرا ، لأنّني أحسده واستضرّ بحسدي إيّاه » ، لامه العقلاء . فليس يلزم حُسن إرادة القبيح على حُسن كراهة الحَسن لا لحُسنه . وما نذكره فى الكتاب من إطلاق قبح كراهة الحَسن ، إنما جرينا فيه على طريقة أصحابنا .

٣٨/ب

فان قالوا : لو كان السّائل قد طلب الفعل لا محالة ، لكان قد أوجب على المسؤول فعل ما ليس بلازم ! قيل: المُلزم غيره[١] الفعلَ والموجب عليه هو الذي يلحقه الذّم واللّوم بالإخلال به ، إمّا بحقّ وإمّا بغير حقّ . وذلك مرتفع عن السّائل . فلم يكن موجبا ولا ملزما للفعل .

فان قالوا : فإذا كان السّؤال يقتضي الفعل لا محالة ، ولا يوجبه ، فما أنكرتم أن يكون الأمر يقتضي الفعل لا محالة ولا يوجبه ! قيل : إنّا نقول : إن لفظة « افعل » تقتضي استدعاء الفعل لا محالة . وقد يستدعي بها الإنسان القبيح والمباح ، لمنافعه . وإنمـــا نعلم أنّها استدعاء وطلب لما ليس بقبيح ولا مباح ، إذا صدرت من حكيم ، لا تجوز عليه المنافع والمضارّ ؛ أو ناقل عمن لا يجوز عليه المنافع والمضارّ . وذلك يمنع أيضا أن يكون استدعاء أن يفعل المأمورُ الفعلَ لا محالة وليس هو بواجب فعله . لأنّه لا يحسن أن يقال للمكلّف « افعل هذا الفعل لا محالة » . وهو بصفة النّدب ، إلاّ وبيّن له أنه بصفة النّدب الذي يجوز له الإخلال به . لأنّ الله إنما يأمرنا بمصالحنا . ويستحيل عليه المنافع والمضار. ولا يجوز أن يقول الحكيم لغيره : «افعلْ هذا الفعل لا محالة » وهو يعلم أنّه ينتفع به ، ولا يستضرّ بتركه . بل لا بدّ أن

١) كذا ح ؛ ق : غير

يبيّن له جواز تركه . فاذا لم يبيّنه ، ثبت الوجوب. لأن / تقدير الأمر بالنّوافل، ٣٩ / أ « الأولى أن تفعل ولك أن لا تفعل » ، وهذه زيادة . فافتقر إثباتُها إلى دليل. فتى فُقد الدّليل ، فلا بدّ من الوجوب .

وأمّا الجواب عن قولهم : « إنّ النّهي لا يقتضي إلا كراهة النّاهي للمنهي عنه » ، فهو أنّا لا نسلّم ذلك فى النّهي . بل قول القائل « لا تفعل » هو طلب للإخلال بالفعل لا محالة . كما أنّ قوله « افعل » هو طلب للفعل لا محالة . وإنما تُعقل الكراهة على طريق التّبع من حيث لم يجز أن يمنع المتكلّم إلاّ ممّا هو كاره له . وأيضاً : إن قولنا « لا تفعل » كالنّفي لقولنا « افعل » . فان اقتضى النّهيُ الكراهةَ ، فيجب أن يقتضي الأمر نفي الكراهة فقط .

وأمّا الجواب عن قولهم . « إنّ لفظة افعل تدخل فى أن يكون أمرا بالإرادة لا غير ؛ والإرادة لا تقتضي الوجوب » ، فهو أنّ هذا إنما يدلّ على أنّ ما به يكون الأمر أمرا ، وهو الإرادة ، لا يفيد الوجوب . ولا يدلّ على أنّ الصّيغة ما وُضعت للوجوب . وأحد الأمرين مباين للآخر . ألا ترى أنّه لا يمتنع أن يقول أهل اللّغة : « قد وضعنا قولنا افعلْ للوجوب وسمّينا قولنا افعل أمرا ، إذا أراد المتكلّم بها الفعل ، سواء استعملت فى الوجوب أو فى النّدب » ؟ ألا ترى أنّ المخالف يقول : قد وُضعت لفظة افعل للإرادة ووضعت بأنّها صيغة افعل سواء استُعملت فى الإرادة أو فى الكراهة ؟

وأمّا الجواب عن قولهم : « إن لفظة افعل تفيد الإرادة ، وما زاد عليها لا دليل على إفادتها له » ، فهو أنّهم إن أرادوا أنّها موضوعة للإرادة ، فغير مسلّم . وقد أفسدناه من قبل . وإن أرادوا أنّها موضوعة لغير الإرادة ، والإرادة مفهومة منها على طريق التبع ، قيل لهم : فقد بطل قولكم . لا دليل يدلّ على اقتضائها ، على ما زاد على الإرادة .

وأمّا الجواب عن قولهم : « إنّه ينبغي أن / يثبت من أحوال الآمر ما ٣٩ / ب يطابق قوله افعل » ، فهو أن ذلك صواب . غير أنّ قوله « افعل » يقتضي ظاهره أن يفعل لا محالة . والذي يطابق ذلك هو الإرادة ، والكراهة لضدّ الفعل. فعليهم إفساد ذلك ، حتى يتمّ دليلهم .

وربما استدلّوا على أن الأمر ليس على الوجوب ، بأنّ السّلطان قد يأمر

بالحَسن وبالقبيح؛ ويوصَفان بأنّهما مأمور[١] بهما على الحقيقة. ويوصَف السلطان بأنّه أمَر على الحقيقة. فلو كان الأمر يفيد الوجوب، لما وَصَف هذين بأنّهما مأمور بهما. والجواب: أنّ هذا إنما يدلّ على أنّ لفظة «افعل» متى صدرتْ من مريد للفعل، كانت أمرا على الحقيقة. ولا تدل على أنّ صيغها التي هي قول القائل «افعلْ» ما وضعت للوجوب. وقد بيّنّا فرق ما بين الموضعين. وربما قالوا: «لو اقتضت الوجوبَ، لكانت إذا تناولت القبيحَ جعلتْه واجبا»، وهذا إنما يفسد بكونها جاعلة للفعل واجبا. ولسنا نقول ذلك. بل نقول: إنّها موضوعة لاقتضاء الفعل لا محالة. والمتكلّم بهما قد طلب الفعل لا محالة. فاذا كان حكيما، يستحيل عليه المنافع والمضارّ، علِمنا أنّ الفعل[٢] ممّا يجب أن يفعل لا محالة. ولا يلزم إذا استُعملت فى غير الإيجاب أن لا تكون موضوعة له، لأنّها مستعملة فى غير الإرادة. ولا يمنع ذلك عندهم من وضْعها لها. وصيغة العموم قد تُستَعمل فيما دون الاستغراق، ولا تدلّ على أنّها ما وُضعت للاستغراق[٣].

بابٌ

فى صيغة الأمر الواردة[٤] بعد حظر

اعلم أنّها إذا وردت بعد حظر عقلي أو شرعي، أفادت ما تفيده، لو لم يتقدّمها حظر من وجوب أو ندب. وقال جُلّ الفقهاء: إنّها تفيد بعد الحظر الشرعي الإباحة والإطلاق.

١/٤٠ ودليلنا أن صيغة الأمر إنما وجب / أن تحمل على الوجوب لأنّها موضوعة له، وقد صدرت من حكيم، وتجرّدت عن دلالة تدل على أنّها مستعملة فى غيره. وهذه الأمور قائمة بعد الحظر. فدلّت على الوجوب.

---

١) ق: مامورا
٢) كذا في الاصل. لعله: «لفظة افعل»
٣) الى هنا حذف س
٤) س: الوارد

ويمكن المخالف أن يقول : إنّها بعد النّهي موضوعة للإباحة فى أصل اللّغة أو فى العرف؛ وأن يقول : إنّها موضوعة للإيجاب فى الأحوال كلّها غير أنّ تقدّم النّهي من الآمر دلالة على أنّه استعملها فى الإباحة . والأوّل باطل ، لأن المعقول من لفظة « افعل » البعث على الفعل واستدعاؤه دون التخيير بين الفعل وتركه . والإباحة هي تخيير بـين الفعل وتركه . فلم تكن مُستفادةً من صيغة الأمر . ولأنّ هذا القول لا يشهد له أهل اللّغة . فهو جار مجرى أن يقال : إن الأمر يقتضي الوجوب فى مكان دون مكان . ولأنّا لو عزلنا عن أوهامنا أنّ الشيء المأمور به ممّا تجب إباحته لولا النهي ، لما سبق إلى أفهامنا من الأمر الإباحةُ . ولهذا إذا قال الأب لابنه : « اخرُج من الحبس إلى المكتب » ، لا يسبْق إلى الأفهام إباحة الخروج.

فان[١] قالوا : لو لم يفد ذلك الإباحة، لم يكن لها لفظ بعد الحظر! قيل : بلى ، لها ألفاظ وهو قوله : أبحتُ ، وأطلقتُ ، وافعلْ إن شئتَ، وأنت مخيَّر بين الفعل وتركه . فأمّا إن قيل : إن تقدّم الحظر دلالة على أن المتكلّم استعمل صيغة الأمر فى الإباحة ، كما أن العجز دلالة على أن المتكلم لم يعن بالأمر العجز . فالذي يبطله هو أن ذلك إنما يكون دلالة على ما ذكروه لو لم يجز انتقال المحظور من كونه محظور إلى كونه واجبا . فأمّا[٢] وذلك جائز ، فلا دلالة فيه على العدول عن ظاهر الأمر . ولهذا كان الأمر الوارد بعد حظر عقلي يفيد الوجوب[٣]

فان قيل : الظّاهر من الشيء المحظور بالنّهي أن لا ينتقل إلى الوجوب! قيل : لا نسلّم ذلك . ولو كان كذلك ، لكان / معنى قولكم أنّ الظّاهر ما ٤٠/ب ذكرتم أنّه الأكثر والأغلب . وذلك يقتضي غالب الظّنّ . فانّ المحظور بالنّهي لا ينتقل إلى الوجوب. والأمارة الدّالّة على الظّنّ لا تنتقل[٤] عن موجب الدّلالة الدّالّة على العلم . والأمر الصّادر عن الله سبحانه دلالة [على

---

١) من هنا حذف س
٢) كذا في الأصل . لعله : « انتقال المحظور »
٣) الى هنا حذف س
٤) س : تنفك

العلم[١]] . وليس وجداننا[٢] أوامر واردة بعد الحظر ،وهي مستعملة فى الإباحة ممّا يقتضي أنّ ذلك هو ظاهرها . كما أن وجداننا ألفاظّ عموم لم يُرَد بهـــا الاستغراق لا تدلّ على أنّها ممّا وُضعت لذلك. وقد قال قاضي القضاة : إنّ الأمّة إنما حملت قول الله سبحانه[٣] : «فإذَا حَلَلْتُمْ فَاصطَادُوا » ، وقوله سبحانه[٤] : «فَإذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشرُوا فى الأرض» عَلَى الإباحة . لأنّها علمت ، من قصد النبيّ صلى الله عليه ، ضَرُورَةّ أن هذه الأشياء مباحة لولا ما عرض فيها من إحرام ، أو تشاغل بالصّلاة ، ومّا أشبه ذلك . وقد يعلم الإنسان أنّ زيداّ لا يوجب على عبده الخروج من الحبس بل يبيحه له ، إلا عند ما يريد حبسه فيه . فلهذا نعلم أنّه إذا قال له : « اخرُج من الحبس » أنّه قد أباحه الخروج. وربما كان موجبا بذلك عليه الخروج، وهو الأكثر فى العبيد ، لما يعرض من كونهم فى الحبس من مضرّة المولى بانقطاعهم عن خدمته .

باب

فى الأمر بالأشياء على طريق التخيير ، هل يفيد وجوب جميعها على البدل أم يفيد وجوب واحد منها ، لا بعينه ؟

اعلم أنه ينبغى أن نبيّن معنى قولنا إن الأشياء واجبة على البدل ، ومعنى إيجـــاب الله سبحانه إياها على البدل ، ونبين الشرط فى إيجابها على البدل ، ونبين جواز ورود التعبّد بها على البدل ، ونبين الطريق إلى ثبوت التعبّد بالأشياء على البدل ، ولأن الله سبحانه قد تَعبّدنا بالأشياء على البدل ، ونبين كيفية التعبّد بها .

فأما معنى قولنا : « إن الأشياء واجبة على البدل » ، فهو أنه لا يجوز
٤١/١ للمكلّف الإخلال بجميعها ، ولا يلزمه / الجمع بينها ، ويكون فعل كل واحد

---

١) زاده س
٢) ق : وجدانيا
٣) القرآن ٥/ ٢
٤) القرآن ٦٢/ ١٠

منها موكولا إلى اختياره لتساويها فى وجه الوجوب . ومعنى « إيجاب الله سبحانه لها » ، هو أنه كَرِه ترك جميعها ، وأراد كل واحد منها ؛ ولم يكره ترْك كل واحد منها إذا فعل المكلَّف الآخر ، وفوّض إلى المكلَّف فعْل أيها شاء ، وعرّفه جميع ذلك . وقد يجوز أن يريد جميعها على البدل ، وعلى الجمع . ويفارق ذلك الواجبات المرتبة ، نحو التيمّم مع تعذّر الوضوء ، لأن فعل التيمّم والوضوء ليس بموكول إلى اختيار المكلَّف . وقد[١] دخل [فى[٢]] ذلك تخيير اللابس للخُفَّين بين أن يمسح عليهما أو يغسل رجليه ، وإن تعيَّن عليه غَسْلها عند ظهورهما ، لأن تبقية الخف ونزعه موكول إلى اختياره[٣] .

فأما شروط إيجاب الأشياء[٤] على التخيير ، فضربان : أحدهما أن[٥] يتمكن المكلَّف من الفعلين[٦] بأن يقدر عليهما ، ويتميزان[٧] له . والآخر أن يتساوى الفعلان فى الصفة التى تَناولها التعبّدُ ، نحو أن يكونا واجبين أو ندبين . لأنه لو خيّر الله سبحانه بين قبيح ومباح ، لكان قد فسّح فى فعل القبيح . تعالى الله عن ذلك ! ولو خَيّر بين ندب ومباح ، لكان قد جعل للمكلَّف أن يفعله ، وأن لا يفعله ، من غير أن يترجَّح فعله على تركه . وذلك يُدخله فى كونه مباحاً . ولو خيّر بين واجب وندب ، لكان قد فسّح فى ترك الواجب ، لأنه قد أباحه ترْكه إلى غيره .

وقد قيل : إن الله سبحانه لما خَيَّر بين تقديم الزكاة وتأخيرها ، لم يُخَيِّر بين واجب ونفل . وإنما خُيِّر الإنسان بين أن يجعل نفسه عند حؤول الحول على الصفة التى تلزم معها الزكاةُ ، بأن لا يقدّم الزكاة ؛ وبين أن يخرج نفسه عن هذه الصفة ، بأن يقدّمها . وعندنا أنه إنما خُيِّر بين التقديم والتأخير ،

---

١) من هنا حذف س
٢) لعله كما زدناه
٣) الى هنا حذف س
٤) س : التعبد بالأشياء
٥) س : ان قد
٦) كذا س ؛ ق : الفعل
٧) س : يتميزا

لأن كل واحد منهما يسدّ مسدّ صاحبه فى المصلحة . ولا يجوز أن يخيَّر الإنسان بين أن يفعل الفعل ولا يفعله ، إلا إذا كان مباحاً . لهذا . قال شيوخنا : ٤١/ب إن الانسان / إنما خُيِّر بين الصوم فى السفر وبين العزم عليه فى الحضر. وعند قوم : أنه خُيِّر بين الصوم فى السفر ، وبين الصوم فى الحضر . فلم يحصل التخيير بين الفعل وترْكه .

فأما الدلالة على جواز التعبّد بالأشياء على التخيير ، فهى أنه لا يمتنع فى العقل أن يصلح زيد عند كل واحد من فعلين ، كما لا يمتنع أن يصلح عند فعل واحد معيّن . وكما جاز أن يكون الفعل صلاحاً لشخص واحد ، جاز أن يكون الفعلان صلاحاً فى واجب واحد . ألا ترى أن الإنسان قد يظنّ أن ولده لا يمضى إلى المكتب إلا إذا أمرّ يدَه على رأسه ؛ وقد يظن أنه يمضى عند ذلك ، وعندما يهب له درهما ؟ وإذا لم يمتنع ذلك فى الأفعال ، لم يحسن أن لا يكلّف ولا واحدا منها — لأن فيه تفويت مصلحتنا — ولا أن يوجب مجموعَها ، لأن المصلحة تحصل من دون مجموعها ، فلا وجه لوجوبهما على الجمع ؛ ولا أن يوجب[١] أحدَهما بعينه ، لأنه يكون المكلِّف[٢] قد فصل بينهما فى الوجوب مع اشتراكهما فى وجه الوجوب .

وأما الكلام فى طريق ورود التعبّد بالأشياء على البدل ، فضربان : أحدهما عقلى ، والآخر سمعى . أما العقلى فيجوز أن يعلم بالعقل تساوى شيئين أو أكثر فى وجه الوجوب ، كردّ الوديعة بكل واحد[ة][٣] من اليدين . وأما الشرعى فضربان : أحدهما مشروط بطريقة عقلية ، والآخر غير مشروط بطريقة عقلية . أما الأول ، فنحو أن يأمر[نا][٤] الله سبحانه بأشياء فى وقت واحد ، ويستحيل الجمع بينها ، فنعلم أنها على التخيير . وأما الثانى فضربان : أحدهما أن يَرِد السمعُ بتساوى أشياء فى وجه الوجوب ؛ والآخر أن يرد بايجاب أشياء على طريق التخيير ، وذلك نحو الكفارات الثلاث[٥] .

---

١) كذا س ؛ ق : اوجب
٢) كذا س ؛ ق : التكليف
٣) ق : واحد ؛ س : واحدة
٤) زاده س
٥) أى الحانث . راجع القرآن ٥ / ٨٩

وقد ذهب الفقهاء إلى أن الواجب منها واحد[١]، لا بعينه . وقال بعضهم : إن الواجب منها واحدة ، وأنها تتعيّن بالفعل . وذهب شيخانا أبو على وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة / على التخيير . ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ١/٤٢
ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما فى وجه الوجوب . ومعنى « إيجاب الله إياها[٢] » ، هو أنه أراد كل واحد[ة][٣] منها ، وكره ترك أجمعها ، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى، وعرّفنا ذلك . فان كان الفقهاء هذا أرادوا — وهو الأشبه بكلامهم — فالمسئلة وفاق . وكل سؤال يتوجه علينا ، فهو يتوجه عليهم : يلزمنا وإياهم الانفصال عنه . وإن[٤] قالوا : « بل الواجب واحد معيّن عند الله ، غير معيّن عندنا، إلا أن الله سبحانه قد علِم أن المكلّف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه » ، فالخلاف بيننا وبينهم فى المعنى .

والدليل على ما قلناه ، قوله تعالى[٥] : « ... فكفّارتُه إطعام عَشَرَة مساكين [من أوسطِ ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ...»[٦]] الآية . وقوله[٧] : « فكفّارته إطعام » ، إيجاب للإطعام . وقوله[٨] : « أو كِسْوَتُهُم » عطف على الاطعام ؛ تقديره : أو كفارته كسوتهم . فشرّك بينهما فى الإيجاب لا على الجمع ، فكانا واجبين على التخيير ، فصح أن كل واحد منهما يقوم[٩] مقام الآخر فى الوجوب . فان قيل : قوله[١٠] : « فكفارته إطعام » يجوز أن يكون إخبارًا عما يحصل من الكفارة . فكأنه قال : فما يوجد من الكفارة هو إطعام ، أو كسوة من حانث آخر ، أو عتق ! قيل : هذا الكلام من الله هو إيجاب لرجوع الأمة إلى الآية فى إيجاب الكفارة . وأيضا :

---

١) كذا س ؛ ق : واحدا
٢) س : لها
٣) زاده س
٤) س : فإن
٥) القرآن ٥ /٨٩
٦) زاده س
٧) القرآن ٥ /٨٩
٨) القرآن ٥ /٨٩
٩) س : قد قام
١٠) القرآن ٥ /٨٩

لو كان كما ذكرتم، لما كان الخطاب راجعاً إلى كل مَن حلَف، وإنما [كان[١]] يرجع أوّله إلى بعضِ مَن حلف، وثانيه إلى بعض آخر، وثالثه إلى بعض ثالث. لأنه ليس كل مَن حلف فقد كفـّر، ولا كل من كفـّر فقد كفـّر بالإطعام. فان قيل: إنما قال عز وجل: «فكفارته إطعام»، ثم قال: «أو كسوتهم أو تحرير رقبة»، لأن بعض المكلّفين يلزمه الإطعام، وبعضهم يلزمه الكسوة، وبعضهم يلزمه العتق. فكأنه قال: فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم[٢] أو الكسوة لبعض آخر! قيل: إن قوله[٣]: /«لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم...» ٤٢/ب خطاب للكافة. والمراد به: «كل واحد منهم»، لاتفاق المسلمين على أن كل حانث قد قيل له كفـّرْ بالإطعام أو الكسوة أو بالعتق. ولم يقل أحد: إن الله سبحانه قال: لواحد كفـّر بالإطعام، وقال لآخر: كفـّرْ بالكسوة. يبيّن ذلك أن حمْل الآية على ذلك يُحْوِجُ إلى إضمار، حتى يكون تقديره: «فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضكم، أو كسوتهم لبعضكم». وليس يجوز إضمار لا دليل عليه. وأيضا: فلو كان قوله «فكفارته» خطابا[٤] للكافة، لا لكل واحد منهم، لقال: «فكفارته إطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة»، لأن الثلاثة واجبة على الجمع عليهم. ألا ترى أنه يجب على بعضهم الكسوة فقط، في حالٍ ما يجب الإطعام فقط على آخرين، في حالٍ ما يجب العتق فقط على آخرين؟

دليل آخر: لو كانت الواحدة من الكفارات واجبة بعينها على المكلّف، لعيّنها الله عز وجل [له][٥]؛ وإلاّ كان قد كلّفه ما لا طريق [له][٦] إليه. وذلك لا يجوز. وليس في شيء من الأدلّة تعيين لكفّارة من الكفارات.

دليل آخر: قد خيـّر الله سبحانه والمسلمون كلَّ مكلّف بين الكفارات

---

١) زاده س
٢) س: لبعضكم
٣) القرآن ٥/ ٨٩
٤) ق س: خطاب
٥) زاده س
٦) زاده س

الثلاث، فلو وَجب واحدةٌ منها على المكلَّف لا غير، لكان [الله سبحانه][١] قد خيّر[ه][٢] بين الواجب وبين ما ليس بواجب. وفى ذلك إباحة الإخلال بالواجب. إن قيل: إنما خيّر الله بين الكفارات، وإن كان الواجب منها واحداً، لأنه قد علم أن المكلّف لا يختار إلا الواجب! قيل له: ليس يخلو اختياره للواحدة منها إما أن يكون له تأثير فى كونها[٣] مصلحة واقعة[٤] على وجه الوجوب، أو ليس له تأثير فى ذلك. فان لم يكن له تأثير فى ذلك، أدّى إلى أن يتّفق وقوع المكلّفين، مع كثرتهم وطول أزمانهم[٥]، على المصلحة دون المفسدة. وذلك فى التعذّر، كتعذّر اتّفاق الفعل المحكم ممّن ليس بعالم به. وفى ذلك جواز اتّفاق تصديق أنبياء من جملة كذّابين ممن لا يعلم[٦] الفرق / بينهم. وأيضا: فلو صح وقوع الواجب اتّفاقا لم يخرج الباريء سبحانه ٤٣/١ من كونه مخيّراً لنا بين الواجب وبين ما ليس بواجب، ومبيحاً لنا الإخلال بالواجب، وإن علِم أنّا لا نُخلّ به. وأيضا: فالأمّة مُجمعة على أن من كفّر بواحدة من الكفّارات، لو[٧] كفّر بغيرها، أجزأه، وكان مكفّرا بما تُعُبّد به. فلو لم يكن ما كفّر به واجباً، لم يكن مجزئا. فان قالوا: لاختيار المكلّف تأثير فى كون الفعل المختار مصلحة! قيل لهم: ليس يخلو إمّا أن تكون مصادفة الاختيار لأيّ فعل أُشير إليه تجعله مصلحة حتى يكون الاختيار وحده هو المؤثّر فى كون الفعل المختار صلاحاً، أو تكون مصادفته لواحدة من الكفّارات الثلاث[٨] هو المصلحة. فان قالوا بالأول، لزمهم أن يكون للمكلّف أن يختار أن يكفّر بغير الإطعام والكسوة والعتق. وإن قالوا بالثّانى، قيل لهم: اشترك الكفّارات الثلاث[٩] فى الوجه الذي به فارقت ما ليس منها،

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) س: كونه
٤) ق: وواقعا
٥) س: زمانهم
٦) س: يعرف
٧) كذا س؛ ق: او
٨) كذا س؛ ق: الثلاثة
٩) كذا س؛ ق: الثلاثة

وهو الذي صار له الفعل مصلحة إذا قارنه الاختيار ؛ أو لا تشترك فى ذلك ، بل الواحد منها هو مختصٌ بهذا الوجه فقط . فان قالوا بالثانى ، قيل لهم : فاذًا ، الذي يكون مصلحةً ، إذا اخترناه ، هو واحد منها [١] فقط ، وهذا يمنع منه تخيير الله سبحانه المكلَّف [٢] بين أن يفعله وبين أن يتركه ويفعل غيره . ويجب أن لو فعلنا غيره أن لا يجزئنا . والأمّة مجمعة على أنّه يجزئنا [٣] . فان قالوا : لا يمتنع [٤] أن يكون مّا عدا تلك الكفّارة مباحا ، ويسقط بـه الفرض ، كما تقولون : إن القبيح يسقط بـه الفرض ! قيل : إن الأمّة كما اجتمعت على أن المكفّر بواحدة من الكفّارات لو كفّر بغيرها أجزأه ، فقد أجمعت أيضا على أنّه لو كفّر بغيرها لكان قد فعل الواجب ومّا تُعُبّد [به] [٥] . وأيضا : فانّي إنما أجوّز فى القبيح أن يسقط به الفرض إذا كان سادّا ٤٣/ب لمسدّ [٦] / الواجب فى وجه المصلحة . وإنما قَبُح ولم يدخل تحت التكليف ، لأنّ فيه وجهاً من وجوه القُبْح ، أو لأنّه إذا فعله المكلّف ، صار لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقطَ وجوبه لهذا . وأمّا المباح ، فلو سقط به الواجب ، لكان إمّا أن يسقط به لأنّه إمّا قد ساواه فى وجه الوجوب وفى ذلك كونه واجبا لأنّه ليس فيه وجه قبح يمنع من وجوبه ، وإما أن يسقط الواجب لأنّه يصير معه غير مصلحة . فذلك يجعله مفسدة ، لأن [٧] عنده يبطل لطف المكلّف ، ويصير فاعلا لقبيح . ولولاه لكان له لطفٌ [٨] يصرفه عن ذلك القبيح . وإن قالوا : الكفّارات الثلاث تشترك فى الوجه الذي تتميّز به ممّا ليس بكفّارة ، وهو الذي لمكانه صار كل واحد منها ، إذا ضامّه الاختيار ، مصلحة ! قيل لهم : فقد وجب أن تكون كل واحدة [٩] منها ،

---

١) س : من الثلاثة
٢) كذا س ؛ ق : المكلفين
٣) كذا س ؛ ق : يجزئه
٤) كذا س ؛ ق : يمنع
٥) زاده س
٦) س : مسد
٧) كذا س ؛ ق : لأنه
٨) كذا س ؛ ق : لطفا
٩) كذا س ؛ ق : واحد

لو فعلت، سدّت[1] مسدّ الأخرى في المصلحة . وهذا هو قولنا . والذي يبقى بيننا وبينكم ما قلتموه من أن يكون للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة ، مع ما عليه الفعل من الوجه . وهذا لا معنى له . لأنّ المكفّر عالم بما يفعله . ومَن هذه سبيله منّا ، لا بُدّ من أن يقصدَ ويريدَ ما يفعله . وما لا بدّ منه في الفعل ، لا معنى لاشتراطه في المصلحة . لأنّه لو جاز ذلك ، لجاز أن يجعل اختيار كلّ فعل واجب شرطاً في كونه واجباً .

فأمّا من ذهب إلى أنّ الواجب من الكفّارات واحدة ، وأنّها تتعيّن بالفعل ، فيقال لهم : ما معنى قولكم : « إنّها تتعيّن بالفعل » ؟ فان قالوا : إذا فُعلت لزم فعلها مرّة ثانية ! قيل لهم : إن أردتم تكرير مثلها ، فذلك غير واجب باتّفاق . وإن أردتم فعل نفس ما فعَله ، فذلك غير ممكن . ولو أمكن ، لم يجب . فان قالوا : نريد بذلك أنّه إذا فعلها ، علمنا أنّها هي التي كانت واجبة عليه دون غيرها ! / قيل : فكان يجب أن يدلّنا الله عزّ وجلّ على ١/٤٤ وجوبها بعينها ، ولا يخيّرنا بيْنها وبين غيرها ، ولا تُجمعَ الأمّة على أنّه لو كفّر بغيرها أجزأه . فإن قالوا : معنى ذلك أنّه إذا فعلها ، أجزأه في إسقاط الفرض ! قيل : وكذلك ما لم يفعله ، لو فعله أجزأه .

والذي ذكروه، نسلّمه. وليس هو موضع الخلاف ،فهذه القسمة تبطل قول المخالف ، ويزول معها اعتراضات[2] . وقد[3] أفسد أصحابنا قولَ المخالف بهذه الوجوه على غير هذه القسمة، فقالوا: لو كان الواجب واحدة من الكفّارات ، لعيّنها الله سبحانه بالوجوب ولما وَكَلَ فعلها إلى اختيارنا — لأنّ الإنسان قد يختار المصلحة والمفسدة — كما لم يَجُز أن يكل إلينا اختيار نبيّ من غير أن يدلّنا عليه بمعجزة . ولقائل أن يقول : إنما يتمّ هذا الكلام ، لو كانت الكفّارة مصلحة من دون الاختيار ! فيُقال: يجوز أن يختار المكلف المصلحة، ويجوز أن يختار ما ليس بمصلحة ؛ كما أن النبيّ يكون نبيّاً من دون اختيارنا

---

١) س : سادة
٢) س : اعتراضاته
٣) من هنا حذف س

اعتقاد نبوّته . فأمّا إذا قلنا[١] : إنّ تأخيرنا مكمِّل كون ما يفعله مصلحة، فانّا نعلم أن ما نختاره هو المصلحة لأجل اختيارنا ، لا لأنّه صادف اختيارنا ما هو مصلحة ، فيقال : فاذا جاز أن يصادف اختياركم المصلحة جاز أيضا أن يصادف أيضا ما ليس بمصلحة .

وقالوا أيضا : لو كانت الواحدة من الثلاث واجبة فقط ، وهو الذي يختاره المكلّف، لكان لو كفّر بغيرها لم تُجزئه . والإجماع واقع على أنّه يجزئه . ولقائل أن يقول : إذا جعلت المصلحةُ أن أفعل الكفّارةَ وأنا مختارها ، وجب لو لم يفعل المكلّف ما فعلَه وفعَل غيره أن تكون مصلحة أيضا . لأنّه قد فعَله وهو مختار له .

وقالوا أيضا : كان يجب ، لو أخلّ بالثلاث أجمع ، أن لا يستحقّ ذمّاً لأنّه إنما يجب عليه واحدة منها إذا اختاره ، فاذا لم يختره / لم يحصل الشرط ! ٤٤/ب ولقائل أن يقول : المصلحة إنما تحصل باحدى الكفارات مع الاختيار . فان لم توجد، فاتت المصلحة . فجرى[٢] مجرى لطف يحصل بمجموع فعلين، وجرى مجرى قولكم : « إن بيع الأرز متفاضلا إنما يكون مفسدة إذا غلب على ظنّ المجتهد شبهه بالبُرّ »[٣] . ولا يجوز مع ذلك إقدام المجتهد على بيعه متفاضلا إذا لم يجتهد فى تحريمه ، بل يلزمه أن يجتهد . حتى إذا أدّاه اجتهاده إلى تحريمه ، اجتنبه .

وقالوا أيضا . لو كانت الواحدة من الكفّارات واجبة فقط ، لكان قد خيّر الله سبحانه بين الواجب وبين ما ليس بواجب ! ولقائل أن يقول : إنما تصير مصلحة باختيار المكلّف . وأيّها فعل ، وهو مختار له ، فقد فعَل المصلحة . فلم يخيِّر بين المصلحة وبين ما ليس بمصلحة .

واحتجّ المخالف بأشياء. ﴿منها﴾ أنه لو كان كل واحدة من الكفّارات واجبة، لوجب الجمع بينها . إذ كلّ واحدة منها على وجه الوجوب . وإذا وُجدتْ

١) كذا في الأصل ، لعله : قالوا

٢) ق : فجرتا

٣) الاشارة إلى جديث تحريم بيع البر والشعير والذهب والفضة والملح والتمر متفاضلا، وجعل التفاضل فيها ربا . فالسؤال عما لم يذكر في الحديث ، مثل الارز

واحدة منهـــا ، لم تخرج الأخرى من أن تكون لو فُعلت لوقعتْ على وجه الوجوب ! والجواب : أنّ كلّ واحدة منها تختصّ بوجه وجوب يقوم فيه مقام الأخرى ، فتُسقط المصلحة الاولى(١) . فلم يجز أن تجب الأخرى .مع أنّ الحانث قد استوفى المصلحة بالاولى . يبيّن ذلك أنّ الإطعام إذا كان مصلحة فى ردّ وديعة ، وكانت الكسوة تسدّ مسدّه فى ذلك ، فانّه إذا أطعم الحانثُ فردّ الوديعةَ ، قام الإطعامُ مقام الكسوة . ولم يبق شىء ، تكون الكسوة مصلحة فيه . فلم يجز أن يجب .﴿ومنها﴾قولهم : كان يجب ، لو كفّر الحانث بها معا ، أن تكون كلها واجبة . إذ ليس بعضها بذلك أولى من بعض ! وأجاب قاضي القضاة بأنّا لا نقول بعد إيجادها ، بأنّها واجبة عليه . لأن ذلك يفيد لزوم فعلها . وذلك مستحيل بعد إيجادها . وإنما يقال فى الموجود : إنّه واجب. / ولا يقال : إنّه واجب على أحد . ولا يقال فى الكفّارات الموجودة معاً : ١/٤٥ إنّها واجبة ، لا على الجمع ، ولا على البدل والتخيير . لأنّ التخيير والبدل إنما يصحان على المعدوم ، دون الموجود . قال : فلو قلنا : إنّها واجبة، لكانت واجبة على الجمع . وذلك باطل . ولقائل أن يقول . إذا لم تكن بعد إيجادها موصوفة بالوجوب ، لا على التخيير ولا على الجمع ولا كلّ واحد منها على وجه وجوب ، لأنّكم لا تصفون كلّ واحدة بأنّها واجبة ، فانّه يلزمكم أن تقولوا : إن واحداً منها واجب ، لا يتعيّن عندنا . وإذا قلتم ذلك ، لزمكم أن يكون ذلك الواحد هو الواجب قبل وجوده . لأنّه إنما كان كلّ واحد منها واجبا قبل وجوده على البدل . لأن كلّ واحد منها لو وُجد لكان على وجه الوجوب . فان كانت ، إذا وُجدت ، فواحد منها فقط على وجه الوجوب ، فذاك إذاً هو الواجب على المكلّف قبل وجوده . فان قال : إنّ كلّ واحد منها موصوف بأنّه إذا وُجد كان على وجه الوجوب ، ما لم يوجد الآخر ؛ فأمّا إذا وُجد الآخر ، فلا . قيل له : فاذا وجدتْ معا ، لم يكن بعضها ، بأن يخرج من أن يكون على وجه الوجوب لأجل وجود الآخر ، بأولى من العكس . فيلزم أن يخرج كلّها عن صفة الوجوب . ونحن نجيب عن الشبهة ، فنقول للسّائل : إن أردتَ بقولك : « هل هي واجبة كلّها » ، أنّه يلزم فعلها مع

١) كذا ، لعله : بالاولى

أنّها مفعولة ، فذلك مستحيل . ولا يبقى بعد ذلك إلاّ أن تقول : « هل هي على صفات كان يلزم لمكانها إيجادها إمّا على الجمع وإمّا على البدل » . فجوابنا : أمّا أن تكون واجبة على الجمع ، فلا . وأمّا على البدل ، فنعم . هي بعد وجودها واجبة ، على معنى أن كلّ واحد منها على صفة متساوية للصّفة الأخرى . ولمكان تلك الصفّة يلزم إيجادها على التّخيير . وهو قولنا .

٤٥/ب ﴿ومنها﴾ قولهم لو كانت واجبة على البدل ، لم يخلُ إذا أطعم / المكفّر فى حالِ ما كسا ، إمّا أن يسقط الغرض بكلّ واحد منهما ، وإمّا أن يَسقط لمجموعهما أو بواحد منهما . فلو سقط لمجموعهما ، لكانا واجبين على الجمع. ولو سقط بكل واحد منهما ، لكان قد حصل حكم واحد عن موثّرين . وإن سقط بواحد منهما ، فذلك هو الفرض دون غيره ! والجواب : أن الفرض يسقط بكلّ واحد منهما ، لأنّ كلّ واحد منهما سادّ[1] مسدّ الآخر فى وجه الوجوب ، فليس بأن يسقط بأحدهما أولى من أن يسقط بالآخر . وذلك غير ممتنع . ألا ترى أنّ المكلّف لو قتل [أحدا][2] فى حال ما ارتدّ ، لا يستحقّ قتله ؟[3] وهو حكمٌ واحد بكلّ واحد من الرّدة والقتل . ولو انكشفت عورة المصلّي فى حال ما وطئ على نجاسة ، وفى حال ما أحدث ، يخرج من الصّلاة بكلّ واحد منها ، لأنه ليس بعضها بأن يؤثر في ذلك ، أولى من بعض . وعلى أن هذه الشبهة التي قبلها ، تلزم المخالف إذا قال : إن الواجب هو ما يختاره المكلّف . لأنّه إذا كفّر بالكسوة والعتق والإطعام معاً ، فقد اختار كلّ واحد منها . فوجب أن يكون كلّ واحد منها هو الواجب ، وبكل واحد منها يسقط الفرض . وكذلك من قال : يتعيّن الواجب بالفعل. (ومنها) قولهم : لو قال الحانث للفقير : ملّكتُكَ هذه الكسوة وهذا الطّعام ، وقال مثل ذلك لباقى الفقراء ، يكون ذلك واجبا أو ندبا ؟ فان قلتم : « واجب » ، لزمكم أن يكون الجمع بين الإطعام والكسوة واجبا . وإن قلتم : « ندب » ، لزمكم أن يكون هذا المكفّر ما فعَل الواجبَ . وإن قلتم : « هو واجب وندب » ، لم يكن بعضه

---

١) ق : سادا

٢) لا بد من الزيادة

٣) الأصل غير واضح ، إما « لا يستحق » ، أو « لا استحق » . فلو أراد «لم يرتد» لكان « لا استحق » .

بالوجوب أولى من بعض. وكنتم قد صرتم إلى قول مخالفكم من أنّ الواجب أحدهما! والجواب: أنّا نقول: «إنّه واجب» على معنى أنّه يتضمّن أفعالا لو انفرد كل واحد منها لأسقط الفرض. ونقول «إنّه ندب» على معنى أنّه لا يلزمه أن يجمع بينهما. ولا تناقض بين ذلك على هذا التفسير. ﴿ومنها﴾ / ٤٦/١

قولهم: لو كانت واجبة كلّها، لوجب إذا أطعم وكسا معا أن ينوي بكلّ واحد منها الوجوبَ. لأنّه ليس، بأن يكون أحدهما هو الواجب، أولى من الآخر! والجواب: يقال لهم: إن أردتم بذلك أنّه ينوي أنّه يفعل ما يقوم مقام غيره في وجه المصلحة وإسقاط الفرض، فنعم. وهو مطابق لما فسّرناه. وإن أردتم به أنّه ينوي بكلّ واحدة منهما أنّه يلزمه فعله وإن فعَل الآخر، فلا. ثمّ إن الشّبهة لازمة لهم إذا قالوا: «إن بالاختيار أو بالفعل يتميّز الوجوب»، لأنّ الاختيار قد حصل في كلّ واحد منهما. ﴿ومنها﴾ قولهم: كان يجب لو أخلّ بكلّ واحدة من الكفّارات أن يستحق الذّمّ على الإخلال بكلّ واحدة منها، لأنّ كلّها واجبة. فليس، بأن يُذَمّ على ترك البعض، أولى من البعض! والجواب: أنّا لم نقل إنّه يلزمه الجمع بينها حتى يعاقَب على كلّ واحدة منها. ونقول: يستحقّ قدرًا من العقاب على الإخلال بالكلّ، كما يُذَمّ على الإخلال بالكلّ ولا بقدر العقاب. ويسقط كلّ شبهة. وقد أجاب شيوخنا عنه بأنّه يستحقّ الذّمّ والعقاب على أدونها عقاباً. لأنّه لو فعله، ما استحقّ شيئا من العقاب. فان قيل: لو فعل أعظمها عقابا، لما استحقّ الذّمّ؛ فيجب إذا أخلّ بالكلّ أن يستحقّ ذلك العقاب! والجواب: أنّه إذا كان لو فعل أقلّها عقابا، سقط عنه العقاب. فيجب إذا أخَلّ بأجمعها، ثمّ عوقب في كلّ وقت عقابَ أقلها عقابا أن يجرى بعد استيفاء هذا العقاب مجرى من فعَل الكفّارة التي هذا العقاب يستحقّ على تركها. ولو فعَلها، لم يستحق عقابا. فكذلك إذا استوفي عقابها. والأولى أن يقال: يستحقّ عقاب أدونها عقابا لما ذكرناه الآن. لكنّه يستحقّ ذلك على الإخلال بأجمعها، لا بواحدة منها. لأنّها إذا كانت واجبة على البدل، لم يجز أن يعاقَب على الإخلال / بواحد منها. لأنّ في ذلك كونها هي الواجبة. وإنما يعاقب كما يُذَمّ. ٤٦/ب ومعلوم أنّا لا نذمّه «لمَ أخلّ بواحدة؟» وإنما نذمّه «لمَ أخَلّ بالكفّارات

الثلاث[١] ؟» فكذلك يعاقَب . ألا ترى أنّا نلومه ونعنّفه فنقول : لِمَ أخللت بجميعها ؟ ولا نقول : لِمَ أخللت بواحدة منها ؟ فان قالوا : فاذا كان يستحقّ العقاب على الإخلال بأجمعها ، فكيف يُتصوَّر أنّ بعضها أقلّ عقابا ، وبعضها أزيد ؟ قيل : بأن يكون بعضها أشقّ من بعض ، نحو العتق . ويتصوّر أنّه لو وجب وحده ، لكان عقاب الإخلال به أقلّ من عقاب ترك الكسوة لو وجبت وحدها . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو كانت كلّها واجبة ، لا يستحقّ فاعلها معاً على كل واحد منها ثواب الواجب ! وأجاب أصحابنا عن ذلك بأنه إنما يستحق ثواب الواجب على أعظمها ثواباً ، لأنه لو فعله وحده لكان واجبا ولا يستحق عليه ذلك الثواب. ولقائل أن يقول : ولو أفرد فعْل أدونها ثوابا ، لكان واجبا ولا يستحقّ عليه ثوابه . فيلزمكم على تعليلكم أن يستحقّ على ذلك ثواب الواجب ، ويستحقّ ثواب الأعظم ، لا على أنّه ثواب الواجب . ثم يقال لهم : أبزيادة الثّواب صار واجباً أم لا ؟ فان قالوا : « نعم » ، قيل : فيجب أن يكون هذا الواجب قبل ايجاده . وإن قالوا : « لا » ، قيل لهم : فما به صارت واجبة ، قد اشتركت فيه ؛ فلِمَ صار الثّواب الأزيد هو ثواب الواجب دون غيره ؟ ثمّ يقال لهم : إنّكم بقولكم : « أزيدها ثوابا هو الذي يستحقّ عليه ثواب الواجب دون غيره » ، تسليم منكم أنّ ذلك هو الواجب ، دون غيره . لأنّ ما لم يوجد إنما يوصَف بالوجوب وحده . لأنّه إذا وجد ، اختص بوجه الوجوب دون غيره . وهذا قد قلتموه في هذه الكفّارة . ونحن نجيب عن الشبهة ، فنقول للمستدلّين : / قولكم علَى « أنّها تستحقّ ثوب الواجب » ، ١/٤٧ تسليم منكم أنّ فيها واحدٌ واجبٌ ، يستحقّ عليه الثّواب ؛ وأنّكم تطلبون أيّها هُو ؟ ونحن قد بيّنّا أنّ كلّ واحد منها واجب إذا وُجدت معاً ، على التفسير الذي ذكرناه . فكلّ واحد منها يستحقّ عليه ثواب الواجب ، على معنى أنه يستحقّ عليه ثواب ما هو على صفة لو فعل وحده لأسقط الفرض . ونقول : إنّ كلّ واحد منها لا يستحقّ عليه ثواب الواجب ، إذا أريد بالواجب لزومه بعينه . لأنه ليس فيها ما يلزم بعينه .

---

١) ق : الثلاثة

واستدلّوا على جواز ورود التعبّد بواحد من الأشياء ، لا بعينه ، وبجعل ذلك موكولا إلى اختيارنا ، بأنّه لا يمتنع أن يقول الله سبحانه : « أوجبت عليكم واحدة من الكفّارات لا بعينها ، فافعلوا أيّها شئتم » . ولو قال ذلك ، لوجبت واحدة منها ، لا بعينها . والجواب : أنّه إن عني بقوله : « أوجبت عليكم واحدة منها لا بعينها » ، أنّه لا يلزمنا ضمّ واحدة إلى واحدة ، وأنّه يلزمنا أيّها شئنا ، لأن كلّ واحدة تقوم مقام الأخرى ، فصحيح . وهو مذهبنا . وإن عني أن الواجب والمصلحة واحد ، لم يعيّنه لنا ، وهو فى نفسه متعيّن عند الله ، فذلك لا يجوز أن يقوله . وهو موضع الخلاف .

واستدلّوا على أنّ التعبّد بذلك قد ورد ، بأشياء : ﴿منها﴾ أن الحانث لا يلزمه عتق كل رقاب الدّنيا ، وإنما يلزمه عتق واحدة منها ، لا بعينها . وذلك موكول إلى اختياره . وكذلك العاميّ إذا أفتاه فقيهان بفتويَين مختلفين ، أنّه يلزمه أحدهما لا بعينه . وكذلك إذا اعتدلت عند المجتهد أمارتان ، أنّه يلزمه المصير إلى إحداهما لا بعينها[1] . وقد أجاب قاضي القضاة بأنّه يلزمه عتق كلّ رقبة تمكّن من عتقها على البدل . وهذا هو مذهبنا . وليس ذلك بمستحيل على التفسير الذي ذكرناه . وكذلك يلزم / العاميَّ الأخذُ بكلّ واحد من الفتويين ٤٧ / ب على البدل . وكذلك المجتهد إذا اعتدلت عنده الأمارتان . ﴿ومنها﴾ أنّ الإنسان لو عقد على قفيز من صبرة ، لكان المعقود عليه قفيزا منها ، لا بعينه . وإنما يتعيّن باختيار المشتري أخذ قفيز منها ، فقد صار الواحد الذي ليس بمعيّن يتعيّن باختيار ! والجواب : أنّه إذا عقد على قفيز من صبرة ، فليس العقد ، بأن يتناول قفيزا منها ، أولى من قفيز لعقد الاختصاص . فوجب أن يكون كلّ قفيز منها قد يتناوله العقد على سبيل البدل ، على معنى أنّ كلّ واحد منها لا اختصاص للعقد به دون صاحبه . وللمشتري أن يختاره . وإذا اختاره ، تعيّن ملكه فيه . فتعيُّن الملك فى القفيز ، كسقوط الفرض بالكفّارة . وكذلك إذا طلّق زوجة من زوجاته لا بعينها ، أو أعتق عبدًا من عبيده لا بعينه ، أن كلّ واحد منهم معتق على البدل ، وكلّ واحدة منهنّ طالق على البدل ، على

---

1) ق : احدهما لا بعينه

معنى أنّه لا اختصاص للطّلاق والعتق بواحد دون صاحبه ؛ وأنّه أيَّ نسائه اختار مفارقتها ، حلّت له الأخرى ، وتعيّنت الفرقة عليها ؛ وأيَّ عبيده اختار عتقه ، تعيّنت فيه الحرّية ، وكان له استخدام الباقين . وقد أجاب الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة عن الشبهة ، فقالا : « إنّه لمّا جاز أن يقف العقد على القفيز على الاختيار ، جاز أن يقف فرع من فروعه على الاختيار » . وظاهر ذلك يقتضي تسليم ما قاله المخالف من أنّ المبيع من الصبرة والمعقودَ منها قفيز يعلم الله عينه ولا نعلمه نحن ؛ وما عداه غير معقود عليه . وكذلك المطلّقة من النّساء واحدة يعلم الله عينها . ولو كان كذلك ، لوجب أن يعيّن الله سبحانه لنا المطلّقة والقفيز المبيع . وإلاّ كان قد خيّرنا بين أن نقبض ما نملكه وما لا نملكه ، وبين المقام على المطلّقة، والتي ليست بمطلّقة[١] ،/ وبين ملك الحرّ والعبد . فهذا هو الكلام فى إيجاب الأشياء على جهة التّخيير . ١/٤٨

فأمّا كيفيّة إرادة الله الأشياء التي أوجبها ، فنحن آخذون فيها ، فنقول : إنّ الأشياء التي أوجبها الله سبحانه ، لا على الجمع ، ضربان : أحدهما أوجبها على الترتيب ، والآخر أوجبها على البدل .

أمّا الأول ، فهي التي تعبّد ببعضها عند تعذّر البعض ، كالتّيمّم عند عدم الماء ، وأكل الميتة عند تعذّر الطّعام والخوف على[٢] النّفس؛ أو عند وجود المشقّة ، نحو التّيمّم عند وجود ماء بأكثر من ثمن مثله . وما تعبّد الله سبحانه [به][٣] على التّرتيب ، منه ما قد أراد جميعه ،وإن لم يجب جميعه ، نحو الصّيام والعتق فى كفّارة اليمين[٤] ، وإن كان إذا فعل الصّيام لا تكون كفّارة منه ؛ ومنه ما لم يرد الجمع نحو أكل الميتة ، وأكل المباح من الطّعام. والأشياء المرتّبة قد يكون منها ما يوصف بأنّه رخصة ، وهو أن يكون أسهل ، والأصل غيره ؛ ولذلك[٥] المسح على الخفّين رخصة[٦] ، وأكل الميتة رخصة .

١) الى هنا حذف س
٢) س : على ؛ ق : عن
٣) زاده س
٤) راجع القرآن ٥/٨٩
٥) كذا س ؛ ق : كذلك
٦) زاده بعده س : « عند من يرى به »

وأمّا الأشياء المتعبَّد بها على البدل فضربان: أحدهما أرادها[١] الله بأجمعها، وإن لم يجب الجمع. والآخر لم يرد الجمع[٢]. فالأولّ نحو الكفّارات الثلاث[٣]، وأمّا الذي لم يرده أجمع، فضربان: أحدهما [كره[٤]] الجمع بينه نحو تزويج المرأتين كُفوَين[٥]. والآخر لم يرد الجمع ولا كرهه[٦]، نحو ستر العورة، وكلّ ما يستحبّ ستره في الصّلاة بثوب بعد ثوب، لأنّ الثّوب الثّاني مباح: ما أراده الله ولا كرهه. وقد أراد السّتر بكلّ واحد منها على البدل.

بابٌ
في الأمر هل يدلّ على إجزاء المأمور به أم لا ؟

ذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنّه يدلّ على ذلك. وقال قاضي القضاة: إنّه لا يدلّ عليه. وينبغي أن نذكر معنى وصْفنا للعبادة بأنّها مجزئة وغير مجزئة، ثمّ نبني الكلام عليه. فنقول: إنّ وصف العبادة بأنّها مجزئة، معناه أنّها تكفي وتُجزيء في إسقاط التّعبّد / بها. وإنما يكون كذلك إذا استوفينا ٤٨/ب
شروطها التي تُعُبّدنا أن نفعلها عليها. وذلك أنّه لا فرق بين قولنا: «هذا الشيء يجزئني»، وبين قولنا: «إنّه يكفيني». والمعقول من قولنا «إنّه يكفيني»، أنه يكفي في غرض من الأغراض. وكذلك المعقول من قولنا في العبادة: «إنّها تجزيء» هو أنّها تكفي وتُجزيء في إسقاط التّعبّد. وإذا قلنا: «إنّ العبادة لا تجزيء»، فالمعقول منه أنّها لا تجزئ في إسقاط التعبّد بها. وإنّما لا تجزيء في ذلك، لأنّها[٧] لم تستوف شرايطها التي أُخذ علينا إيقاعها عليها. وتبع ذلك أن[٨] يجب قضاؤها بذلك التّعبّد إن لم تكن موقّتة، أو كان وقتها باقيا،

---

١) س: أراده
٢) س: الجميع
٣) كذا س؛ ق: الثلاثة
٤) زاده س
٥) أي كالأختين
٦) كذا س؛ ق: كراهته
٧) ق: لأنه
٨) س: انه

وأن يجوز أن يجب قضاؤها إن كان قد خرج وقتها. وقد دخل تحت هذا الكلام العبادات الواجبة وغير الواجبة . وليس معنى قولنا إن «العبادة تجزئ» ، أنـّها حسنة . لأنّ المباح حَسَن ، ولا يوصَف بأنّه يجزئ . وإنما يوصف المباح بأنّه جائز ، على معنى أنّه حَسن غير قبيح . وذكر قاضي القضاة « أنّ معنى وصف العبادة بأنّها مجزئة ، هو أنّه لا يجب قضاؤها . ومعنى وصْفها بأنـّها لا تجزئ ، هو أنّه يلزم قضاؤها » . وهذا غير مستمرّ . لأنّ الله سبحانه لو أمرنا بالصّلاة على طهارة ، فصلّى الإنسان على غير طهارة ومات عقيب الصّلاة ، أو بقي حتّى خرج وقت الصلاة ، ولم يَرِد التعبّد بالقضاء، لوجب أن تكون الصلاة مجزئة ، إذ كان القضاء لم يجب. وهو معنى كونها « مجزئة » عنده. فإن قال: العبادة [التى هى غير[١]] المجزئة هي التي يجوز أن يجب قضاؤها أو كان يجوز أن يجب قضاؤها . وما فرضتموه ،كان يجوز أن يجب عليه القضاء! قيل : فقد صارت العبادة المجزئة هي التي تكون على صفة لأجلها ، لا يجوز أن يجب قضاؤها؛ والتي لا تجزئ تكون على صفة، يجوز [معها[٢]] أن يجب قضاؤها . فما تلك الصّفة ؟ إذ هي معنى الإجزاء . فلا بدّ عند ذلك من الرّجوع إلى ما قلناه . فيظهر / أن المأمور به إذا فعَل على حدّ ما أمر به ، لم يجز أن ٤٩ / ١ يجب قضاؤه .

فاذا ثبت ذلك ، فلنتكلـّم في المسئلة على كلا القولين ، فنقول : إن كان معنى وصف العبادة بأنها « مجزئة» أنـّه قد سقط بها التّعبّد ، فمعلوم أنّ الأمر يدلّ على أنّ ما تناوله ، إذا فعَل على حدّ ما تناوله ، مع تكامل الشرائط ، فهو يجزئ . لأن المكلّف بهذا الفعل ممتثل للامر . فلو قلنا : إنّ التعبّد بذلك الفعل باق[٣] عليه، انتقض القول بأنّه «ممتثل للأمر ». لأنّ الأمر تعبُّد. ولهذا نقول : إنّ المضيّ في الحجّة الفاسدة يجزئ في إسقاط التعبّد بالمضى[٤] فيها . وإنـّما لا يجزئ فيها إسقاط التّعبّد بحَجّة صحيحة، لأنّ ذلك التّعبّد ما

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : باقيا
٤) كذا س ؛ ق : النص

امتُثل . وكذلك الصلاة في آخر الوقت ، على ظنّ الطّهارة ، تجزيُ في إسقاط التعبّد المتوجّه إلى الظّانّ في ذلك الوقت . وإذا ذكَر من بعدُ[١] ، أنّه كان مُحدثا ، توجّه إليه أمْر آخر ،لأنّه إنما كُلّف الصلاة على طهارة إذا ذكر أنّه كان محدثا حين صلّى . فأمّا كون العبادة جائزة ، على معنى أنّها حَسنة ، فلا شبهة في أنّ الأمر يدلّ عليه ،لأنّ الأمر يدلّ على الوجوب أو على النّدب . والحَسن داخل تحت كلّ واحد منهما .

فأمّا القول : بأنّ الأمر يدلّ على إجزاء المأمور به ، على معنى أنّه يمنع من لزوم القضاء ، فصحيح أيضا . لأنّ قضاء العبادة الموقّتة ، هو فعل واقع بعد خروج وقتها ، بدلاً من فعلها في وقتها على الوجه المأمور به . وذلك يكون إمّا لأنّ العبادة ما فُعلت أصلا ، أو فُعلت على وجه الفساد ، وذلك غير حاصل إذا فعلها [الإنسان[٢]] على وجه الصحّة . فلم يتصوّر القضاء ، اللّهمّ إلاّ أن يقال : « يجب عليه ، بعد خروج الوقت ، فعل مثل ما فعَله في الوقت . ولا يكون قضاء لما فعَله » . فذلك غير منكر . والأمر لا يدلّ على نفي وجوب ذلك . ألا ترى أنّ الأمر بصلاة الظهر لا يمنع من وجوب مثلها في العصر ؟ / غير أنّه لا يكون قضاء لها . فان قيل : أليس الماضي في الحَجّة ٤٩ / ب
الفاسدة قد امتثل الأمرَ في المضيّ[٣] فيها ، ويلزمه القضاء ؟وكذلك المصلّي في آخر الوقت على ظنّ الطّهارة ! قيل : الحجّة الصحيحة لا تكون قضاء لمقتضى الأمر بالمضيّ في الحَجّة الفاسدة ، وإنما هي مفعوله لأجل أنّ الأمر بالحجّ الصحيح باق . والصّلاة المفعولة بعد خروج الوقت ، إذا ذكر المكلّف أنّه كان صلّى على غير طهارة ، ليس[٤] بقضاء لمقتضى الأمر بالصّلاة مع ظنّ الطّهارة ، وإنما هو قضاء لمقتضى الأمر بصلاة على طهارة .

---

١) كذا س ؛ ق : بعده
٢) زاده س
٣) س : بالمضي
٤) كذا س ؛ ق : وليس

باب
في الأمر بالشّيء هل يدلّ على وجوب ما لا يتمّ الشيء إلاّ به أم لا ؟

اعلم أنّه ينبغي أن نذكر الأشياء التي لا تتم العبادة إلاّ معها، ثُمّ نذكر متى يدلّ الأمرُ على وجوب ما لا يتمّ المأمور به إلاّ معه؟ ومتى لا يدل [ويدل[١]] على كلا القسمين ؟

ونبدأ بالأوّل فنقول : إنّ ما لا تتمّ العبادة إلاّ به ضربان : أحدهما هو كالوُصلة والطّريق المتقدّم على العبادة ، والآخر ليس كالوُصلة المتقدّمة . فالأوّل ضربان : أحدهما يجب، بحصوله ، حصول ما هو طريق إليه ، والآخر لا يجب ذلك فيه . فالأوّل نحو أن يأمر[نا[٢]] الله سبحانه بإيلام زيد . فإنّ وُصْلتنا إلى ذلك ، هو ضربة . ومحال وجود الضرب الشّديد في بدنه مع احتماله الألم ، ولا يألم . والثاني ضربان: أحدهما تحتاج إليه العبادة[٣] بالشّرع ، والآخر تحتاج إليه في نفسها ، لا بالشّرع . أمّا الأوّل، فكحاجة الصلاة إلى تقديم[٤] الطهارة . وأمّا الثاني فكالتّمكّن على اختلاف أقسامه ، كالقدرة والآلات وقطع المسافة إلى أقرب الأماكن من عرَفة . والتّمكّن ، منه ما يصحّ من المكلّف تحصيله ، كقطع المسافة وإحضار بعض الآلات ؛ ومنه ما لا يصحّ من المكلّف، كالقدرة .

فأمّا ما ليس كالوُصلة / ممّا تحتاج إليه العبادة ، فانّ العبادة المفتقرة ١/٥٠
إليه ضربان : أحدهما إقدام على الفعل ، والآخر إخلال بفعل . أمّا الأول فضربان: أحدهما أن يكون إنّما لم يتم من دون غيره لأجل الالتباس ، نحو أن يترك الإنسان صلاة من جملة الخمس لا يعرفها بعينها ؛ فيلزمه فعل الخمس لأنّه لا يتمكّن مع الالتباس أن يتيقّن إتيانه بالمنسيّة إلاّ بفعله الكلّ. والآخران

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : العباد
٤) س : تقدم

أن لا يمكّن استيفاء[١] العبادة إلاّ بفعل آخر، لأجل التّقارب. نحو ستر جميع الفخذ، لأنّه لا يمكن إلاّ مع ستر بعض الرّكبة؛ وغسل جميع الوجه لا يمكن إلاّ مع غسل يسير من الرّأس. وأمّا إذا كانت العبادة إخلالاً بفعل ولا يمكن إلاّ بغيره، فهو أن يكون مـا يلزم الإخلال به ملتبسا بغيره. وهو ضربان: أحدهما أن يكون قد تغيّر في نفسه، والآخر لا يكون قد تغيّر في نفسه. فالأوّل نحو اختلاط النّجاسة بالماء الطّاهر. وقد اختلف النّاسُ في ذلك. فمنهم من حرّم استعمال الماء المتيقّنِ حصولَ النّجاسة فيه على كلّ حال، ولم يجعلها مستهلكة. ومنهم من جعلها مستهلكة. واختلفوا في الأمارة الدّالّة على استهلاكها. فمنهم من قال: هي تغيّر الماء؛ ومنهم من قال: هي كثرة الماء، واختلف هؤلاء فمنهم من قدّر الكثرة بالقُلّتين، ومنهم من قدّرها بكُرّ، وغير ذلك. فأمّا مـا لا يتغيّر مع الالتباس، فإنّه يشتمل على مسائل. ﴿منها﴾ أن يلتبس الإناء النّجس بالإناء الطّاهر. وقد اختلف في ذلك. فمنع قوم من استعمالها تغليباً للحظر، لأجل مساواة الطّاهر النّجسَ في العدد. وقال قوم بالتّحرّي والعمل على غلبة الظّنّ. فإذا غلب على الظّنّ نجاسة أحدهما، جرى ذلك مجرى العِلم، في أنّ أحدهما قد أمكن استعماله من دون المحرّم. ﴿ومنها﴾ أن يوقع الإنسان الطّلاق على امرأة من نسائه بعينها ثمّ تذهب/ ٥٠ / ب
عليه عينها. قال قاضي القضاة: الأقوى عندي أن تحرم الكُلُّ، لأن التحريم قد كان تعيّن. فلا يؤمَن، إذا استمتع بواحدة منهنّ، أن تكون هي المطلّقة.

فهذه[٢] جملة الأقسام، وقد ذكرت في « الشّرح » الأشياء التي يتبع بعضها أحكام بعض. وقد ذكرها قاضي القضاة في شرحه. وعدلتُ عن ذكرها هاهنا، لأنّها بالكلام أشبه[٣].

فأمّا الكلام في الفصل الثّاني فهو أنّ مـا لا يتمّ العبادة إلاّ معه، ضربان. أحدهما لا يمكن المكلّف تحصيله كالقدرة، والآخر يمكن تحصيله. فالأوّل لا

١) ق: استبقاء
٢) من هنا حذف س
٣) إلى هنا حذف س

يدلّ الأمر بالعبادة على وجوبه ، لأنّه غير ممكن فعله . والأمر من الحكيم لا يتوجّه بما[١] لا يمكن . ولا يتوجّه إلى العبادة إلاّ بشرط حصول القدرة . لأنّه إن كان يوجد مع فقدها ، كان أمرًا بما لا يطاق[٢] . والثّاني على ضربين : أحدهما أن يكون الأمر بالعبادة ورَد مشروطا بحصول ما يفتقر إليه العبادة . نحو أن يقال للمكلّف : « اصعد السّطح إن كان السّلّم منصوبا » . وهذا يقتضي وجوب الصّعود إن كان [السلّم] منصوبا . لأنّ الأمر تناول[٣] المكلّف بهذا الشّرط ، وقد حصل الشّرط . ولا يتناول المكلّف مع فقد الشرط . فلم يوجب عليه صعودًا ، كساير ما لا يتناوله الأمر . وإذا لم يوجب عليه الصّعود لم يوجب عليه نصب السلّم . والضّرب الآخر أن يرِد الأمر مطلقا . نحو أن يقال للمكلّف : « اصعد السّطح » . فانّ هذا الأمر يوجب عليه الصّعود ، وتقديم نصب السلّم . يدلّ على ذلك أنّ الأمر المطلق يقتضي إيقاع الفعل لا محالة ، متى أمكن إيقاعه . وإذا اقتضى ذلك ، اقتضى إيقاع ما يحتاج إليه الفعل . وإنما قلنا : « إنّ الأمر المطلق يقتضي إيقاع الفعل على كلّ حال » ، لأنّه لو كان مقيّدًا بوقت ، نحو أن يقال : « اصعد السّطح في هذا الوقت » فانّه يجري مجرى أن نقول[٤] له : « لا يخرج هذا الوقتُ إلاّ وقد صعدتَ السّطح على كلّ حال متى تمكّنت الصّعود » . إذ ليس في لفظ[٥] الأمر ذكر / ١/٥١
الشّرط . ولو قيل له ذلك ، لزمه الصّعود على كلّ حال . وإنما قلنا : « إنّ هذا يقتضي وجوب نصب السُّلَّم » ، لأنّه لو لم يجب نصب السُّلَّم ، بل كان مباحا أن لا ينصبه ، لكان الأمر كأنّه قال [له[٦]] : « مباح أن لا تنصب السُّلَّم ، وواجب عليك مع فقد السُّلَّم وغيره أن تصعد » . وذلك تكليف ما لا يطاق .

---

١) س : الى
٢) كذا س ؛ ق : يطابق
٣) كذا س ؛ ق : يتناول
٤) س : يقال للانسان
٥) س : لفظة
٦) زاده س

فإن[1] قيل : ليس يخلو الأمر بالصّعود إمّا أن يكون مشروطا بنصب السلّم ، أو غير مشروط به . فإن كان مشروطا به ، فهو قولنا . ويجب ، إذا لم يكن السُّلّم منصوبا ، أن لا يكون متوجّها إلى المكلّف. ولا يلزمه نصبه . وإن كان غير مشروط بوجود السُّلَّم ، فذلك تكليف ما لا يطاق! والجواب : أنّا لا نعقل من قولهم : « إنّ الأمر بالصّعود مشروط بنصب السُّلّم» ، إلاّ أنّه يتناول المأمورَ عند نصب السُّلّم . ولا يتناوله إذا لم يكن السُّلّم منصوبا . وهذا موضع الخلاف ، لأنّا نقول : « إنّ الأمر يتناول المأمور ، سواء كان السُّلّم منصوبا أو غير منصوب » . وليس في ذلك تكليف ما لا يطاق ، لأنّا نقول : إنّ الأمر اقتضى وجوب نصب السُّلّم . وهو ممكن للمكلّف . ولولا صحّة ما ذكرناه ، لكان كلّ من أمَر غلامَه بحاجة في السوق ، وهو في البيت، أن يكون إنما أمَره بذلك إن حصل في أقرب الأماكن من مكان تلك الحاجة إن كانت القسمة لا تخلو ممّا ذكروه (؟)

فإن قالوا : ليس في لفظ الأمر ذكر الإيجـــاب غير المأمور به . فلم أوجبتموه ؟ قيل : لأنّ وجوب المأمور به اقتضى وجوبه . كما أوجبنا التسبب، وإن كان الأمر بالمسبّب لا ذكر للسبّب فيه ؛ وكما أوجبنا ستر بعض الرُّكبة ، وإن لم يكن له ذكر في الأمر بستر الفخذ .

فإن قيل : هـلاّ شرطتم الأمر بحصول الصّفة التي يحتاج إليها الفعل ، حتى لا يلزم وجوب تحصيل تلك الصّفة ؟ قيل : لأن اشتراط ما ذكرتم يمنع من ثبوت وجوب المأمور به في بعض الحالات وعلى بعض الوجوه ، بأن لا تكون الصّفة حاصلة . / ولا يلزم تحصيلها . ونحن قد بيّنّا أنّ ظاهر الأمر ٥١/ب يقتضي وجوب المأمور على كلّ حال . فاشتراط ما ذكرتم فيه ترْك للظّاهر.

فإن قالوا : لستم ، بأن تتمسّكوا بظاهر الأمر في إيجاب المأمور به على كُل حالٍ وتتركوا ظاهره في إيجاب ما لا ذكر له في الأمر، بأولى من أن تتمسكوا بظاهره في نفي وجوب ما لا ذكر لإيجابه فيه . وهو ترْك ظاهر الأمر في نفي اشتراط شرط يمنع من وجوب المأمور به في بعض الحالات! قيل قد

١) من هنا حذف س

سلـّمتم ، وبيـّنـّا نحن ، أن ما تفعلونه أنتم ترْكٌ لظاهر الأمر . فأمـّا إيجابنا لما لا ذكر له في الأمر ، فليس بترك لظاهر الأمر . فيقع بيننا وبينكم المساواة في ترك إحدى الظاهرَين، واستعمال الآخر . لأنّ(١) ما لا يتمّ المأمور به إلاّ معه . كما أنـّه لا ذكر لإيجابه في الأمر ، فإنـّه لا ذكر لنفي وجوبه فيه . ومن أوجب ما لا يمنع اللفظ من وجوبه ، ولا يقتضي صريحُه وجوبَه ، لم يكن تاركا لظاهر اللـّفظ . ألا ترى أنّ إثبات الرِّبا ليس بتركٍ لآية(٢) الدَّيْن ، لمـّا لم ينْفه ولم يتعرّض له أصلا. فأمـّا ظاهر قوله « افعل في هذا الوقت » ، فانـّه يقتضي أن يفعل فيه على كلّ حال ، متى أمكنه فعله فيه على كلّ حال . فالقول « بأنه مشروط شرطا إن لم يكن حاصلا ، فإنـّه لا يلزمه الفعل » ، إسقاط الوجوب في كل حال ، مع أن ظاهر القول اقتضاه(٣) .

بابٌ

في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضدّه ، دالّ على قبحه أم لا؟

ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالشيء نهْي عن ضدّه . وخالفهم آخرون على ذلك . وإليه ذهب قاضي القضاة وأصحابنا . والخلاف في ذلك إمـّا في الاسم ، وإمـّا في المعنى .

فالخلاف في الاسم ، أن يسمّوا الأمر نهيا على الحقيقة . وهذا باطل ، لأنّ أهل اللـّغة فصلوا بين الأمر والنـّهي في الاسم ، وسمّوا هذا « أمرًا » وسمّوا هذا « نهيا » ، ولم يستعلموا اسم النـّهي في الأمر . فإن استعملوه فيه ، فقليل نادر .

والخلاف في المعنى من وجهين : أحدهما أن يقال : إنّ صيغة « لا تفعل » وهو النـّهي / موجودة في الأمر . وهذا لا يقولونه ، لأنّ الحسّ يدفعه . والآخر ١/٥٢ أن يقال : إنّ الأمر نهي عن ضدّه في المعنى ، من جهة أنه يحرم ضدّه . وهذا يكون من وجوه ﴿منها﴾ أن يقال : إنّ صيغة الأمر تقتضي إيقاع الفعل ،

---

١) كذا ، لعله : لأنه
٢) راجع القرآن ٢ /٢٨٢ - ٢٨٣
٣) الى هنا حذف س

ويمنع من الإخلال به ومن كلّ فعلْ يمنع من فعل المأمور به . فمن هذه الجهة يكون محرّما لضدّ المأمور به. وهذا قد بينّا صحته من قبلُ. ﴿ومنها﴾ أن يقال: إنّ الأمر يقتضي الوجوب لدليل سوى هذا الدّليل . فاذا تجرّد الأمر عن دلالة تدلّ على أن أحد أضداد المأمور به يقوم مقامه في الوجوب ، اقتضى قبح أضداده . إذ كلّ واحد منها يمنع من فعل المأمور به . وما منع من فعل الواجب، فهو قبيح. وهذا الوجه أيضا فهو صحيح[1] إذا ثبت أنّ الأمر يدلّ على الوجوب. ﴿ومنها﴾ أن يقال: إنّ الأمر يدلّ على كون المأمور به ندبا. فيقتضي أن الأولى أن لا يفعل ضدّه . كما أنّ النّهي على طريق التنزيه يقتضي أنّ الأولى أن لا يفعل المنهي عنه . وهذا لا يأباه القائلون بأنّ الأمر على النّدب ، غير أنّه لو سُمّي الأمر بالنّدب نهياً عن ضدّ المأمور به ، لكنّا منهيين عن البيع وسائر المباحات . لأنّا مأمورون بأضدادها من الندب. ﴿ومنها﴾ أن يقال: إنّ الأمر بالشيء يقتضي حُسنه ، أو كونه ندبا . وحُسن الشيء يقتضي قبح ضدّه، وأن الأمر يدلّ على إرادة الآمر للمأمور به . وإرادة الشيء كراهة ضده ، أو تتبعها لا محالة كراهةُ ضدّه ، إمّا من جهـــة الحكمة أو الصحّة . والحكيم لا يكره إلاّ القبيح! وهذا كلّه باطل بالنّوافل، لأنّها حَسنة . ومراده: ليست[2] أضدادها قبيحة ولا مكروهة .

فإن قالوا : صيغة « افعلْ » إذا تعلقت بالنّوافل ، لم تكن أمرًا على الحقيقة . فلهذا لم تكن نهياً عن أضدادها[3] ! قيل : إنما كلامنا على قولكم : « إن حُسن الشيء وتعلّق الإرادة به يقتضى قبح ضده، وكونه مكروها» . وهذا
٥٢/ب / منتقض بالنّوافل ، سواء سمّيتم ما تعلّق به « أمرا » ، أم لا . ثمّ يقال لهم : فاذا كان ما تعلّق بالنّوافل ليس بالأمر ، فما الأمر؟ فان قالوا : « ما دلّ على الوجوب » كانوا قد تركوا هذا القسم ، وعدلوا إلى ما تقدّم . فأمّا النّهي عن الشيء فانّه دعاء إلى الإخلال به . فيجب كونه في معنى الأمر بما لا يصحّ الإخلال بالمنهي عنه إلاّ معه . فإن كان للمنهي عنه ضدّ واحدٌ ،

---

١) س : ايضا صحيح
٢) ق : وليست
٣) س : أضداده

ولا يمكن الانصراف عنه إلا إليه ، كان النهي دليلا على وجوبه بعينه . وإن كان له أضداد كثيرة ، ولا يمكن الانصراف عنه إلاّ إلى واحدٍ منها ، كان النّهي في حكم الأمر بها أجمع ، على البدل .

بابٌ

في الأمر المطلق هل يقتضي الفعل[١] مرة واحدة أو يقتضي التكرار ؟

ذهب بعض النّاس إلى أنّ ظاهره يفيد التكرار . وقال الأكثرون : إنّه لا يفيده ، وإنما يفيد [إيقاع[٢]] الفعل فقط . وبالمرّة الواحدة يحصل ذلك . والدّليل على ذلك أنّ السيّد إذا أمر غلامه بالدّخول إلى الدّار ، أو يشتري اللّحم ، لم يُعقَل منه التّكرار . ولو ذمّه على تركه تكرار الدّخول ، لامه العقلاء . ولو كرّر الدّخول اليها جاز أن يلومه ، ويقول له : إني لم آمرك بتكرار الدّخول إليها .

فان قيل : أليس الرّجل إذا قال لغيره : « أكرم فلاناً » ، أو « أحسن عشرته » ، عُقل منه التكرار؟ قيل له : المعقول من قول القائل لغيره : « أحسن عشرة فلان » : لا تسيء عشرته . ولهذا يقال لمن لا يسيء عشرته على غيره : إنه[٣] يُحسن عشرته . والنهي يفيد الاستدامة . وأيضا : فإنّ هذا الكلام يُعقَل منه فعل الإكرام والتّعظيم . ومعلوم أنّه لم يأمره باكرامه وتعظيمه إلاّ لأنّه[عنده[٤]] يستحقّ ذلك . فمتى لم يعلم زوال العلّة الموجبة لاستحقاقه ، وجب دوام ذلك . فبهذه القرينة يعلم دوام الإكرام ، لا لمجرّد الأمر . وأيضا : فانّ قولنا « عِشرة » يفيد جملة من الأفعال / لا فعلا واحداً . ألا ترى أن من ٥٣/١ رأيناه يعامل غيره بعمل واحد جميل ، لا يوصَف بأنّه حَسَن العشرة ؟ وإنما يوصف بذلك إذا عرفنا أنّ ذلك من عادته ، وأنّه يكرّر هذا الفعل . وإذا كان اسم « العِشرة » يفيد جملة من الأفعال ، والأمر بحُسن العشرة أمر بجملة

١) كذا ح ؛ ق : فعل
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : أو
٤) زاده س

من الأفعال حَسَنَةً ، وليس اسم « العشرة » يتناول فعلا واحدًا حتى إذا استُفيد من قولنا : « أحسنْ عِشرة فلان » أفعالا كثيرة ، وجب أن يكون قد دلّ على تكرار فائدته .

دليل آخر : قول القائل لغيره : « ادخُل الدّار » معناه : كن داخلا . لأن من دخل الدّار ، يوصَف بأنّه داخل . وبدخلة واحدة يوصَف بأنّه داخل . فكان ممتثلا للامر ، وكان الأمر عنه ساقطا . كما أن قوله «اضربْ رجلا» يسقط عنه إذا ضرب رجلا واحدًا . لأنّه بذلك يوصَف بأنّه ضارب لرجل . فإن قيل : وهو بالدّخلة الثانيّة يوصَف بأنّه داخل أيضا ؛ فهلاّ دخلت تحت الأمر ؟ أو توقفتم في دخولها [فيه[1]] ؟ . قيل: بالدّخلة الأولى يكون داخلا على الكمال ، لأنّه يكون داخلا على الإطلاق . فكمُل بها فائدة الأمر . وإنما الدّخلة الثانيّة تكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها . وإن وقع عليه اسم « دخول » ، فلم يدخل تحت الأمر إلاّ بلفظ تكرار أو عموم . كما أنّه إذا قال له : « اضربْ رجلاً » فضرب ، فإنّه بضرب واحدٍ يكون مستكملا لفائدة الأمر . وإنما ضرب رجل آخر تكرار لفائدة الأمر بعْد استكماله . فلم يلزم بالأمر المطلق ، وإنما يلزم بلفظ عموم . [ولا لفظ للعموم ها هنا[2]] .

فان[3] قيل ، ما أنكرتم أن يكون قوله « اضرب » معناه : افعل الضّربَ ولو قال ذلك ، لوجب أن يفعل جنس الضّرب. لأنّ لام الجنس تقتضي استغراق الجنس ! قيل : إنّما أنكرنا ذلك لأنّ قوله « اضرب» تصريف من « ضَرَبَ » ، لا من « الضّرب » . لأنّه ليس فيه ذِكر الألف واللاّم . يبيّن ذلك أنّه لو كان قوله « اضرب » معناه « افعل الضّرب » ، لكان / قوله : ٥٣/ب « زيد ضَرَبَ » معناه « افعل الضّرب ». فكان يجب أن يفهم منه تكرار الضّرب واستغراق الجنس . ومعلوم أن المفهوم من ذلك ضَرَبَ مرّةً . ولا نعلم به ماذا عليها . فيجب أن نعلم بالأمر وجوب المرّة ، ولا نعلم به وجوب ما زاد عليها . فإن قيل : فيجب أن يشكّوا فيمّا زاد عليها ! قيل : لا يجب ذلك . لأنّ الأمر

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) من هنا حذف س

إن لم يفـده، كفى في نفيه أن لا يدلّ دليل آخر عليه . ولو دلّ دليل آخر عليه ، لكنّا إنما استفدناه بغير الأمر.

احتجّ المخالف بأشياء: ﴿منها﴾ وجود أوامر في القرآن على التكرار. والجواب: أن ذلك لا يدلّ على أنّه عُقل التكرار من ظاهرها . كما لم يدل وجود ألفاظ عامّة في القرآن لم يُرَد بها العموم ، على أنّها ما وضعت له . على أنّ في القرآن إيجاب الحجّ وليس وجوبه متكرّرا . ﴿ومنها﴾ قولهم: « لو لم يفد الأمر التّكرار، لما اشتبه على سراقة ذلك ، مع أنّه عربيّ ، حين قال للنّبيّ عليه السّلام : أحجتنا هذه لعامنا أو للابد؟ » والجواب : أنّه ليس في الخبر دليل على أن سبب سؤاله اشتباه ذلك عليه . وأيضا : فلو كان الإيجاب يفيد التّكرار، لما اشتبه على سراقة، فكان لا يسأل عن ذلك . وليس يمتنع أن يكون إنّما سأل[1] لأنّ الأمر في اقتضائـــه المرّةَ والتكرارَ مشتبه بل لأنّه ظنّ أنّ الحجّ مقيس على الصّلوات والصّيام والزّكاة ؛ فأراد إزالة هذا الاشتباه . وقول النبيّ صلى الله عليه وسلّم : « لو قلتُ[2] : نعم ، لوجبت »، دليل على أنّ وجوب التكرار لم يستفد من الإيجاب ، بل من قوله صلى الله عليه وجوابه. ﴿ومنها﴾ قولهم : إنّ الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان. فاقتضى إيقاع الفعل في جميعه ! والجواب: أنّ القائلين بالفور يجعلون الأمر بأقرب الأوقات إليه أخصّ . فمنهم من يقول : إذا لم يفعل المكلّف / في أقرب الأوقات إليه ، ١/٥٤ لم يلزمه الفعل إلاّ بدليل آخر . ومنهم من يقول : يلزمه الفعل بالأمر ، لا لأنّ الأمر نعقله بالأوقات على سواء ، بل لأنّه يجري مجرى قول القائل : « افعل في الوقت الأول ؛ فان لم تفعل ففي الثّاني ، فان لم تفعل ففي الثّالث » . والأمر عندهم يتعلّق بالأوقات كلّها على هذا الترتيب . وأمّا النّافون للفور فانهم يقولون : لا اختصاص للامر بالأوقات . وإذا لم يكن له بها اختصاص، صحّ إيجاب الفعل في جميعها على البدل وعلى الجمع . لأنّ الاختصاص زائل في الحالين . فلم يكن فقد الاختصاص طريقا إلى أحدهما . ﴿ومنها﴾ قولهم: لو لم يفد الأمر التكرار لمّا صحّ ورود النسخ عليه ، ولا الاستثناء. لأنّ ورود

١) كذا ، لعله : إنما ما سأل
٢) ق : لقلت

النّسخ على المرّة الواحدة يدلّ على البداء ، وورود الاستثناء عليها يكون نقضا ! والجواب: أن النّسخ لا يجوز وروده عليه إلاّ أن يدلّ الدّليل على أنّ المراد بالأمر التكرار. فيبيّن النّسخ أنّ بعض المرّات لم يرد . وكذلك الاستثناء لا يجوز وروده على الأمر ، على قول من قال بالفور. وأمّا من لم يقل بالفور، فانّه يجوّز أن يرفع الاستثناء الفعل في بعض الأوقات التي المأمورُ مخيَّر بين إيقاع المرّة فيها . وقد قال الشيخ أبو عبدالله رحمه الله : إن ورود النّسخ والاستثناء على الأمر يدلاّن على أنّه قد أريد به التّكرار .

﴿ومنها﴾ قولهم: لو لم يفد الأمر إلاّ مرّة واحدة، لم يكن لقول القائل لغيره « افعل مرّة » معنى . إذ ذلك معقول من الأمر من غير تقييد ! والجواب: أن المقتضى لذلك هو المقتضى لحُسن التأكيد في الكلام . وهو ما يفيد من قوّة العلم أو الظنّ . وأيضا : لو اقتضى التّكرار لم يحسن أن يقول: « افعل متكرّرا » .

﴿ومنها﴾ قولهم: لو أفاد الأمر فعل مرة ، لما حَسُن استفهام الآمر ، فيقال له : « أردت بأمرك فعل مرّة / أو أكثر؟ » لأن الأمر قد دلّ على المرّة ٥٤/ب بالأمر ! والجواب : أنّه يحسن ذلك ، طلبا لتأكيد العلم أو الظنّ . أو لأنّ المأمور عارضه شبهة جوّز لأجلها التكرار. وسنشبع الكلام في ذلك عند الكلام في العموم إن شاء الله. ﴿ومنها﴾ قولهم: لو أفاد الأمر فعل مرّة فلم يفعل المكلّفُ الفعلَ في الأوّل ، لاحتاج في فعله في الثاني إلى دليل ! والجواب : أنّ ذلك إنما يلزم مَن قال : « إنّ الأمر يقتضي فعل مرة واحدة على الفور » . وهذا كلام على القائلين بالفور . وسيجيء في موضعه . ومن لم يقل بالفور، لا يلزمه ذلك . ﴿ومنها﴾ قولهم: إنّ الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به . لأنّه لا ضرر على المكلّف فيه . ولا نأمن الضرر في ترك التكرار، لتجويزه أن يكون الأمر على التّكرار ! والجواب: أنّ المتكلّم إذا علم أنّ الأمر ليس على التكرار، أمن الضّرر ، لفقد التكرار . ومتى أهمل النّظر في ذلك ، لم يأمن الضّرر في اعتقاد وجوب التكرار وإيقاع التكرار بنيّة الوجوب. ﴿ومنها﴾ أن الأمر ضدّ النّهي وكالنّقيض له . فلو كان الأمر يفيد إيقاع الفعل مرة واحدة ، لكان النّهي يفيد الإخلال بالفعل مرّة واحدة . ولمّا كان النّهي يفيد الانتهاء عن الفعل أبدا ، كان الأمر يفيد إيقاع الفعل أبدا ! والجواب : أنّ النّهي كالنّقيض

للامر ، على ما ذكروه . لأنّ قول القائل لغيره : «كن فاعلاً» موجود في قوله : «لا تكن فاعلا» . وإنما زاد عليه لفظة النّفي ، وهو «لا»[1] ؛ وزاد عليه «التاء» ؛ فجرى مجرى قوله : «زيد في الدّار» ، و «ليس زيد في الدّار» . وكون النّهي كالنّقيض للامر ، يوجب أن يفيد في الفعل نقيض فائدة الأمر في الفعل . فاذا كان قولنا «افعل» يقتضي أن نفعل في زمان مّا ، أيَّ زمان كان ، فنفي هذا ونقيضه هو أن لا نفعل في شيء من الأزمان . لأنّه إن لم يَفعل اليوم 1/55 وفعل غدًا ، كان ممتثلا للامر . ولا يجوز أن يكون ممتثلا للامر / والنّهي معاً ، مع أنّهما نقيضان . فصحّ أنّ كون الأمر مفيدًا لمرة غير معينة ، يقتضي ان يكون نقيضه يرفع المرّة في كلّ الأزمان . ألا ترى أنّ قول القائل : «في الدّار رجل» ، يقتضي أن فيها رجل غير معيّن . فاذا قال : «ليس في الدّار رجل» [كان] نقيضا له . ولا يكون نقيضا له إلاّ بأن يرفع كلّ الرّجال ، لأنّه إن رفع بعض الرّجال دون بعض ، كان مقتضى قوله : «في الدّار رجل» . ألا ترى أنه يصدّق القائل : «في الدّار رجل» إذا كان فيها هذا الرّجل ؟ فكذلك النّهي مع الأمر . وأمّا كون النّهي مفيدا للإخلال بالفعل أبدا ، فهو حجّتنا في اقتضاء الأمر للفعل مرّة واحدة . لأنّ النّهي إذا أفاد الانتهاء على العموم ، فنقيضه من الإثبات يقتضي مرة واحدة غير معينة . كما إنّ قولنا : «ليس في الدّار رجل» لمّا أفاد نفي كلّ الرّجال ، كان قولنا : «في الدّار رجل» يفيد إثبات رجل غير معيّن . لأنّه بذلك يكون مناقضا للنّفي . فكذلك إذا كان قولنا : «لا تدخل الدّار» يفيد : «لا تدخلها أبدا» ، فنقيض ذلك : أن يدخلها ولو مرّة واحدة . لأنّه بذلك يخرج من كونه غير داخل إليها أبدا . وإذا كان كذلك ، وكان الأمر يقتضي النّهي ، اقتضى الفعل مرّة واحدة .

وقال قاضي القضاة ، العادة فرقت بينهما . لأنّ الإنسان إذا قال لعبده : «ادخل الدّار» ، عُقل من ذلك مرّة واحدة . وإذا قال له : «لا تدخل الدّار» ، عُقل منه التأبيد ، وهذا فرق ليس فيه ذكر العلّة المفرّقة بينهما . وقال أيضا : إنّ الأمر بالضّرب يفيد أن يكون المأمور ضاربا بالمرّة الواحدة ،

---

١) ق : وهولاء

يتمّ ذلك . والنّهي عن الضّرب يفيد أن لا يكون ضاربا . ولا يتمّ ذلك إلاّ مع التأبيد .

ولقائل أن يقول : ثبّتوا أن المرة الواحدة تم فائدة الأمر . ولا تمّ فائدة النّهي حتى يصحّ ما ذكرتم . وعلى أنّ هذا الكلام هو ابتداء دلالة ، وليس فيه بيان / أنّ ما ذكروه من أنّ النّهي يقتضي الأمر ، ولا يقتضي تكرار ٥٥/ب المأمور به . وفرّق بينهما أيضا ، بأنّ النّهي يقتضي قُبح المنهي عنه ؛ والقبيح يجب الانتهاء عنه أبدا . والأمر يقتضي المأمور به . والحَسن يجوز تركه . وأجاب عن ذلك بأنّ القبيح في وقت ، لا يجب كونه قبيحاً في غيره . فإن كان ظاهر النّهي لا يقتضي الانتهاء أبدا ، وإنما يقتضي الانتهاء في وقت ما ، فإنّا لا نعلم قبحه في كل وقت . ولو كان ما قَبُح في وقت ، قبح في كلّ الأوقات ، لزم أن يكون النّهي على التأبيد بهذه الدّلالة ، لا بظاهره. وأيضا : فانّ الأمر إذا اقترن به الوعيدُ ، كان على الوجوب فان كان القبيح يلزم الامتناع منه أبدا ، فالواجب لا يجوز الإخلال به أبدا .

وقد فرّق بينهما بأنّ الأمر يقتضي الإقدام على الفعل . وتكرار الإقدام عليه أبدا لا يمكن . لأنّه يقطع عن الأغراض . والنّهي يقتضي الكفّ عن الفعل ، والكفّ أبدا عنه ممكن . وهذا ليس بفرق من جهة المواضعة . وليس يمتنع أن يضعوا لما لا يمكّن لفظه . ألا ترى أنّ قولهم « افعل أبدا ، ولا تُخلّ به ولا تتشاغل بغيرها» أمر يكرّ به، موضوع للتأبيد الذي لا يمكن ؟ وعلى أنّه لا يمتنع أن يكون الأمر يفيد من التّكرار ما يمكن .

وقد فصل بينهما بأنّه يكفي في مخالفة النّهي فعل مرة واحدة ، ولا يكفي في امتثاله إلاّ الكفّ أبدًا . ويكفي في امتثال الأمر فعل مرّة . ولهذا يوصَف المأمور بأنّه ممتثل الأمر ، إذا فعل المأمور به مرّة واحدة ! والجواب : أنّه إن أمكن أن يبيّن ذلك قبل العلم بأنّ الأمر ليس على التّكرار ، والنّهي على التّكرار ، فالكلام صحيح. ويجب بيان ذلك ليصحّ الفرق . وإلاّ فللسّائل أن ينازع في وصف المكلّف بأنّه ممتثل للامر إذا فعل مرّة واحدة .

وفرّق بينهما بأنّ المأمور لا يقال له : « ائتمر الثانية» بالمرة . ويقال للمنهى : « قد انتهى » ، بالانتهاء عن الفعل مرّة وثانيّة . فعلمنا أنّ الأمر ليس على

التكرار ، وأنّ النّهي يفيده ! وللمخالف أن يقول : إنّي أصف المأمور بالائتمار
٥٦/١ / كلّما كرّر الفعلَ ، كما قلتموه في النّهي .

وفرّق بينهما بأنّ النبيّ صلى الله عليه قـــال : « إذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » . قالوا : وذلك يدلّ على أنّ الأمر ليس على التّكرار ! والجواب : أن هذا يدلّ على أنّ الأمر خلاف النّهي في شرط الاستطاعة . وليس بدليل على أن ظاهر أحدهما التّكرار دون الآخر. بل لو قيل : « إنّه يدلّ على أنّ ظاهرهما التّكرار ، وأن التّكرار يسقط عن المأمور لفقد الاستطاعة ؛ ولا يسقط عن المنهي » ، لكان أولى . والصحيح أنّ النبيّ صلى الله عليه عنى بالاستطاعة « المشقّة » دون القدرة . لأنّ القدرة شرط في امتثال الأمر والنّهي . وإنما خصّ الأمر باشتراط هذه الاستطاعة ، لأن الأفعال يظهر فيها من المشقة ما لا يظهر في كثير من التّروك[١] .

بابٌ

في أنّ الأمر المعلّق بصفة أو بشرط ، هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرار كلّ واحدة منهما أم لا ؟

اعلم أنّه ينبغي أن نذكر أوّلا الشّرط والصّفة وأحكامها . ثمّ نذكر ما فائدة الأمر المعلّق بهما ؟ فنقول : إنّا قد نصف الشيء بأنّه « شرط » ونعني أن عليه يقف تأثير المؤثّر ، سواء ورد بلفظ الشّرط أو لم يرد بلفظ الشّرط . وذلك نحو الإحصان الذي يقف عليه تأثير الزّنا في وجوب الرّجم . وقد نعني أنّه وارد بلفظ الشّرط ، سواء كان شرطا في الحقيقة ، أو علّة مؤثّرة . فالأوّل نحو أن يقول سبحانه: « ارجموا الزّاني إن كان محصنا » . والثاني أن يقول : « ارجموا زيدا إن كان زانياً » . وذكر[٢] قاضي القضاة أنّ الشرط هو المعقول الذي يتعلق به المشروط ، وإذا لم يكن يتعلّق به المشروط وهذا يلزم عليه

١) إلى هنا حذف س
٢) من هنا حذف س

أن تكون العلّة شرطا . وأيضا : فإنّ من لا يعرف الشّرط ، لا يعرف المشروط[١]

فأمّا الصّفة التي يتعلّق الحكم بها ، فهي في هذا الموضع « ما علّق به الحكم من غير أن يتناوله[٢] لفظ تعليل ولا لفظ شرط ». نحو قول الله سبحانه[٣] : « فتحريرُ رَقبةٍ مؤمنة » ، ونحو قوله سبحانه[٤] : « والسّارق والسّارقة... » .

/ وذكر قاضي القضاة أنّ الشّرط يجب اختصاصه بأمور ثلاثة : ٥٦/ب
﴿أحدها﴾ أن يكون متميّزا من غيره . وهذا لا بدّ منه ، ليتمكن المكلّف من إيقاع الفعل عنده . ﴿والثّاني﴾ أن يكون مستقبلا ، لأنّ العبادة المعلّقة بالشّرط مستقبلة . فان قيل : : أليس قد يقول الإنسان لغيره « ادخل الدّار ، إن كان زيد قد دخلها بالأمس » ؟ قيل : إذا قال ذلك ، كان شرط دخوله علْمه ، بعد الأمر ، بأنّ زيدا قد كان دخلها . ﴿وأحدها﴾ أن يكون الشّرط ممكنا . وهذا لا بدّ منه . لأنّه إن لم يكن ممكنا وكُلّف المأمورُ الفعلَ المشروطَ على كلّ حال ، كان قد كُلّف ما لا يطيقه ، وبطل فائدة الشرط . وإن كُلّف عند الشّرط ولم يكلّف عند فقْده ، كان قد علُّق المأمور به على شرط يعلم الآمر أنّه لا يحصل . وهذا عبث .

وأمّا الكلام في المسئلة فنقول : قد اختلف النّاس فيها : فكل من جعَل الأمر المطلق مفيداً للتّكرار ، قال : « إنّ الأمر المقيّد[٥] بصفة أو شرط ، يفيده أيضا إذا تكرّر الشّرط والصّفة » . ومن نفى اقتضاء مطلق الأمر لذلك ، اختلفوا : فمنهم من جعلَه مفيداً للتكرار إذا تكرّر الشرط والصّفة . وعند أكثر الفقهاء أنّه لا يفيد ذلك . وعندنا أنّ الشّرط الذي يقف عليه تأثير المؤثّر ، لا يجب بتكراره تكرارُ المشروط . فأمّا ما جاء على لفظ الشّرط ، فانّه لا يتكرّر المأمور به بتكراره أيضا ، إلاّ أن يكون علّة . وكذلك المعلّق بصفة .

ودليلنا أنّه لو وجب التّكرار ، لم يخلُ إمّا أن يكون المفيد لوجوبه هو

---

١) الى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : يتناول
٣) القرآن ٤ /٩٢
٤) القرآن ٥ /٣٨
٥) كذا س ؛ ق : المفيد

الأمر أو الشرط والصّفة . وقد بان في الباب المتقدّم أنّ الأمر لا يفيد ذلك . ولو أفاده الشّرط ، لم يخلُ إمّا أن يفيده لفظا أو معنى . ومعلوم أنّه ليس في قولنا : « إن » و « إذا » لفظ التّكرار . ولو أفاده من جهة المعنى ، لكان إنما يفيده من حيث كان الشرط علّة . وهذا باطل ، لأنّ الشرط عليه يقف تأثير المؤثّر . فلا يمتنع أن يتكرّر الشّرط ولا يتكرّر المؤثّر ؛ فلا يتكرّر ٥٧ /أ الحكم . وإذا ثبت أنّ الأمر لا يقتضي إلاّ مرّة واحدة ، والشرط / لا يقتضي تكرارها ، لم يُستفَد من مجموعها[١] إلاّ تخصيص تلك المرّة بالشرط.

ويمكن أن نبتدئ الدّلالة ، فنقول : إنّ الشّرط ، عليه يقف تأثير المؤثّر . وليس يمتنع أن يتكرّر الشّرط ، ولا يتكرّر المؤثّر ، فلا يتكرّر الحكم. فان قيل : فإذا جوّزتم أن يكون ما ذُكر بلفظ الشرط مؤثّرا في الحكم ، فجوّزوا التّكرار ، وقفوا فيه ، ولا تقطعوا على نفيه ! قيل : إنّ لفظ الشّرط لا يدلّ على أن ما دخل عليه علّة . فلو كان علّة ، لدلّ الله عليها . فاذا لم يدل عليها ، قطعنا على أنّه ليس بعلة .

دليل [آخر[٢]]: الخبر المعلّق بالشّرط لا يقتضي تكرار المخبر عنه بتكرار الشّرط . فكذلك الأمر المعلّق بشرط[٣]. وقد[٤] بينّا الجمع بينهما في الباب الأوّل . ومعلوم أنّ الإنسان إذا قال : « زيد سيدخل الدّار إن دخلها عمرو » ، وقد دخلها عمرو ، فدخلها زيد، يُعَدّ صادقا، وإن تكرّر دخول عمرو ولم يتكرّر دخول زيد[٥].

دليل [آخر[٦]] : المعقول في الشّاهد من تعلّق الأمر بالشرط فعل مرّة، وإن تكرّر الشّرط. ألا ترى أن الإنسان لو قال لعبده: «اشتر لحماً إن دخلتَ السّوق » ، لم يُعقَل منه التكرار[٧] ، وإن تكرّر منه الدّخول . ولذلك قال

---

١) كذا س ؛ ق : مجموعها
٢) زاده س
٣) س : بالشرط
٤) من هنا حذف س
٥) الى هنا حذف س
٦) زاده س
٧) س : تكرار الشرى

الفقهاء : إنّ الرّجل إذا طلّق امرأته بقوله : « إن دخلت الدّار » ، أو أمر وكيلَه أن يطلّقها إن دخلت الدّار ، لم يتكرّر الطّلاق بتكرار الدّخول .

احتجّ[1] المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ أنه وجد في كتاب الله سبحانه أوامر متعلّقة بشروط وصفات . وتكرّر مأمورُها بتكرّر الصّفات . نحو قول الله[2] : « إذا قمتم إلى الصّلاة » ، ونحو قوله[3] : « والسّارقُ والسّارقةُ »،[4] « والزّانيةُ والزّاني » ؛ والجواب : أنّه إنما عُقل التّكرار بدليل ، لا بهذه الآيات . وأيضا : فإنّما عُلم تكرار الحدّ بتكرار الزّنا . لأنّ الزّنا والسّرقة علّتان في الحدّ . والعلّة يتبعها حكمُها كلّما حصلتْ . وأيضا : فمعلوم باضطرار من الدّين تكرُّر الحدّ بتكرار ذلك . ﴿ومنها﴾ تشبيههم الشّرط بالعلّة / في وجوب تكرار ٥٧ / ب الحكم بتكرارها . ويقوّون ذلك بأنّ الشّرط آكد من العلّة . لأنّ الشّرط ينتفي الحكم بانتفائه ، ولا ينتفي[5] معلول العلّة بانتفائها ! والجواب : أن الشرط ، عليه يقف تأثير المؤثّر . وليس يلزم أن يتكرّر معه المؤثّر حتى يتكرّر المشروط بتكراره . فأمّا إذا قال الله سبحانه : « هذا واجب لعلّة كذا ، أو : لأجل كذا » ، فإنّ الظاهر أن ذلك هو المؤثر في الوجوب لا غير . ولا يجوز أن يَشرط فيه شرطا إلاّ بدلالة . فإذا لم تدل دلالة على اشتراطه ، لم يشرطه . فوجب تكرار الحكم بتكرار العلّة . لأنّها تحصل بيانا على الحدّ الذي حصلت أولا . وإنما جاز وجود الحكم مع فقدها ، لأنّه يجوز أن يخلفها علّة أخرى . والشرط أيضا يجوز أن يخلفه شرط آخر . فاستويـا في هذه الجهة . وقد فصل قاضي القضاة بين الشّرط والعلّة ، بأنّ العلّة دلالة على الحكم ، والدّليل يتبعه الحكم متى وُجد . وأمّا الشّرط فقد يجوز وجود مثله وليس بشرط . ألا ترى أن من طلّق امرأته بشرط دخول الدّار لم تكن دخلتُها الثانيّة شرطاً في الطّلاق ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إنّ الأمر المعلّق بالشّرط ، لا اختصاص له بالشّرط

---

١) من هنا حذف س
٢) القرآن ٥ /٦
٣) القرآن ٥ /٣٨
٤) القرآن ٢٤ /٢
٥) ق : يبقى

الأوّل من دون أمثاله من الشّروط. فلزم الفعل عندها كلّها لفقد الاختصاص. وفي ذلك تكرار المأمور به ! والجواب: أنّ من قال بالفور، يجعل الأمر بالشّرط الأوّل من الاختصاص ما ليس له بغيره. فلا يلزمه الكلام. وأمّا من لم يقل بالفور فيه، فينبغي أن يرتب الجواب على مذهبه هكذا: ليس يخلو الشّرط إمّا أن لا يغلب على الظنّ تجدّد أمثاله والمأمور متمكّن، أو يغلب على الظّنّ تجدّده والمأمور متمكّن. فالأوّل نحو أن يقول القائل لغيره: «أعط زيدًا درهماً إذا دخل الدّار». ولا يغلب على الظّنّ إذا دخل الدّار أنّه يدخلها[1] مرّة ثانية. فمتى كان كذلك، لزمه دفع الدّرهم إليه عند الدّخلة الأولى. لأنّها متحقّقة حصولها. ويجوز أن لا تحصل الدّخلة الأخرى. ومثال الثاني أن يقول له: «أعط زيدا درهما / إذا طلعت الشّمس». ومعلوم أنّه ٥٨/١
إذا كان المأمور سالما، فانّ الظّنّ يقوم بسلامته مع طلوع الشّمس في غدٍ وفي بعد غدٍ. وإذا كان كذلك، [كان[2]] مأمورًا بالعطيّة عند طلوع الشّمس في غد، وفي بعد غدٍ، وفي كلّ يوم يغلب على الظّنّ تمكّنه[3] فيه من العطيّة على البدل. ويكون فقد الاختصاص قد اقتضى تعلّق المأمور به بالشّروط كلّها على البدل. ويمكن أيضا أن يقال: إنّ العطيّة تجب بالشّرط الأوّل فقط. لأنّ قولنا «أعط زيدا درهماً إذا طلعت الشّمس»، المراد به تعليق العطيّة بطلوع يزول معه غروبها. ومعلوم أنّ غروبها عند هذا الكلام، ليس هو غروبها من الليلة الثانية والثالثة. وإذا كان كذلك، فطلوعها الذي يزول معه غروبها عنّا في هذه الليلة هو طلوعها من الغد فقط. وهذا هو الذي يفقده[4] النّاس. فوجب انصراف ذلك إليه. وكذلك القول في جمع الشّروط المتجدّدة. وعلى هذا يستوي الجواب على قول أصحاب الفور والتّراخي.

﴿ومنها﴾ قولهم: لو لم يقتض الأمر تعليق الوجوب بجميع الشّروط، لاقتضى تعليقه بأوّلها. وذلك يقتضي أن تكون العبادة إذا فُعلتْ مع الشّرط الثاني،

---

١) كذا، لعله: يعطيها
٢) زدناه للسياق
٣) غير منقوط
٤) كذا لعله: يفهمه

دون الأوّل ، قضاءً لا أداءً . وذلك يحوُجها إلى دليل آخر ! والجواب : أنّ القائلين بأنّ « الأمر يفيد تعليق المأمور به على الشروط كلّها ، على البدل » ، لايلزمهم ذلك . وأمّا القائلون بأنّه « يتعلّق بالشرط الأوّل » ، سيجيءُ القول فيه إن شاء الله . وأمّا قاضي القضاة فانّه التزم حاجة العبادة إلى دليل ناتئ في إيقاعها عند الشرط الثّاني ، إذا لم يفعل في الأوّل . وامتنع من تسميتها قضاءً . وذكر في « الشّرح » أن الأمر يتعلّق بأوّل الشرط ، على قول أصحاب الفور ؛ ويتعلّق بجميعها ، على قول أصحاب التّراخي. ﴿ومنها﴾ قولهم : « لو لم يفد الأمر المعلّق بالشّرط تكرار المأمور إذا تكرّر الشّرط ، لما أفاد النّهي المعلّق بالشّرط التّكرار » . يقال لهم : ولِمَ زعمتم / ذلك ؟ فإن قالوا : لأنّ ٥٨ / ب
النّهي كالنّقيض للامر. فاقتضى نقيض ما اقتضاه نقيض الأمر ، في الحال الذي اقتضاه ! قيل : ليس يجب ذلك ، لأنّ كونه كالنّقيض له يقتضي أن ينفى ما أثبته الأمر في جميع الأحوال ، كما ذكرنـــاه في النّهي المطلق . ثمّ يقال لهم : أمّا القائلون بالفور ، فقد قلنا : إنّهم يجهلون الأمر المعلّق بشرط يفيد إيقاع المأمور به مع الشرط الأوّل . ويمكن أن يجيء ذلك أيضا على قول أصحاب التّراخي ، على ما ذكرناه . فالنّهي يقتضي المنع من إيقاعه ، مع الشّرط الأوّل ، على التّأبيد ، سواء تجدّد شرط ناتئ أو لم يتجدّد . مثال ذلك أن يقول القائل : « لا تعط زيدا درهماً إن دخل الدّار » ، أو « إن دخل الدّار فلا تعطه درهماً » ، فإنّه يفيد نفي العطيّة عند أوّل دخلة إلى الأبد . لأنّ من نهى غيره عن أن يعطي زيدا درهماً إن دخل الدّار ، فليس غرضه المنع من أن يعقب العطيّة الدّخول فقط ، بل غرضه استدامة نفي العطيّة ، إلاّ أن يتداوله في ذلك . فأمّا من قال بالتّراخي ، فإنّ الأمر المعلّق بالشّرط يتعلّق بجميع الشّروط على البدل على التفصيل المتقدّم . فانّ الأمر على قولهم في تقدير أن يقول القائل : « أعط زيدا درهما إذا طلعت الشّمس إمّا اليوم ، أو غدا [1] ، أو بعد غد » ، فيجب أن يفيد النّهيُ المنعَ من العطيّة عند هذه الشّروط كلّها . لأنّه لمّا كان نقيض الأمر ، وجب أن يمنع من العطيّة عند جميعها . لأنّه لو لم يمنع من العطيّة عند الشرط الأوّل ، ومنع

---

١) ق : غد

منها عند الشرط الثاني ، ما كان مانعاً من فائدة الأمر . لأن المأمور قد يجوز أن يمتثل الأمر بفعل العطيّة عند الشرط الأوّل . وفي ذلك اجتماع فائدة الأمر والنّهي ، مع كونهما كالنّقيضين. وهذا محال.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنّه أجاب عن شبهتهم في النّهي ، بأنّ العادة تقتضي في النهي المقيّد بالشّرط أنّه يفيد شرطا واحدًا ؛ وإذا كان مطلقاً ، اقتضى التّكرار . فسواء / بين النهي المقيد بالشّرط وبين ٥٩/١ الأمر . قال : لأنّ السيّد إذا قال لعبده : « لا تخرج من بغداذ إذا جاء زيد » ، أفاد مرّة واحدة . وإذا قال : « لا تخرج من بغداذ » ، وأطلق القول ، أفاد المنع من الخروج على التأبيد . فإن قالوا : فإذا كان مطلق النّهي يفيد التأبيد ، فيجب أن يكون تقييده بالشّرط يفيد قصر المنهي عنه عليه ، كما قلتموه في الأمر المقيّد بالشّرط أنّه يفيد قصر مقتضى الأمر من المرّة عليه! وأجاب بأنّ المطلق من النّهي أفاد التّكرار في العرف ، لا في اللّغة . فلا يمتنع ان يبقى المقيّد بالشرط على مقتضى اللّغة[1].

بابٌ

في الأمر هل يقتضي تعجيل المأمور به أم لا ؟

ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلى أنه لا يقتضي وجوب تعجيل المأمور به في أقرب الأوقات . وجوّزا تأخير المأمور به عن أوّل أوقات الإمكان . وإلى ذلك ذهب أصحاب الشافعي . وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقتضي تعجيل المأمور به ، ويحرّم تأخيره عن أوّل أوقات الامكان .

وحجّة الأولين هي : أن الأمر لو اقتضى التعجيل، لكان إما أن يقتضيه بلفظه أو بفائدته ومعناه . وليس يقتضيه لا بلفظه ولا بفائدته . فلم يقتضى الفور؟

أما الدلالة على أنه لا يقتضيه بلفظه ، فهى أن قول القائل « افعلْ » ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متأخر . وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط . والفعل إذا وُجد في الوقت الأول أو الثاني أو الثالث ، كان مُوقَعا . وذلك يقتضى

١) الى هنا حذف س

كون المأمور ممتثلا للامر. وليس يجوز أن يكون ممتثلا للامر بفعلٍ ما يمنع الآمر منه . فجرى مجرى أن يقول الإنسان لغيره: «افعل في أى وقت شئت »، في أنه لا يوجب إيقاع الفعل في وقت متقدم . وأيضا : فإن الإنسان إذا قال لغيره : « ادفع درهما إلى رجل » ، جاز / لذلك الغير أن يدفع أيَّ درهم شاء ، إلى أى ٥٩/ب
رجل شاء ، لما لم يختص الأمرُ برجل دون رجل ، ولا بدرهم دون درهم . وكذلك يجب أن لا يلزم إيقاعه في وقت معين ، لأنه لا يختص بوقت دون وقت . وأيضا : فإن قول القائل لغيره « افعلْ » ، هو طلب للفعل في المستقبل ، كما أن قوله : « زيد سيفعل » ، إخبار عن ايقاع الفعل في المستقبل . فكما لا يمتنع هذا الخبر من وجود الدخول بعد مدّة من الخبر ، فكذلك الأمر .

وأما الدلالة على أنه لا يقتضيه بفائدة ، فهى أنه لا يمكن أن يقال : « إنه يقتضيه بفائدته » ، إلا أن يقال : « إن الأمر يفيد الوجوب . ولا يتم الوجوب مع جواز التأخير » . وهذا لا يصح ، لأن الفعل قد يجب، وإن كان المكلَّف مخيرا بين إيقاعه في أول الأوقات وفيما بعده ، ما لم يغلب على ظنه فواته إن لم يفعله . فمتى غلب على ظنه ذلك ، لم يجز له الإخلال . وبذلك يفارق النوافل .

دليل[1] آخر : السيد إذا أمر عبده بشيء، ولم يعلم حاجته إليه في الحال، ولم يعلم إلا الأمر فقط، فانه لا يفهم منه التعجيل . وهذه الحجة لا يسلّمها الخصم ، لأنه يقول : متى لم يعلم العبد من قصْد السيد أنه يبيحه التأخير ، فانه يعقل من الأمر التعجيل . ويستحق العبدُ الذمَّ إذا لم يعجّل المأمور به .

واستدل القائلون بالفور بأشياء : منها ما يدل على اقتضاء لفظ الأمر لذلك ، ومنها ما يدل على أن الوجوب المستفاد من لفظ الأمر يقتضى ذلك ، ومنها أدلة سمعية .

أما ما يدل على أن لفظ الأمر يقتضى ذلك فوجهان: ﴿أحدهما﴾ أن السيد إذا أمَر عبده أن يَسقيه الماء ، فُهم منه تعجيل سقْيه الماء. واستحسن العقلاء ذمه على تأخير ذلك من غير عذر . فعلمنا أن الأمر يفيد ذلك . والمخالف

---

١) من هنا حذف س

يقول : إنما عـُقل بقرينة ، وهو علم العبد بأن السيد لا يستدعى ماء ليشرب إلا وهو / محتاج إليه في الحال . هذا هو الأغلب . ولو لم يعلم إلا نفس الأمر ، ٦٠/أ لم يفهم ذلك . كما أن أصحاب التراخى إذا رجعوا إلى الشاهد في أن الأمر لا يفيد وجوب التعجيل ، لم يسلـّم لهم خصمهم ما يذكرونه من الشاهد ، وكل منهم يدعى أن ما يقوله خصمه ، إنما يـُفهـَم بقرينة، لا بمجرد الأمر . فان قال أصحاب الفور : إن السيد يعلل ذمه لعبده بأن يقول : « أمرتـُه بشىء فأخـّره » ؛ فلو لم يفد الأمرُ التعجيلَ ، لم يجعل ذلك علة ! قيل لهم : وقد يعتذر العبد أيضا فيقول : « أمرتنى بأن أفعل ، ففعلت ؛ ولم تأمرني بالتعجيل ، ولا علمتُ أن عليه في التأخير مضرة » . وأما ﴿الوجه الآخر﴾ فقولهم : إن الوقت ، وإن لم يكن مذكورا في لفظ الأمر ، فان الفعل لمـّا كان إنما يقع في وقت ، وجب أن يفيد إيقاعه في أقرب الأوقات إليه . كما أن ألفاظ العتاق والطلاق والبيع تفيد وقوعَ أحكامها في أقرب الأوقات إليها . والجواب : أنه ليس العلة في البيع والإيقاعات ما ذكروه ، بل العلة في ذلك أن قول القائل « بعتُ »، وقول المشترى « اشتريتُ »، إخبار عن الحال برضاهما، بانتقال مِلكِ كل واحد منهما عن صاحبه إلى الآخر . فجرى مجرى قول القائل : « تحركتَ » ، في أنه إخبار عن الحال، فوجب أن يحكم في ثاني القبول بانتقال الملك ، لأن علـْمنا برضاهما لا يتكامل إلا عند انقطاع القبول ؛ ويمكن أن يقال : إن الملك ينتقل عند آخر جزء من أجزاء القبول ، غير أنـّا لا نضبطه . فاذا صح ذلك ، صار محصول كلامهم أنه لمـّا كان الخبر عن الحال يقتضى ثبوت المخبرَ عنه في الحال أو ما قاربها ، وجب أن يكون الأمر يقتضى المأمور به في الثاني[١] ، في أنه جمع بين شيئين لا يشتبهان . وليسوا بذلك أولى ممن حمـَل الأمر على الخبر عن المستقبل . وهو أولى ، لأن الأمر هو استدعاء الفعل في المستقبل ، / ومعلوم ٦٠/ب أنّ الخبر عن المستقبل لا يختصّ بالثاني ، فكذلك الأمر . فأما قول القائل لامرأته : « أنت طالق » ، وقوله لعبده : « أنت حر » ، فهو جار مجرى قوله للمرأة : « أنت بيضاء » ، أو « طويلة » ، في أنـّه خبر عن الحال . ومع أنـّهما خبران عن الحال ، فأحكامها تثبت بالشرع . فالواجب اتباع الشرع

١) أى ليس فى أول الوقت ، بل متأخرا

في كيفية ثبوتهما . وقد أثبتهما الشرع من غير تراخ . وليس ، إذا جاء الشرع بذلك ، وجب أن يكون موضوع الأمر في اللغة « الفور » . وليس يصحّ الجواب بأن يُقال: إن حمْل الأمر على الإطلاق قياس . ولو صح لكان الدال على وجوب التعجيل غير الأمر . لأنّ المستدلّ بهذه الدّلالة إنما يبيّن بها أن لفظ الأمر موضوع للتعجيل ، كما أن الإيقاع موضوع لإفادة ذلك . كما بيّن أصحاب التراخي قولهم بقياس الأمر على الخبر عن المستقبل . ولا يصح أن يفرّق أيضا بين الأمر والإيقاعات ، بأن يقال : إن الأمر هو طلب للفعل ، والفعل إنما يقع في وقت ، فوجب أن يُطلَب وقته ما هو؟ وأما الطّلاق والعتاق ، فانهما يفيدان أحكاما لا أفعالا . وذلك لأن الأمر ، كالطلاق ، في إفادة الأحكام . لأن الأمر يفيد وجوب الفعل . فصحّ أن يُنظَر في وقت الوجوب ما هو؟ والطلاق يفيد تحريم الاستمتاع ، فصح أن يُنظر في وقته هذا التحريم ما هو ؟ وكذلك العتاق. وقد قيل أيضا : لو لم تُفِد الايقاعات أحكامَها في الثاني ، لكان وجودها كعدمها ، وليس كذلك الأمر إذا جُعل على التراخي . ولقائل أن يقول : والأمر ، لو لم يفد الفور ، لكان وجوده كعدمه . فان قلتم : إن وجوده ينفصل من عدمه ، وإن أفاد التراخي ، لأنه يفيد وجوب إيقاع الفعل . ويكون إيقاعه وإيقاع بدله — وهو العزم — موقوفا على اختياره ! قيل لكم : فكذلك يفيد نقل المِلك في وقت ما ، ويكون نقله في الثاني ، أو العزم على نقله ، وتسليم البيع في الثاني موقوفا على اختياره . فان قلتم : فبماذا ينقلانه / إن كان لفظ البيع نقْله في الحال؟ قيل لكم : ينقلانه بالتسليم ، أو بأن يقول كل واحد ١/٦١ منهما لصاحبه : قد انتقل مِلكي إليك في هذه الساعة . فإن قلتم: أجمعت الأمّة على بطلان ذلك في البيع ! قيل لكم : ثبوت هذا الإجماع يقتضي صحّة الأصل الذى قسنا عليه . وذلك يؤكّد صحّة القياس . وقد قيل أيضا : إن الأمر دلالة على وجوب ايقاع الفعل . وليس يجب تعجيل مدلول الدلالة . وليس كذلك الطلاق والعتاق ، لأنهما سببان لأحكامهما . والسبب ، إذا تكاملت شرائطه ، وجب حصول سببه في الحال . والجواب: أنهما سواء . لأن الدلالة قد تدلّ على حصول مدلولها في الحال ، وقد تدلّ على حصوله في المستقبل . والسبب قد يكون سببا للحكم في الحال ، وقد يكون سببا لثبوت الحكم في المستقبل .

ألا ترى أن البيع المؤجّل يكون سببا لانتقال الملك في الثمن في المستقبل ؟ فإن قلتم : إنما كان البيع المؤجّل كذلك ، لأنه قد ذكر فيه التأجيل ؛ وليس كذلك البيع المطلق ! قيل لهم : فقولوا: إن الأمر المقيّد بوقت مؤجّل يفيد التراخي ، والمطلق يفيد الحال . وعلى أن البيع أيضا دلالة على الرضا . والرضا هو السبب في انتقال الملك ، فقولوا : إن الرضا لا يجب أن يتعقب عقد البيع . وأيضا ، فان تكامُل شرائط وجوب الحجّ سبب لوجوبه ، وهو عندكم على التراخي . فان قلتم : الوجوب حاصل ، وإن لم يتضيّق ! قيل لكم : فقد بطل قولكم : إن المسبّب[1] لا يتراخى عن السبب . وقد قيل أيضا : إن البدل يجب أن يكون بازاء المبدّل ، فاذا وجب انتقال الملك في البدل ، وجب انتقال الملك في المبدّل. ولقائل أن يقول : ومن أين لكم أن الملك قد انتقل في المبدل ، حتّى تبنوا عليه انتقال البدل ؟ وقد قيل : إن البيع والإيقاعات تقتضى أحكامها على وجه التأبيد . فجرى مجرى النهي في اقتضاء المنع من الفعل على التأبيد . وأما الأمر
٦١/ب فانه يقتضى / فعلا واحدا . والجواب : أن كون الحكم ممّا إذا وقع دام ، لا يمنع من أن ننظر في ابتداء وقوعه : هل هو معجّل أو متأخّر ؟ ألا ترى أن البيع المؤجّل يقتضى نقل المِلك في الثمن في المستقبل ؟ وإذا انتقل فيه ، دام. ولا يقتضى البيع انتقال الملك فيه إلى حدّ وغاية . وكون الفعل المستفاد بالأمر واحدا ، لا يمنع من أن ننظر في وقت لزومه ، وأن يكون وقت لزومه هو أول الأوقات .

واما استدلالهم على الفور بفائدة الأمر فمن وجوه[2] :

﴿منها﴾ أن الأمر قد اقتضى وجوبَ الفعل في أول أوقات الإمكان ، بدلالة أنه لو أوقعه المكلّف فيه لأسقط الفرضَ بذلك عن نفسه . فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه فيه ، وإيجابُ لحوقه بالنافلة فيه ! والجواب : يقال لهم : ما معنى قولكم : « إنّ الأمر اقتضى وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان » ؟ فان قالوا : معناه : أنه ألزم فعله فيه ، ومنَع من تأخيره عنه . قيل : وهل نوزعتم إلا في ذلك ؟ وإن قالوا : معناه : أن المكلّف لو فعل المأمور به في ذلك الوقت ، كان قد أسقط الفرضَ عن نفسه . قيل : ولم ، إذا كان كذلك ،

---

١) ق : السبب
٢) الى هنا حذف س

لا يجوز تأخير الفعل عنه ؟ فان قالوا : لو جاز تأخيره عنه ، نقض القول بسقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت . قيل لهم[١] : ولم زعمتم ذلك ؟ وما انكرتم أن الفرض إنما سقط بايقاع الفعل في الأول . لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط. وهذا حاصل إذا فعله في الأوّل . وإذا فعـلَه في الثاني ، فالأمر اقتضى إسقاط الفرض بالفعل في الثاني والثالث ، من حيث اقتضى إسقاطه بايقاع الفعل في الأول . ويبطل[٢] بالكفّارات الثلاث[٣] ،لأنه إذا فُعل كل واحد[ة] منها ، سقط الفرض . ومع هذا يجوز تأخيرها عنه[٤]. وقد أجيب عن ذلك بأن جواز تأخير الفعل عن الأول لا ينقض وجوبَ الفعل . ولا يُلحقه بالنافلة . لأنه ينفصل عن النافلة ، بأن النافلة يجوز الاخلال بها أصلا. / وليس كذلك ٦٢/١ الفرض ، لأنه لا يجوز الإخلال به أصلا . وهذا غير صحيح ، لأن المستدلّ ألزم على جواز التأخير عن الأول ، بأن يلحق بما هو فعـلَ[٥] في ذلك الوقت ؛ ولم يُلزم أن يلحق بالنوافل على الإطلاق . فيفصل بينه وبين النافلة المطلقة . وأجاب شيوخنا ، فقالوا : إن الواجب إذا أُخّر إلى بدل ، لم ينتقص وجوبه ، ولم يلحق بالنوافل . والفعل إنما يجوز تأخيره عن ثاني الأمر إلى بدل : هو العزم على أدائه . واستدلوا على «كون العزم بدلا » ، بأن الأمر اقتضى إيجاب الفعل ، ولم يعيّن الوقت . فاذا وجب الفعل في الثاني ، وجاز مع ذلك تأخيره عنه ، لم يمكن ذلك إلا مع البدل . وقد أجمعوا على أن المأمور يلزمه ، إذا لم يفعل المأمور به في الثاني ، أن يعزم على أدائه فيما بعد . فقد دلّ الدليل على وجوب العزم، ولم يدلّ الدليل على وجوب غيره . فأثبتناه دون غيره . وسنتكلّم على هذا الجواب فيما بعد إن شاء الله .

﴿ومنها﴾[٦] قولهم إن الأمّة قد أجمعتْ على أن الفرض يسقط عن المأمور بايقاع الفعل في ثاني حال الأمر ، ولم تُجمع على إسقاطه إذا فعـلَه بعده

١) كذا س ؛ ق : لكم
٢) من هنا حذف س
٣) ق : الثلاثة
٤) الى هنا حذف س
٥) س : نفلها
٦) من هنا حذف س

فلم يجز تأخيره . والجواب، يقال لهم : ولم ، إذا لم تجمع على ذلك ، لم يجز التأخير ؟ وما أنكرتم أنه ليس كل ما لم تجمع الأمة عليه فهو باطل . لأنه لا يمنع على وجوب صحته دليل غير الإجماع ، كما أن تحريم التأخير لم تُجمع الأمة عليه . ولم يمنع من ذلك صحة القول به[١] .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن المكلّف إذا فعَل المأمور به في الثاني، سقط عنه الفرض، وفعْلُ ما وجب عليه . فعلِمنا أن الأمر قد تناول ذلك . وهذا يمنع من الإخلال به ، لأنه بالإخلال به يفوت . إذ كان ما يقع فيما بعدُ ليس هو ذلك المأمور به بعينه ، وإنما هو مثله، لأن أفعال العباد تختص بالأوقات[٢] . فما يصح أن يوجدوه في وقت ، لا يصح إيجـــاده في غيره ، فلم يجز أن يفوّت المكلَّفُ ما عِلم أن التكليف قد تناوله ! والجواب / ، أن الآمر إنما أوجب ٦٢/ب ما له صورة مخصوصة من الأفعال ، ولم يوجب فعلا معينا ، لأن المكلّف لا يميّز ذلك ، فاذا كان كذلك ، وكان ما يفعله في الوقت الأول وفيما بعده قد اختصّ بتلك الصورة ، كان فاعل كل واحد منهما ممتثلا للامر . وأيضا : فان المخالف يقول : لو تناول الأمرُ الأفعالَ المختصّة بالأوقات ، لم يمتنع[٣] أن يتناول أعيان ما يختصّ بكل وقت . فيجوز ترك ما اختصّ بالوقت الأوّل ، إلى ما يختص بالثاني والثالث . لأن كل واحد من ذلك بدلٌ من صاحبه، والكلام[٤] في أن أفعال المكلّف تختصّ [ب]الأوقات ، ليس هذا موضعه .

﴿ومنها﴾ قولهم: إن الأمر قد اقتضى الوجوبَ ، فحملْه على وجوب الفعل في ثاني الأوقات أحوط . والجواب : أن النافين للفور يقطعون على نفي وجوبه . فهم آمنون من المضرّة إن أخرّوا الفعل ، غير خائفين من ذلك . ويقولون : طريق الاحتياط أن ننظر : هل يقتضي الفور أم لا ؟ فان علمنا أنه يقتضيه ، حملناه عليه ؛ وإن لم يقتضه[٥] ، لم نحمله عليه، والاحتياط ثابت في كلا

---

١) الى هنا حذف س
٢) ق س : الأوقات [كأنه من المؤلف]
٣) كذا س ؛ ق : يمنع
٤) من هنا حذف س
٥) ق : يقتضيه

القسمين ، وليس الاحتياط أن نعتقد وجوبَ التعجيل ونحن لا نأمن أن لا يكون واجبا ، فنكونَ قد فعلنا اعتقادا لا نأمن كونه جهلا .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الأمر يتناول الفعلَ فيقتضي وجوبَه ،ولا يتناول اعتقادَ وجوب المأمور به . فاذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به ، مع أن الأمر ما تناوله ، فبأن يقضي وجوبَ تعجيل المأمور به أولى ! والجواب : يقال لهم : لم زعمتم أنه إن وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به ، وجب تعجيل المأمور به ؟ وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد يجب لدليل يخصه لا للأمر . وإنما كان يلزم ما ذكرتموه ، لو وجب ذلك لأجل الأمر . فان قالوا : الاعتقاد تابع للمعتقد . فاذا تعجل الاعتقاد ، تعجل المعتقد ! قيل لهم : أتعنون أن وجوب تعجيل الاعتقاد تابع لوجوب تعجيل المعتقد ؟ فان قالوا / : « نعم » ، قيل ١/٦٣ لهم : لا نسلّم ذلك . وإن قالوا : نعنى أن وجوب الاعتقاد تابع لوجوب المعتقد. قيل لهم : ولم ، إذا كان كذلك ، وجب إذا أُلزم تعجيل الاعتقاد أن يُلزَم تعجيل المعتقد ؟ ثم يقال لهم : إن المكلّف إذا سمع الأمر بالفعل ، فلا يخلو إما أن يكون قد سبق له العلم بأن الأمر على الوجوب ، وأن خطاب الحكيم يجب حمْله على موضعه ؛ أو لم يسبق له ذلك . فإن كان قد سبق له ذلك ، فهو يعلم وجوبَ المأمور به في ثاني سماعه الأمرَ الذى يعلمه صادرا من حكيم . ولا يمكنه أن لا يعلم ذلك، فلا يصح أن يجب والحال هذه . وإن لم يعلم أن الأمر على الوجوب ، فلا يخلو إما أن يكون قد علم أن ألفاظ الوجوب المطلقة لا تفيد الفور ، أو لا يعلم ذلك . فان علِم ذلك ، فان لم يُثبت العزم بدلا يقول : إنه لا يلزمه أن يعجّل اعتقاد المأمور به ، ولا النظر فيه . لأنه يقول : إن لم يكن الأمر على الوجوب ، فليس يلزمنى في الثاني ولا فيما بعده أن أفعل شيئا ؛ فلا يلزمنى اعتقاد وجوب ذلك الشيء . وإن كان الأمر على الوجوب ، فليس يلزمنى أيضا فعْل الواجب في الثالث ولا في الرابع ؛ فلم يلزمنى اعتقاد الوجوب في الثاني . لأن فعل المأمور به في الثالث غير متعين وجوبه . وإنما يلزمنى أن أنظر في الأمر هل يفيد الوجوب ، إذا غلّب على ظنى أننى إن لم أنظر في ذلك فأعلمَ الوجوبَ ، وأفعلَ عقيبه ، فاتنى الفعل . فيلزمنى حينئذ أن أنظر ، لأننى لا آمن كون الأمر على الوجوب . فان قيل : إن من لا يُثبت

العزم بدلا ، يوجبه ، ويقول : إنه ليس ببدل . فهذا لزمه النظر ، ليعلم وجوب المأمور به . لأنه إن كان المأمور به واجبا ، لزمه أن يفعله ، أو يعزم على أدائه ! قيل : إن كثيرا منهم لا يقول بوجوب العزم . ومن يقول منهم بوجوبه ، يقول : إنما يجب إذا علم المكلّف وجوب الفعل ؛ وقبل أن يعلم ذلك لا يلزمه العزم . وأما من أثبت العزم بدلا ، فانه يقول : يلزم هذا المكلّف
٦٣/ب / في الثاني أن ينظر في الأمر : هل يقتضي الوجوب ؟ لأنه يلزمه معجّلا أن يفعل إما المأمور به ، أو العزم على أدائه . وإنما يلزمه العزم إذا كان المعزوم عليه واجبا . فلا يأمن المكلّف أن يكون الأمر على الوجوب. وإن لم ينظر في ذلك معجّلا ، فاته أحد الواجبين . وأما إن كان لا يعلم أن ألفاظ الإيجاب المطلقة ليست على الفور ، ولم يعلم أن الأمر على الوجوب ، فان له أن يقدّم النظر في أن الأمر لو كان على الوجوب لما اقتضى الفور . فاذا علم ذلك ، سقط عنه تقديم النظر في وجوب الفعل ، إلاّ على قول من يُثبت العزم بدلا ، على ما بيّنا[١] .

﴿ومنها﴾ أن يقال: لو جاز تأخير المأمور به عن الوقت الثاني، أدّى إلى أقسام كلها باطلة . وما أدّى إلى الباطل باطل . وبيان ذلك أنه لو جاز تأخيره عن الثاني ، لم يخلُ من أن يجوز[٢] تأخيره لا إلى غاية ، أو إلى غاية لا يجوز أن يؤخّر عنها . فإن جاز لا إلى غاية ، لم يخلُ من أن يجوز ذلك لا إلى بدل ، أو إلى بدل . وهذا الثاني ينقسم إلى أن يكون البدل هو العزم على أدائه في المستقبل ، أو الوصيّة كالحجّ . وإن [جاز][٣] تأخيره إلى غاية ، لم تخلُ تلك الغاية إما أن تكون موصوفة ، أو معيّنة . أما المعيّنة فيجوز أن يقال له[٤] : « أخّره إلى الوقت العاشر ، أو اليوم الفلاني ، ولا تؤخّره عنه » . وأما الموصوفة ، فنحو أن يقال : إذا غلب على ظنه أنه إن لم يشرع في أداء المأمور به ، فاته . وهذا ضربان : أحدهما أن يغلب على ظنه ذلك بأمارة ، أو لا

١) الى هنا حذف س
٢) غير منقوط
٣) زاده س
٤) س : للمكلف

بأمارة . [والأمارة](١) نحو المرض وعلوّ السنّ . وكل هذه الأقسام باطلة(٢) .

أما القول بجواز تأخير المأمور به لا إلى غاية ، من غير بدل ، فانه ينقض وجوبه ، ويلحقه بالنوافل . وأما القول بأنه يجوز تأخيره إلى بدل ، هو الوصيّة، فباطل(٣) أيضا ، لأن ذلك ليس بعامّ في كل العبادات ، لأنه ليس كل العبادات تثبت بالوصية . وعلى أنه إن جاز أن يكون أمْر الله سبحانه لنا أن نفعل العبادة ، لا يمنع من أن نعزم على الإخلال بها / ونوصى غيرنا بها ، لم يمنع أمْرنا للوصى(٤) ١/٦٤ من أن يوصى بما وصّينا به . وكذلك القول في الوصى الثاني والثالث الى غير غاية .

وأما(٥) كون العزم بدلا ، فقد أفسدنا بدلا لا دليل على كونه بدلا . وليس يجوز إثبات بدل لا دليل عليه . وإذا لم يجز كونه بدلا ، لم يجز تأخير العبادة . لأن تأخيرها موقوف على إثبات بدل لا دليل عليه . وليس لأحد أن يقول : قد أجمعت الأمّة على وجوب العزم ، لأن قيام الدلالة على وجوب الشيء لا يقتضى كونه بدلا من غيره . والجواب يقال لهم : لم زعمتم أنه لا دليل يدلّ على كون العزم بدلا ؟ فان قالوا : لأنه لا ذكر للعزم في الأمر ! قيل لهم : ولا ذكر للوقت الثاني في الأمر . ولستم ، بأن تنفوا كون العزم بدلا لأنه غير مذكور في الأمر ، وتتوصلون بذلك إلى تعيين الوقت الثاني ، بأولى من أن ننفى تعيين الوجوب بالوقت الثاني ، وتتوصل بذلك إلى اثبات بدل ، لأنه لا يمكن بعد ذلك إلا إثبات بدله . وقد أفسد كون العزم بدلا . فقيل : إن العزم على أداء العبادة واجب ، لا على سبيل البدل عنها ، لأنه يجب على المكلف أن يعزم على أدائها قبل دخول وقتها ، مع علمنا بأن الوجوب لم يحصل قبل وقتها . وأجيب عن ذلك : بأنه لا يلزم العزم على فعلها قبل أن يجب ؛ وإنما يقبح كراهة فعْلها . فأما أن يعزم الإنسان ويريد فعْلها ، فلا يجب . ويمكن أن يعترض هذا الجواب ، فيقال له : إنه إذا وجبت العبادة وجاز تأخيرها ،

---

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق : باطل
٣) كذا س ؛ ق : باطل
٤) ق : للموصى
٥) من هنا حذف س

فليس يجب عليه إلا ما يجب عليه قبل دخول وقتها . فان كان يجب عليه في أحدهما العزم ، وجب أيضا في الآخر . وإن وجب عليه ألا يكره العبادة ، وجب عليه ذلك ها هنا . وليس يمكن أن يدّعي أن الأمة فصلتْ بين العزم على الأداء وبين نفى الكراهة ، فأوجبتْ أحدَهما قبل الوجوب ، وأوجبت الآخر بعد توجّه الوجوب[١] . ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن نسلّم أن الواجب قبل دخول / الوقت وتوجه الوجوب ، مثل ما يجب بعد توجه الوجوب ، إما عزم ٦٤ / ب
أو فقد كراهة . ثم يقال : إنه لا يمتنع أن لا يكون ذلك [بدلا][٢] قبل توجه الوجوب ، ويكون بدلا وقائما مقام المبدَّل في المصلحة كلها أو بعضها بعد توجه الوجوب ، لأنه لا يمتنع أن يكون الفعل أو الإخلال بالفعل في بعض الأوقات بدلا من شيء ، وفي وقت آخر لا يكون بدلا منه . فلا يجوز أن يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة ، لأجل أنه يجب فعله قبل الوقت ، ولا يكون بدلا .

طريقة أخرى في العزم : لو كان العزم بدلا من العبادة ، لم يخلُ إما أن يجب في الوقت الثاني بدلا من العبادة ، أو يجوز تأخيره وتأخير العبادة عن الثاني . فان جاز تأخيرهما[٣] ، كان القول في العزم كالقول في العبادة المأمور بها . ولم يقف ذلك على غاية ، ولحقا جميعا بالنوافل . وإن وجب العزم في الثاني إن لم يفعل المأمور به فيه ، لم يجز ذلك ، لأن بدل العبادة إنما يجب على حد وجوبها ، ليكون فعله جاريا مجرى فعلها . ومعلوم أن الآمر عندهم إنما أوجب أن نفعل العبادة في وقت غير معين ، ولم يعيّن وجوبها في الثاني ، فينبغي أن يكون بدلها يجب في وقت غير معين . وفي ذلك بطلان تعيينه بالثاني. فان[٤] قالوا : إن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل في الثاني ! قيل لهم : إن أردتم بذلك أنه عُيّن وجوبها فيه ، ولم يرخّص في تأخيرها عنه ، فذلك هو القول بالفور . وذلك يمنع من تأخيرها ، ويغني عن البدل ، إلا أن يدل دلالة مبتدأة

---

١) الى هنا حذف س
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : تأخيرها
٤) من هنا حذف س

عليه . وإن أردتم أن الأمر قد اقتضى كون الفعل في الثاني مرادا ومسقطا للفرض، قيل لكم : وقد اقتضى أن يكون في فعله في الثاني والثالث كذلك ؛ فقد صار موجباً له في وقت غير معين ، فيجب أن يكون بدله السادّ مسدّه هذه حاله .

ويقال لهم : إذا كان الأمر / قد اقتضى أن فعل العبادة في الثاني كفعلها في ١/٦٥
الثالث والرابع ، فلم منعتم المكلف من تأخيرها عن الثاني إلا ببدل ، وهو يقول: « إني إنما أؤخرها ، لأن المصلحة تحصل لى في الثالث كما تحصل لى في الثاني» ؟ فان قالوا : لأن الأمر اقتضى الوجوب في الثاني والثالث على وجه لا يمنع من التأخير ، ولا يتم ذلك إلا مع البدل ، فجرى مجرى أن يقول المكلف : « هذا الفعل واجب في الثاني ، ويجوز تأخيره إلى الثالث » ، في أنه لا يجوز تأخيره إلا ببدل إلا انتقض وجوبه فيه . قيل: إن كان المكلف قد قال: « إنه واجب في الثاني ، لا يجوز تأخيره عنه ، ويجوّز مع ذلك تأخيره الى الثالث » ، فذلك متناقض . وإن قال : « إنه واجب في الثاني والثالث ، على معنى أن الفرض يسقط بالفعل في كل واحد منهما » ، فلو صرح بذلك لما احتجنا إلى بدل في الثاني[1] .

طريقة أخرى : لو كان العزم في الثاني بدلا من أداء العبادة فيه ، لم تخلُ العبادة من أن يتضيق أداؤها في وقت من الأوقات ، أو لا يتضيق، فان لم يتضيق، فحكْم العبادة في كل الأوقات حكْم الثاني . فكما جاز للمكلَّف تأخيرها عن الثاني ، جاز له تأخيرها عن سائر الأوقات . وإذا جاز له ترْكها في جميع الأوقات ، لم يجز أن يجب عليه العزم على أدائها ، لأنه لا يجوز أن يجب على الإنسان أن يعزم ويقصد أن يفعل ما يجوز له ترْكه. لأن في ضمن قولنا: « يجب عليك أن تعزم على الفعل في الثاني » ، إيجابا[2] للفعل في الثاني. فكون العزم بدلا من واجب يقتضي وجوبه ؛ وكونه عزما على ما يجوز ترْكه يقتضي جواز ترْكه. فان[3] قالوا: إن المأمور به يتضيق أداؤه في بعض الأوقات، وهو الوقت الذى يغلب على ظن المكلف أنه إن لم يفعله فيه ، فاته فعله !

---

١) الى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : ايجاب
٣) من هنا حذف س

قيل لهم : فكأن المكلف خُيِّر في فعْله وترْكه قبل هذا الوقت، وضُيِّق وجوبه عليه فيه . فجرى / مجرى أن يقول المكلِّف صريحاً للمكلَّف : « أنت مخيَّر ٦٥/ب في فعْل هذه العبادة، إلى أن يغلب على ظنك أنها تفوت إن لم تؤدها ، فحينئذ يتضيق وجوبها » . ولو قال ذلك ، لما كان ، للمنع من تأخيرها قبل هذا الوقت لا إلى بدل ، وجه ، مع أن المكلَّف قد رَخّص في تأخيرها ، ولم يَذكر بدلاً . لأن البدل إنما يجب بعد أن يكون المبدل قد تضيّق وجوبُه في نفسه ، فيستحيل أن يجوز تركه لا إلى بدل . فان قالوا : لو لم يثبت البدل ، انتقض وجوبها فيما قبلُ ! قيل : إنه لا ينتقض الوجوب الذى هو بمعنى أن الفرض يَسقط بالفعل . لأنه لا يمتنع أن يكون الفعل مصلحة في هذا الوقت وفيما قبله على سواء ، فيخيِّر الله سبحانه بينهما . ولا وجه لإيجاب البدل ، والحال هذه . فان قالوا : إنما ألزمناه العزم ، وجعلناه بدلا ، لأننا لا نأمن أن يموت من غير أن يغلب على ظنه أنه يموت ، فتفوته العبادة ؛ فألزمناه ما يقوم مقامها في الوقت الثاني والثالث. قيل لهم : إن المكلَّف إذا مات في زمان التخيير ، وقبل زمان التضييق ، ولم يفعل الفعل ، لم يكن عليه تبعة. وإذا لم تكن عليه تبعة، لم يلزمه البدل[1] .

طريقة أخرى في العزم : لو كان العزم في الثاني بدلاً من فعل العبادة فيه ، لم يخلُ إما أن يقوم مقام فعلها في ثبوت المصلحة فيه ، أو لا يقوم مقامها فيه . فان لم يقم مقامها فيه ، لم يكن بدلا منها ، ولم يجز العدول عنها إليه . إذ في ذلك تفويت بعض المصلحة . وإن قام مقامها فيه ، فقد استُوفيت المصلحةُ بفعله، فلا وجه لوجوب العبادة بعد ذلك . وفي ذلك سقوط الفرض بالعزم . فان[2] قالوا : إنه يقوم مقام العبادة في ذلك الوقت ، ويبقى فعلها واجبا في الأوقات الأخر ! قيل : إن الأمر لم يُفِد وجوب العبادة في الأوقات على الجمع ، حتى إذا سقط الفرض في الوقت الثاني ، بقي ما بعده . وإنما أوجب فعلا واحدا . ولهذا لو فعَله / في الثاني ، لم يلزمه فعله فيما بعد ذلك ٦٦/١ الأمر ، فاذا فعَل ما يجرى مجرى فعْله العبادة في الثاني، وجب أن يسقط الفرض الثابت بذلك الأمر ، كما يسقط لو فعل العبادة المأمور بها . وإنما يجوز أن

---

١) الى هنا حذف س

٢) من هنا حذف س

يثبت مثله في الثالث والرابع بأمر آخر ، كما يجوز ذلك لو فعَل نفس المأمور به . فان قالوا : ما تنكرون أن تكون العبادة لو فُعلتْ في الثاني ، لكانت، مصلحة في الثالث والرابع وسائر الأوقات إلى حال الموت . فاذا فُعل بدلها — وهو العزم — سدّ مسدّها في حصول المصلحة في الثالث . وتبقى المصلحة في الأوقات الأخر لا تحصل إلا بالمعزوم عليه ، أو بعزم يحصل في كل وقت ، فيقوم مقام المعزوم عليه في ثبوت المصلحة في الوقت الذى يليه . قيل: هذا يقتضى أن يكون المكلَّف إذا مات ، وهو مُوالٍ للعزم، فانه يكون قد استوفى مصلحةَ الحج . وفي ذلك سقوط فرضه وفرضِ العزم ، لو عاش . وقد أجمعت الأمة في كل من مات ولم يحجّ ، أنه لو بقي — وهو صحيح موسر — للزمه الحج . فان قالوا : إن الحج هو مصلحة في أفعال تقع في كل الأوقات ، إلى أبعد عمر يجوز أن يحيى فيه المكلَّف في العادة. فاذا مات المكلّف قبل ذلك، ولم يحج، وجب أن يُقال : لو عاش ، لزمه الحج ، لأنه لو عاش ، لكان الحج أو العزم على أدائه مصلحة في أفعال تحصل في تلك الأوقات . فأما ما بعد أطول الأعمار بزمان طويل ، فلا يمكنكم أن تدّعوا فيه إجماعا . قيل : هذا يقتضى أن الإنسان لو حجّ عند بلوغه، فانه يكون ذلك مصلحة في فعْل يقع منه بعد مائة سنة وأكثر ، وهذا يبعد ، لأن اللطف إذا تراخى، صار في حكم المَنسّي[1]

فأما القول بأن العبادة تتضيّق في وقت معين ، فلم يقل به أحد ، ولا دليل يدل عليه . وليس بعض الأوقات المعينة بذلك أولى من وقت . فالقول « بانها تتضيق عند ما يغلب على الظن أنها تفوت إن لم تُفعَل ، ولا يحصل ذلك الظن عن أمارة » ، لا يصح . لأنه لا ينفصل / من ظن السوداوى . والقول « بأنها ٦٦ / ب تتضيّق عند ظن يحصل عن أمارة كمرض ، وعلوّ سنّ » ، باطل . لأن كثيرا من الناس يموت فجأة . وذلك يقتضى أنه ما كان يجب عليهم أن يفعلوا العبادة لا محالة ، مع أن ظاهر الأمر اقتضى أن يفعلوها لا محالة ، لأن صيغة « افعلْ » تقتضى أن يفعل المقول [له][2]لا محالة ! والجواب : أن قول القائل لغيره : « افعل » ، وإن اقتضى أن يفعل لا محالة ، فانه يقتضى أن يفعل لا محالة في

١) الى هنا حذف س
٢) زاده س

غير وقت معين . لأنه يقتضي أنه متى فعَل ، فقد قضى عهدةَ الأمر . فصار مفيدا لأن يفعل لا محـــالة في غير وقت معين . وذلك يقتضي أن يخيّره في الأوقات ، ولا يدخل في كونه واجبا إلا بأن يضيّقه في بعض الأوقات . ولا وقت يمكن ذلك فيه ، إلا إذا خشي الفوات إن أخّره عنه . وذلك يقتضي أن من لم يغلب على ظنه أن الفعل يفوته إن لم يفعله في الوقت الذى قد انتهى إليه ، لم يجب عليه أن يفعل لا محالة .

بابٌ

القول فى الامر اذا كان مؤقتا بوقت محدود بأول وآخر

اعلم أن الوقت المضروب للفعل إما أن يتسع للفعل ، أو لا يتسع له . فان لم يتسع له ، لم يجب[١] أن يكلّف الإنسان إيقاع الفعل فيه. لأنه تكليف لما يطاق . ويجوز أن يكون وجود ذلك الوقت على بعض الوجوه سبباً لوجوب القضاء ، نحو أن تطهر الحائضُ، أو يبلغ الغلامُ[٢]، وقد بقي من الصلاة مقدار ركعة ؛ ونحو أن يُحرِم الإنسان بحَجّتين ، لأن ذلك سبب لقضاء إحداهما[٣] عند أصحابنا ؛ ونحو أن ينذر الإنسان أن يصوم في يوم يقدم فيه فلان[٤] ، فيقدم وقد مضى من النهار بعضه .

وأما إن اتسع الوقت للفعل ، فذلك ضربان : أحدهما ألا يزيد الوقت على مقدار الفعل ، نحو صوم يوم . ولا إشكال في أن جميعه وقت للوجوب . والآخر أن يزيد الوقت على مقدار الفعل ، كوقت صلاة الظهر .

٦٧/١ وقد اختلف الناس في وقت الوجوب / من ذلك . فقال محمد بن شجاع الثلجي[٥] ، وأصحاب الشافعي ، وشيخانا أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما: إن

١) س : يحسن
٢) س : الصبى
٣) كذا س ؛ ق : احدهما
٤) س : زيد
٥) كذا س ؛ ق : البلخى

أول الوقت ، ووسطه ، وآخره ، وما بين ذلك من حالاتـــه وقت للوجوب . واختلف هؤلاء : فمنهم من لم يثبت للصلاة في أول الوقت ووسطه بدلا فيه[١]. ومنهم من أثبت للصلاة في كل وقت من هذين الوقتين بدلا . واختلفوا ، فقال أبو علي وأبو هاشم : إن بدل الصلاة في أول الوقت ووسطه هو العزم على أدائها في المستقبل . وقال بعض أصحابنا : إن لها في أول الوقت ووسطه بدلا يفعله الله سبحانه . وقال قوم : إن أول الوقت هو وقت الوجوب ؛ وإنما ضُرب آخره للقضاء. وقال أكثر أصحابنا[٢] : إن آخر الوقت هو وقت الوجوب. واختلفوا في إيقاع الفعل فيما قبل ذلك . فقال بعضهم : هو نفل يسقط به الفرض . وحكى عن الشيخ أبي الحسن[٣] أن الفعل يقع في أول الوقت مراعى ؛ فإن أدرك المصلى آخر الوقت ، وليس هو على صفة المكلّفين ، كان ما فعلَه نفلا ؛ وإن أدركه على صفة المكلّفين كان ما فعلَه واجبا . وحكى [عنه][٤]الشيخ أبو عبد الله أنه قال : إن أدرك المصلى آخر الوقت ، وهو[٥]على صفة المكلّفين، كان ما فعله مسقطا للفرض . وهذا أشبه من الحكاية الأولى . وحكى أبو بكر الرازى عن أبي الحسن : أن الصلاة ، يتعين وجوبُها بأحد شيئين : إما بأن تُفعَل ، وإما بأن يضيق وقتها . ويمكن أن يُفسَّر أكثر هذه الأقاويل تفسيرا صحيحا لا يقع فيه نزاع ، ويمكن أن يفسَّر تفسيرًا يقع فيه النزاع ، على ما نبيّنه عند الكلام فيها . وينبغى أن نبيّن معنى قولنا : « إن الصلاة واجبة في أول الوقت ، ووسطه ، وآخره » ، ثم نبيّن جواز كونها واجبا فيها ، ثم نبيّن ورود التعبد به .

أما معنى قولنا : « إن الصلاة واجبة في جميع الوقت » ، فهو[٦] أنه إذا فعلَها في أوله ، كانت كما لو فعلَها في وسطه وآخره في سقوط الفرض ، / ٦٧/ب
وحصول المصلحة المقتضية للوجوب .

١) زاد بعده س : « وهو المحكى عن أكثر أصحاب الشافعى »
٢) س : أصحابنا يعنى الحنيفية
٣) ق : في الحاشية : مراده الكرخى
٤) زاده س
٥) كذا س ؛ ق : وليس هو
٦) كذا س ؛ ق : فهى

فأما جواز ورود التعبّد بذلك ، فهو أنه لا يمتنع في العقل أن تكون الصلاة في أول الوقت ووسطه وآخره تتساوى في كونها لطفا داعيا إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت ، وداعيا إلى طاعة مندوب إليها قبل خروج الوقت . ولا يمتنع أن يكون داعيا إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ، ولا يكون فعْلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة فيه قبل خروج الوقت . لكن إذا فرّط المكلّف في فعْلها ، لزمه قضاؤها . لأن قضاءها يكون مصلحة في دون ما كان الآداء مصلحة فيه . فاذا كان كذلك ، لم يجز أن يضيّق الله سبحانه فعْلها في أول الوقت ، مع أن الغرض ، بايجابها — وهو المصلحة — يحصل بفعْلها في آخر الوقت . ولا يجوز أن لا يضيّق الله سبحانه فعْلها في آخره ، مع أن المصلحة لا تحصل إذا أُخّرت عنه . ولا يمتنع أيضا أن تكون الصلاة في كل وقت ، قبل آخر الوقت ، مصلحة في طاعة تليها وفي طاعة بعد خروج الوقت. فإن لم يفعلها فيه ، فعَل الله سبحانه ما يقوم مقامها في الطاعة التى تليها ، وبقي على المكلف فرضها لما يدعو إليه من الطاعة بعد خروج الوقت . ولا يمتنع أيضا أن يكون العزم في كل وقت على أدائها — في الثاني أو في غيره — من أفعال المكلّف ، يقوم مقامها في المصلحة التي تليها ، دون المصلحة التى تدعو إليها بعد خروج الوقت . وإذا لم تمتنع كل هذه الوجوه ، لم يمتنع ورود التعبد عليها . والذى نذهب إليه : أن الصلاة ، في أول الوقت ووسطه ، مصلحة في طاعة واجبة بعد خروج الوقت ، وفي طاعة مندوب إليها قبل خروج الوقت ، إذا كان المعلوم من حال المكلّف انه لا يدرك ما بعد الوقت وهو[١] حي .

فأما الكلام في ورود التعبد بذلك ، فيقع في وجوه : منها الكلام / على ٦٨/١
من خصّ الوجوبَ بأول الوقت[٢] . ومنها الكلام على من خصّه بآخره . ومنها الكلام على من جعل الفعل في أول الوقت مراعى . ومنها الكلام على من عيّن الوجوبَ بأحد شيئين . ثم يقع الكلام بعد ذلك في إثبات البدل : هل هو من[٣] فعل الله سبحانه ، أو من فعلنا ؟

١) كذا س ؛ ق : هى
٢) كذا س ؛ ق : الوقت منها
٣) س : البدل من

أما الكلام على من خص الوجوب بأوله ، فهو أن يقال له : أتزعم أن تأخير الصلاة عن أول الوقت لا يجوز ، كما لا يجوز تأخيرها عن آخره ؛ ويستحق الذمَّ على أحدهما ، كما يستحق على الآخر ؟ فان قال : « نعم » ، دَفع قولَه الإجماعُ . وإن قال : « لا » ، قيل له : فقد نقضتَ قولك باختصاص الوجوب بأول الوقت . ويقال له : لماذا ضُرب الوقت ؟ فان قال : « ليكون ما يفعل بعد أول الوقت قضاء » ، قيل [له[1]]: الأمة مجمعة على أنه ليس بقضاء. ولا يجوز أن تؤدَّى الصلاة بعد أول الوقت بنيّة القضاء . وايضا : فلا فائدة لضرب الوقت في ذلك . لأن ما يفعل بعده ، يكون قضاء أيضا . وأيضا : فالوجوب مستفاد من الأمر . وهو متعلق بأول الوقت ، وآخره ، ووسطه . فيجب أن يفيد الوجوبَ في الكل ؛ ويتضيق بآخره ، لأنه جُعل غاية وقت الوجوب .

فأما من خص الوجوب بآخره ، فانا نفرض عليه ما يعنيه بقولنا : « إن الوجوب شائع في جميع الوقت » . فان أقرّ به ، وإلا دللنا عليه ، فنقول : إنا نعنى بذلك أن الصلاة في أول الوقت ، كهى في وسطه وآخره ، في حصول المصلحة بها المقتضية للوجوب ؛ وفي سقوط الفرض . فان أجاب إلى ذلك ، فقد وافق في المعنى . وإن منَع عن ذلك ، قيل له : إن لم تكن الصلاة[2] قائمة مقام فعلها في آخره في حصول المصلحة ، وجب أحد أمرين : إما أن تكون المصلحة باقية فيلزم فعْل الصلاة في آخر الوقت مع أنها مفعولة في أوله ، وإما أن تكون / المصلحة قد فاتت . فان كانت قد فاتت ، فقد صارت الصلاة ٦٨ / ب
في أول الوقت مفسدة . وفي ذلك قُبحها . والإجماع يمنع من قُبحها . ويقتضى الإجماع أيضا أن فعْل بعض الصلوات في أول وقتها[3] أفضل. يبيّن كونها مفسدة: أنه إذا كان المكلّف لو صلى في آخر الوقت ، حصلت له المصلحة واللطف. وإذا صلى في أوّله ، لم تحصل له تلك المصلحة . وخرجت الصلاة في آخر الوقت من أن تكون مصلحة . وحصلت المعصية التى كانت الصلاة في آخر الوقت لطفا في الإخلال بها . فقد حصلت الصلاة فى أول الوقت داعية إلى

---

١) زاده س
٢) س : الصلاة في أول الوقت
٣) س : الوقت

هذه المعصية ومفوّتا[١] لما يدعو إلى الطاعة . فان قيل : أليس تقديم الزكاة على الحول يُسقط الفرض ، وليس بمَفسدة ؟[٢] قيل : إنما يسقط الفرض لأنه يقوم مقامه في المصلحة . ولهذا لم يُطلق أحد من الأمة القولَ بأنه صدقةُ تطوع ونافلة ، مع أنها مسقطة للفرض . فان قيل : وإذا كانت قائمة مقام الزكاة بعد الحول في المصلحة ، فما معنى تعليق الوجوب بحؤول الحول ؟ قيل : الفائدة في ذلك أن يكون للإمام إلزام ربّ المال الزكاةَ بعد حؤول الحول . ولا يكون له إلزامه اخراجَ الزكاة قبْله . لأن الوجوب موسَّع عليه . ويدل على شمول الوجوب لأوقات الصلوات : أن الوجوب مستفاد من الأمر . والأمر متعلق بأول الوقت ، وآخره ، وما بينهما . فشمل الوجوبُ هذه الأوقات .

وقد[٣] استدل في المسئلة بأشياء : ﴿منها﴾ أنه لو كانت الصلاة نافلة في أول الوقت ، لصح إيقاعها بنيّة النفل لمطابقتها لما عليه الصلاة في نفسها . وقد اعترض ذلك بأنه يجوز إيقاعها بنية كونها « ظُهرا نفلا » ! وأجيب[٤] عن ذلك بأن كونها « ظهرا نفلا » يتناقض . وهذا إنما يتناقض إذا ثبت أن صلاة الظهر لا تكون إلا واجبة . وفيه النزاع . / وقد أجيب عن الدليل ، فقيل : أليس ٦٩ / ١ تقديم الزكاة يكون نفلا ، ولا يجوز إيقاعها بنية النفل ؟ فان قلتم : « يجوز إيقاعها بنية كونها زكاة نفلا » ، قيل : يجوز إيقاع صلاة الظهر في أول الوقت بنية كونها ظهرا نفلا . وليست الشناعة في ذلك إلا كالشناعة في كون الزكاة نفلا . ويمكن أيضا أن يجاب عن الدليل ، فيقال : إن أردتم بنية النفل « أن ينوى أن يفعل ما يجوز تركه في أول الوقت لا إلى بدل فيه » ، فهو قولنا . وإن أردتم « أن ينوى أن يفعل ما يجوز تركه وترك أمثاله في كل الأوقات ، مع السلامة » ، فليس هذا قولنا . فلم يلزمنا حوار أن ينويه .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الصلاة في أول الوقت يراعى فيها أذان وإقامة وعدد مخصوص ؛ وليس هذا حال النوافل . وللمخالف أن يقول : إن النوافل التي تُسقط الفرض وتُفعَل في الوقت المضروب ، هذه سبيلها .

---

١) كذا ، لعله : مفوتة
٢) كذا س ؛ ق : بمفسد
٣) من هنا حذف س
٤) ق : واجب

﴿ومنها﴾ أنه كان يجب أن يكون من لم يؤد الصلاة إلا في وقتها الأول، غير مؤد للفرض من الصلوات، ولا قائما بالواجب منها! وللمخالف أن يقول: إن إطلاق ذلك يوهم أن الصلاة وجبتْ عليه، فلم يقم بها. وليس الأمر كذلك. ولهذا لا يقال فيمن يقدّم زكاته في كل عام: إنه لم يقم بالواجب من الزكاة. لأن ذلك صفةُ ذم. والذم لا يلحق من قدّم الواجبَ قبل وقت وجوبه إذا أُذن في ذلك.

﴿ومنها﴾ قولهم: إن تقديم صلاة المغرب أفضل من تأخيرها؛ والنفل لا يكون أفضل من الواجب! وللمخالف أن يقول: بل يجوز أن يكون أفضل منه إذا كان متقدما على الواجب، ومسقطا له. ولهذا يقال: إن تقديم الزكاة على الحول، مع شدة حاجة الفقراء، أفضل من تأخيرها إلى حؤول الحول.

واحتجّ القائلون «إن الصلاة نافلة في أول الوقت»، بأن الواجب في الوقت هو ما لا يجوز تأخيره عن الوقت / إلا إلى بدل فيه. والصلاة في أول الوقت ٦٩/ب
يجوز تأخيرها عنه لا إلى بدل فيه. لأنه لا دليل يدل عليه. ولم تكن واجبة فيه. واذا لم تكن واجبة فيه، وكانت مأمورا بها، ثبت كونها نفلا فيه. وقالوا: وليس لكم أن تقولوا: «إنها تفارق النافلة، وتدخل في جملة الواجبات من حيث لم يجز تركها أصلا»، لأنّا إنما استدللنا على كونها نافلة في الأول من حيث جاز تأخيرها عنه. ولم نستدل[1] على أن أمثالها نافلة في كل الأوقات. والجواب: أن وصفنا للفعل «بأنه واجب في الوقت»، يستعمل على وجهين: أحدهما أنه لا يجوز الإخلال به في ذلك الوقت إلا إلى بدل فيه؛ وهذا لا نعنيه في الصلاة في الوقت الأول. والآخر أنه يقوم مقام غيره من الواجبات المضيّقة في وجه الوجوب؛ وهذا هو الذى نعنيه بقولنا: «إن الصلاة واجبة في أول الوقت». وقد بيّنا أنه لا بد للمخالف من أن يقوله. فما يَلزمنا عليه، فهو لازم له أيضا. وليس يلزمنا على هذا القول أن لا نجيز تأخير الصلاة عن أول الوقت لا إلى بدل. لأنه إذا كانت الصلاة في الوقت الثاني تسدّ مسدّ وقوعها في الوقت الأول في الفرض والمصلحة، لم يجز أن يُلزم في الوقت بدلها هو،

---

١) ق: يستدل

إذا تركها فيه صار إلى ما يجرى مجراها . فاذا كان كذلك فأى فائدة في إلزام البدل؟[١]

فأما القول بأن الفرض يتعين بايقاع [الفعل][٢] فان أريد بذلك « أنه إذا فعَل الفعل يجب[٣] أن يفعل مرةً ثانية وجوبا معينا مضيّقا » ، فباطل . لأن فعْل المفعول غير ممكن . فايجابه قبيح . وإن أريد : « أنه يلزم بالشروع فيه إتمامه » ، فهذه حالة النوافل عند أصحابنا . وقد تكلمنا على من قال : « إن الفعل نافلة في أول الوقت » . وإن أريد : « أنه إذا فعَل الفعل ، علِمنا أنه قد تعيَّن سقوط الفرض به ، وأنه لا فرض بعده في ذلك الوقت إلى آخره » ، ١/٧٠ فذلك صحيح / وقد كنا نحكم قبل الفعل ايضا بأنه إن وُجد ، فهذه سبيله .

فأما القول « بأن المكلف إذا صلى في أول الوقت ، وأدرك آخره على صفة المكلّفين ، كان ما يفعله واجبا » ، فان أريد به : أنه يبيّن لنا أنه قد كان ألزم الفعلَ في الأول ومُنع من تأخيره عنه ، فذلك يؤدى إلى أنه حُظر عليه في الأول التأخيرُ ؛ ولم يعرف في ذلك الوقت أنه قد مُنع من التأخير . وذلك تكليف ما لا يطاق . وإن أُريد به : أنه يبيّن لنا أن ذلك الفعل قد أُسقط عن المكلف أن يَفعل في أخر الوقت مثلَه ، وأنه قائم مقام الفعل في آخر الوقت في المصلحة التى تحصل بعده ، فصحيح . وإن أراد الشيخ أبو الحسن بقوله : « إن المكلّف إذا لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلفين ، كان ما فعَله في أول الوقت نافلة ، أنه يبين[٤] لنا في آخر الوقت أنه ما كان قد أُلزم المكلفُ الفعلَ في أوله » ، فليس بصحيح . لأنه يجب أن يعرف ذلك قبل أول الوقت . وإن أراد : أنه يبيّن لنا أن ما فعَله لم يكن لطفا في واجب، وأنه لطف في نافلة ، فصحيح . وهو الذي ينصره . لأنه لو كان لطفا في واجب يوقعه قبل حـــال موته ، لكان الله سبحانه قد ضيّق عليه الوجوبَ في أول الوقت . والدلالة على « أن الصلاة في أول الوقت مصلحة في طاعة نافلة ،

---

١) إلى هنا حذف س
٢) زاده س
٣) س ، وجب
٤) س : يتبين

قبل خروج الوقت ، إذا كان المصلى يموت قبل خروج الوقت » ، فهي أنها لو لم تكن كذلك لما حسُن تكليفها لِمَن المعلوم أنه يموت قبل بخروج الوقت. لأن وجه وجوبها غير حاصل فيه . وهو كونها داعية إلى طاعة واجبة بعد الوقت ، إذ المكلَّف ليس يدرك هذا الوقت حيا . وفي إجماع الأمة على « أن من مات قبل [خروج][1] الوقت لا يكون ما فعلَه من الصلاة في أول الوقت مباحا ؛ بل طاعة مأمور بها » ، دليل على ما قلناه . لأنها لا تكون طاعة إلا وهى مصلحة في طاعة قبل موته . وليس يجوز أن تكون تلك الطاعة / واجبة . لأنها لو ٧ / ب كانت واجبة ، لضيّق الله سبحانه وجوبَ الصلاة عليه . فثبت أنها مصلحة في طاعة مندوب إليها . فان قالوا : فيجب أن تكون صلاة هذا المكلَّف نافلة ! قيل : إن أردتم بكونها نافلة ما ذكرتم ، وأنه لو لم يفعلها حتى مات لم يستحق الذم ، فصحيح . وهو الذى نصرناه . وإن أردتم أنه لو بقى المصلى إلى بعد الوقت ، لم تكن صلاته لطفا في واجب ، فلا .

فأما القول بأن العزم بدل من الصلاة في الوقت الأول ، فانه إن جَعل هذا القائلُ « العزمَ جاريا مجرى الصلاة في أول الوقت من كل وجه » ، لزم أن يكون ما ثَـنه مُسقطا لفرض الصلاة . كما أن الصلاة في أول الوقت مسقطة للفرض. إذ قد سدّ العزمُ مسدّ فعْل الصلاة . وإن أُريد « أن العزم يقوم مقام فعْلها من وجه دون وجه، نحو أن تكون الصلاة مصلحة في طاعة تليها وفي طاعة بعد خروج الوقت ، فيقوم العزم مقام فعلها في أول الوقت ، في حصول المصلحة التى تليها ، وتبقى المصلحة الأخرى بكون الصلاة في الوقت الثاني مصلحة فيها ومصلحة[2] في الوقت الثالث، هكذا في كل الأوقات ، إلى أن يتضيق الوقت » ، فلا يكون العزم قائما مقـــام الصلاة في المصلحة التى [تكون][3] بعد الوقت . والذى يبطله هو أنهم إذا توصّلوا إلى إثبات البدل، فيجب أن يثبتوه على حد ثبوت المبدل . ومعلوم أن ظاهر الأمر اقتضى إيجاب الفعل في الأوقات من زوال الشمس إلى آخر الوقت على البدل . فكان الواجب أن

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق : مصلحة بهاء في مصلحة
٣) زاده س

يفعل المكلّفُ الصلاةَ في وقت من هذه الأوقات ، أى وقت شاء . هكذا
ظاهر الأمر . فيجب أن يكون بدل ذلك يُلزم فعله في وقت غير معين من
هذه الأوقات ، ولا يتعين في الأول ، كما لم يتعين المبدل . ويجب ، إذا فعل
البدلَ في وقت من هذه الأوقات ، أن يسقط الفرض ، كالمبدل . وأيضا : فلو
لزم المكلفَ / أن يفعل الصلاة في أول الوقت أو العزم ، لكان قد أخذ عليه ١/٧١
أن يتحفظ من السهو ، وأن يجب علينا أن نوقظه من نومه في هذا الوقت لأنه
قد أُخذ عليه في هذا الوقت فعلٌ يَمنع منه النومُ ، كما يلزم أن نوقظه عن نومه
في آخر الوقت . وأيضا : فان الأمر اقتضى إيجاب الصلاة علينا في الأوقات
كلها على البدل . ولا دليل يدل على إثبات بدل للصلاة . لأنا قد بيّنا حُسن
تكليفها من غير بدل . ولا يجوز إثبات ما لا دليل عليه . وبأكثر[1] هذه الوجه
يبطل قول من قال : إن بدل الصلاة هو فعلٌ يفعله الله سبحانه، يقوم مقامَ
الصلاة كونها مصلحة في طاعة تختص [ب] الوقت[2] الثاني ، على ما ذكرناه في
العزم . وتختص ذلك بوجه آخر : وهو أنه كان يجب أن لا يحسُن تكليف
الصلاة مَن يعلم اللهُ أنه يخترم في الوقت ، لأنه يقوم فعلُ الله سبحانه مقام
فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت . فلو كلفه [الله تعالى][3] الصلاةَ ،
لكان إنما كلفه لمجرد الثواب فقط .

وقد استدل أصحاب العزم على إثبات البدل ، فقالوا : الصلاة واجبة في أول الوقت . فلا يجوز كونها واجبة فيه مع جواز تأخيرها عنه ، إلا إلى بدل . ولا بدل إلا العزم ! والجواب : يقال لهم : أتعنون بوجوبها في الأول أنه محظور تأخيرها عنه ؟ فان قالوا : « نعم » ، قيل لهم : من سلّم لكم ذلك ؟ أو ليس الأمر دل على إيقاعها في الأول والثاني والثالث على البدل ؟ فكيف حُظر تأخيرها حتى يُطلَب لجوازه فعلُ بدل ؟ وعلى أن حظرْ تأخيرها ، مع إباحة تأخيرها ، متناقض . ولم يصح ثبوته حتى يتبعه إثبات بدل . فان قالوا : نعني بوجوبها في الأول أنها على صفة المصلحة الحاصلة بالصلاة في آخر الوقت !

---

١) س : بكثير
٢) في الاصول : الوقت
٣) زاده س

قيل لهم : ولم ، إذا كان كذلك ، لا يجوز تأخيرها إلا إلى بدل مع أنه يؤخرها
إلى ما يساويها في وجه الوجوب ؟ ثم[١] يقال لهم : ولم زعمتم أنه لا بدل إلا العزم ؟
فان قالوا: لإجماع / الأمة على وجوبه على من أخر الصلاة عن الأول! قيل: ٧١ / ب
إجماع الأمة على ذلك كإجماعها على وجوبه قبل دخول الوقت . وليس يظهر
أن الأمّة فصلتْ بين الأمرين فأوجبت[٢] بعد دخول الوقت فعل العزم، ولم
توجبه قبل الوقت . وإنما حضرت قبل الوقت كراهةُ فعل الصلاة . وقد تقدم
ذلك في الباب الأول . فما يؤمنهم أن يكون البدل هو الإخلال بالكراهة ويكون
ذلك سادّا في هذا الوقت مسدّ الصلاة في المصلحة ؟ ويمكن أن يستدلوا على
اثبات بدل فيقولوا[٣] : إن الصلاة لطف في واجب بعد خروج الوقت ، ولطف
في واجب قبل خروج الوقت . أما كونها لطفا بعد خروج الوقت ، فالدلالة
عليه أنه قد أُتيح له تأخيرها إلى آخر الوقت . فلو لم يكن إلا لطفا في طاعة
في الوقت ، لما أُتيح تأخيرها عن وقت تلك الطاعة . فأما الدلالة على أنها
لطف في واجب في الوقت أيضا ، فهي أنها لو لم تكن لطفا إلا في واجب
بعد الوقت ، لما حسُن تكليفها مَن المعلومُ أنه يموت قبل خروج الوقت .
وإذا كانت لطفا في واجب قبل خروج الوقت، لم يجز تأخيرها عن ذلك
الوقت إلا إلى بدل . ولا بدل إلا العزم . لأن الأمّة أجمعت على وجوبه دون
وجوب غيره . والجواب : أنه يكفي في حسن تكليف الصلاة مَن المعلومُ أنه
يموت قبل خروج الوقت ، أن يكون فيها لطفا في طاعة مندوب إليها ، بفعل
عقيب فعل الصلاة ، أو أن يكون كل جزء من الصلاة لطفا في مندوب . وإذا
جاز ذلك ، لم يجب أن يكون لها بدل من حيث هى لطف في ندب . فان
قيل : فلم كان قولكم أولى من قولنا ، مع جواز ورود التعبّد عليهما جميعا ؟
قيل : أنتم الذى يلزمكم الترجيح . لأنكم المستدلون . وأيضا : فان قولنا أولى
من قولكم ، لأن التعبد بالصلاة في الوقت كله ورَد مطلقا من غير بدل .
وإنما يثبت البدل للضرورة . فاذا / بيّنا إمكان قولنا وحسن ورود التعبد به ، ٧٢ / أ

---

١) من هنا حذف س
٢) ق : فاوجب
٣) ق : فيقول

لم يكن إلى البدل ضرورة . فان قيل : فيجب على ما قلتم أن يكون تقديم الصلاة في أول أوقاتها أولى . لأنها تكون مصلحة في مندوب إليه ، وفي واجب. والصلاة في آخر الوقت لا تكون مصلحة إلا في واجب فقط . والجواب : أنه لا يمتنع أن تكون الصلاة التى يستحب تأخيرها ، إذا فُعلتْ في أول الوقت ، كانت[١] لطفا في مندوب إليه يليها، وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت . وإذا فُعلت في آخر الوقت ، كانت لطفا في طاعة واجبة ، وفي طاعات مندوب إليها بعد خروج الوقت أيضا ، أكثر مما تكون الصلاة في أول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوب إليها . فلذلك كان تأخير الصلاة أفضل[٢].

بابٌ

في الامر المؤقت هل يقتضي الفعل فيما بعد الوقت إذا عصى المكلف في الوقت أم لا ؟

اعلم أنه لا يقتضي الفعل فيما بعد الوقت ، أطاع المكلَّفُ في الوقت أم عصى فيه . ويحتاج فعلهُ فيما بعد الوقت إلى دلالة أخرى[٣]. لأن قول القائل لغيره : « افعل هذا الفعل في يوم الجمعة » ، لا يتناول ما عدا الجمعة . وما لم يتناوله الأمر ، لا يدل فيه على إثبات ولا نفى . ولهذا لم يدل الأمر على استدعاء الفعل قبل الوقت . ولو كان الأمر مقيّدا بصفة ، لم يدل على وجوب ما لم يختص بها ، لما لم يتناول ما عدا تلك الصفة . ولذلك لو قال الإنسان لغيره: « اضربْ من كان في الدار » ، لم يتناول من لم يكن فيها . ولو[٤] أمرنا الله سبحانه أن نتصدق بأيماننا، ثم تعذر ذلك علينا ، لمّا علِمنا بذلك الأمر وجوب الصدقة باليسرى ، لكن علمنا أن الصدقة باليمنى الغرض [منها][٥]

١) ق : كان
٢) الى هنا حذف س
٣) س : اخرى ومن الناس من يقول إنه يقتضى الفعل في الوقت وفيما بعده ابداء الدليل على القول الاول .
٤) من هنا حذف س
٥) زدناه للسياق

إيصال النفع إلى الفقير فقط ، فانا نعلم وجوب الصدقة باليسرى لهذا الاعتبار[١] . والوقت ، وإن لم يكن في مقدورنا ، ولا هو وجه يوقع الفعل عليه . فانه لا يمتنع أن يكون الفعل / فيه مصلحة دون غيره . ولهذا كانت الصلوات واجبة في ٧٢ / ب أوقات مخصوصة ، وكان الصوم واجبا في شهر مخصوص، ودفع الضرر عن النفس واجب في الوقت الذى يختص فيه الضرر دون غيره . وإذا صح ما ذكرناه، لم يجز ورود النسخ على الأمر المفيد[٢] للفعل الواحد المؤقت . وإنما يرد على الأمر المفيد[٣] ظاهره أفعالا كثيرة . فيدلنا النسخ على أنه ما أُريد بعض تلك المرات . فان قيل : فاذا دلّ الدليل على أن من عصى في الوقت يلزمه مثله ، أكان يكون ذلك قضاء؟ قيل : نعم ، إذا اختص بشروط القضاء . وهى أشياء: ﴿منها﴾ أن يكون مثل المقضى ، ولهذا لم تكن الصلاة قضاء للصوم. ﴿ومنها﴾ أن يكون المقضى متعبدا[به][٤] في وقت مخصوص، إما على الوجوب أو على الندب . ولهذا لو لم نُتعبد بالفعل ، ثم أمرنا بمثله ، لم يكن قضاء . ﴿ومنها﴾ أن يكون سبب القضاء غير سبب المقضى . ولهذا لو لم يقض الإنسان يوما فات من شهر رمضان، ثم قضاه بعد ذلك ، لم يكن ذلك قضاء للقضاء[٥] لأن سببهما غير مختلف . ﴿ومنها﴾ أن يرد التعبد بالقضاء . لأنه لو لم يتعبد به لم يُسم ، إذا فعَل ، قضاء . والله أعلم .

بابٌ

في الامر المطلق إذا لم يفعل المكلف مأموره في أول أوقات الإمكان هل يقتضى فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل ؟

أما القائلون بنفى الفور، فانهم يقولون : إن الأمر يقتضى الفعل فيما بعد ،

---

١) إلى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : المقيد
٣) كذا س ؛ ق : المقيد
٤) زاده س
٥) س : قضاء للقضاء ؛ ق : قضاء لأن

ولا يحتاج المكلَّف إلى دليل . وأما القائلون بالفور ، فيختلفون :(١) فمنهم من قال : إنه يقتضي الفعل فيما بعد ؛ ومنهم من قال : لا يقتضيه ، بل يحتاج المكلَّف إلى دليل . وهو مذهب أبي عبد الله . وحكاه عن الشيخ أبي الحسن . ولم يفصل المؤقت من غيره . ويقول قاضي القضاة بذلك، لو ثبت القول بالفور .

١/٧٣ واحتج الأولون / بأن قالوا : قول(٢) القائل لغيره : « افعلْ »، معناه : « افعل في الثاني ، فإن عصيتَ ففي الثالث ، ، فان عصيتَ ففي الرابع ، هكذا أبدا » . فان قال قائل : ولم زعموا أن الأمر يتنزل هذه المنزلة ؟ قيل : لأن ظاهر قوله « افعل » لا يتخصص بالوقت الثاني ، دون الثالث والرابع . وإنما قالوا : إنه يجب فعله(٣) في الثاني ، لأنه لو لم يجب فيه، انتقض الوجوب المستفاد بالأمر . فاجتمع في الأمر شيئان : أحدهما الوجوب المقتضي للفور ، والثاني نفي تخصيص الأمر بالأوقات [المقتضي لشياع الفعل في الأوقات](٤) ، فوجب الفور مع نفي تخصيص الأمر بالأوقات [وشياع الفعل فيها](٥). ولا يمكن ذلك إلا إذا عصى المكلَّف في الوقت الأول . فصح أن مطلق الأمر ، من حيث اجتمع فيه ما يدل على ما ذكرناه ، يجري مجرى قول القائل : « افعلْ في الأول ، فان عصيتَ فافعل في الثاني » . فان(٦) قالوا : الأمر ، وإن لم يختص بوقت معين ، فان الوجوب المستفاد من الأمر لمّا دل على الفور ، جعل الأمر مختصا بالوقت الأول ! قيل لهم : إنما جعله مختصا بالأول ما لم تقع المعصية. فاذا وقع(٧) ، بقي مطلق الأمر . فان قالوا : قد ثبت أن مطلق الأمر يقتضي وجوب الفعل في الثاني ، فجرى مجرى أن يكون الأمر مقيدا بالثاني ! قيل : الفرق بينهما أنه إذا كان مقيدا بالثاني لم يكن غير مختص بالأوقات . بل يكون مختصا بالوقت الثاني . فلا يتنزل منزلة قول القائل : « افعلْ في الثاني ،

---

١) س : فمختلفون
٢) س : بأن قول
٣) س : الفعل
٤) زاده س
٥) زاده س
٦) من هنا حذف س
٧) كذا ، لعله : وقعت

فان عصيتَ فافعلْ في الثالث » . لأنه يتناول فعلا واحدا . وليس كذلك إذا كان الأمر مطلقا[١] .

واحتج أبو عبد الله فقال : قد ثبت أن مطلق الأمر يفيد إيقــاع الفعل في الثاني . فلم يتناول إيقاعـَه في الثالث . لأنه يتناول فعلا واحدا . والفعل المختص بالثاني ، غير المختص بالثالث . لأن أفعال العباد لا يجوز عليها التقديم والتأخير ! والجواب : أنه إن ثبت أن أفعال العباد ، هذه / سبيلها ، فان الأمر ٧٣ / ب لم يتناول تلك الأعيان . وإنما يتناول ما له صورة يميِّزها المكلَّف . فاذا أمرنا الله سبحانه بالحج ، فانما أمرنا بأفعال لها صفة مخصوصة ، سواء كانت واقعة في هذا الوقت ، أو في هذا الوقت . واذا كان كذلك ، وكان الأمر لا يتخصص بالأوقات ، علمنا أنه يتناول ما اختص بتلك[٢] الصورة من الأفعال المختصة بتلك الأوقات . فاذا بان أن الوجوب يفيد التعجيل ، بان أنه قد اختص بالأمر ما يقتضى التعجيل ، وما يقتضى التأخير . ولا يمكن الجمع بينهما إلا على شرط المعصية .

باب

في الآمر هل يدخل تحت الامر أم لا ؟

اعلم ان هذا[٣] الباب يتضمن مسائل :

﴿منها﴾ أن يقال : هل يمكن أن يأمر الإنسان نفسه في المعنى أم لا ؟ وليس في إمكان ذلك شبهة ، لأنه يمكن الإنسان أن يقول لنفسه : « افعلْ » ، ويريد منها الفعل .

﴿ومنها﴾ أن يقال : هل يكون هذا القول مسمى بأنه أمر على الحقيقة أم لا ؟ والجواب أنه[٤] لا يكون أمرا على الحقيقة . لأن من شرط كونه أمرا ،

---

١) الى هنا حذف س
٢) في الاصول : تلك
٣) من هنا حذف س
٤) إلى هنا حذف س

الرتبة وما يجرى مجراها . وذلك لا يتأتّى إلا بين ذاتين ، لتكون إحداهما مستعلية ومرتّبة على الأخرى .

﴿ومنها﴾[١] أن يقال : هل يحسُن أن يأمر الإنسان نفسه أم لا ؟ والجواب أنه لا يحسن ذلك . لأن الفائدة بالأمر أن يكون دليلا على حال المأمور به ، أو يؤكد الدلالة ، أو يدل على إرادة فاعله الفعل . ويكون ممن يتُقرب إليه بالمصير إلى إرادته ، فيدعو علمُ المأمور بارادته إلى أن يوقع مرادها . وهذه الأمور منتفية في أمر الانسان نفسه . لأن الانسان يعلم إرادته . وكون المأمور به طاعة قبل أمره ، من غير أن يراد علما من جهة الآمر . إذ كان إنما يأمر لتقدُّم علمه بما له في الفعل المأمور به من الغرض .

﴿ومنها﴾ أن يقال : هل إذا خاطب الإنسان غيره بالأمر ، يكون داخلا في جملة المأمورين ؟ وهذه المسألة ، وإن دخلت في مسائل / العموم ، فذكرها 1/74
هاهنا يجوز لتعلّقها بهذه المسائل. والجواب : أنه إن[٢] كان المخاطب ناقلا للامر . من غيره ، نُظر في خطابه . فان كان يتناوله ، دخل فيهم . والا لم يدخل فيهم . مثال الأول أن يقول الإنسان لجماعة : « إن فلانا يأمرنا بكذا وكذا » . ومثال الثاني أن يقول : « إن فلانا يأمركم بكذا وكذا » . وإن نقل كلامهم غيره[٣] ، ولم يذكر عن نفسه شيئا ، نحو قوله سبحانه[٤] : « يوصيكم الله في أولادكم للذكَر مثل حظ الأنثيين... » فان هذا يتناول الكل . لأن الخطاب من الله سبحانه يرد إلى كل مكلَّف ، إلا من استثناه الدليل . وإن[٥] كان المخاطب بالأمر هو الآمر ، فانه لا يدخل تحت الأمر ، لما بيناه أنه لا فائدة فيه . وذلك نحو أن يقول : « افعلوا كذى وكذى » . فان قيل : فهل يدخل المخبر تحت الخبر ؟ قيل : إن أردتَ أنه يدخل في أن يكون مخبرا لنفسه ، فلا . لأنه لا فائدة في أن يخبر نفسه . إذ ليس يخفى عليه حال المخبر عنه ، فيستدل عليه بخبره . وإن أردتَ أنه يدخل في أنه يكون مخبِرا عن نفسه ، فذلك جائز .

---

١) من هنا حذف س
٢) إلى هنا حذف س
٣) س : نقل أمر الله
٤) القرآن ٤ /١١
٥) من هنا حذف س

لأن الإنسان له غرض في أن يخبر عن حال نفسه ، كما أن له غرضا في أن يخبر عن غيره[١].

باب
في كيفية إيجاب الامر لفروض الكفايات

اعلم أن الأمر بالفعل إذا تناول جماعة على الجمع ، فذلك من « فروض الأعيان » . والكلام في ذلك من[٢]« باب العموم» . وقد يكون فعْل بعضهم شرطا في فعل بعض ، كصلاة الجمعة ؛ وقد لا يكون فعل بعضهم شرطا في فعل بعض . وإذا تنــاول جماعتَهم لا على الجمع ، فذلك من « فروض الكفايات » . نحو أن يكون الغرض بتلك العبادة يحصل بفعل البعض ، كالجهاد الذى الغرض به حراسة المسلمين ، وإذلال العدو ، وقهره . فمتى حصل ذلك بالبعض ، لم يلزم الباقين . والفرض في ذلك موقوف على غالب الظن . فان غلب على ظن الجماعة أن غيرها يقوم بذلك ، سقط / عنها ؛ وحدّ الواجب ٧٤/ب
لا يحصل في فعْلها . وإن غلب على ظنها أن غيرها لا يقوم به، وجب عليها ؛ وحدّ الواجب حاصل في فعلها . وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها لا يقوم به ، وجب على كل واحدة منها القيام به ؛ وكان حدّ الواجب قائما في فعل كل واحدة منها . وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها يقوم به ، سقط الفرض عن كل واحدة منها ، وإن أدّى إلى أن لا يقوم به أحد ؛ ولم يكن [حدّ] الواجب حاصلا في فعل كل واحدة منها . فبان بما ذكرنا أن ما تقدم من حد الواجب ليس ينتقص بشيء من هذه الأقسام .

---

١) إلى هنا حذف س
٢) س : ف

بابٌ

في الامر الوارد بالشيء على شرط زوال المنع

ذهب شيوخنا رحمهم الله[1] إلى أن الله عز وجل لم يعن بالأمر مَن يعلم أنه يُمنَع من الفعل. وقال قوم: إذا أمر الله قوما بالفعل، وعلم أن فيهم مَن يمنع منه، فانه قد عناه بالأمر بشرط زوال المنع. ولم يختلفوا في جواز أمر الواحد منا غيره بالفعل، بشرط قدرته على الفعل وانتفاء المنع منه. وقال قاضي القضاة: لم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يُفرد الله سبحانه المكلَّف الواحد بالأمر بالفعل، وهو يَعلم أنه يُمنَع منه. قال: ولم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يأمر مَن يعلم أنه يموت، أو يعجز، أو لا يكون المأمور به مصلحة بشرط أن يبقى ويقدر، ويكون الفعل مصلحة.

دليلنا هو أن معنى قولنا: «إن الله سبحانه قد أمر بالفعل بشرط زوال المنع»، هو أنه قال لنا: «افعلوه» وأراده منا؛ أو كان لنا فيه غرض مع فقد المنع، ولم يُرِده مع وجوده. لأنه لو أراده في الحالين[2]، لكان قد كلّف إيقاعَ الفعل مع وجود المنع، ولـمّا كان قد أراده بشرط زوال المنع. فاذا علِم الله سبحانه أن المنع يحصل لا محالة، فقد علِم الحالة التي لا غرض له في إيقاع الفعل فيها. فلم يجز أن يريده فيها. يبيّن ذلك أن الواحد منا لو أراد دخول
1/75 زيد الدار / [إن][3] دخلها عمرو، ولم يرد دخوله فيها إن لم يدخلها عمرو؛ ثم علم بخبر نبيّ أن عمرا لا يدخلها. فان هذا العلم يصرفه عن إرادة دخول زيد إليها. وإنما يريد دخوله إليها لو دخلها عمرو. وهذه إرادة مقدرة غير حاصلة. وأيضا: فلو أراد الله سبحانه الفعلَ بشرط زوال المنع، لكان قد أراد من المكلَّف إيقاعه إن لم يحصل المنع. والمفهوم، من هذه اللفظة، الشك. ألا ترى أن مَن علم بالمشاهدة أن الشمس قد طلعت، لا يقول:

---

١) س: رضي الله عنهم. [وكرر كثيرا، ولم يخصه بالصحابة]
٢) س: الحالتين
٣) زاده س

« إن كانت الشمس قد طلعت ، دخلتُ الدار » ؟ وإنما يحسن أن يقول ذلك ، إذا كان شاكا في طلوعها . والبارئ سبحانه عالم بأن المنع سيوجد . فلم يجز أن يريد الفعل إن لم يحصل المنع . وهذا الذي ذكرناه يمنع من تكليف الله سبحانه مَن يعلم أنه يتعذر عليه الفعل بجميع ضروب التعذر[١] .

وحجة[٢] المخالف أشياء:

﴿منها﴾ أن يقول : قد أجمعنا على أن الله عز وجل قد كلّف المعدوم[٣] والعاجز بشرط أن يقدر في حال الحاجة إلى القدرة . والجواب: أنّا نقول : إن الله سبحانه كلف بشرط أن يقدر . ومعنى ذلك أن حكْمنا ، بأن الله تعالى قد كلّف الفعلَ ، مشروط بأن يكون ممن يقدر في وقت الحاجة . فالشرط داخل على حكمنا ، لا على تكليف الله سبحانه . ويشبه أن يكون المخالف هذا يعنى بقوله : « إن الله سبحانه يكلف بشرط زوال المنع » . فان عنى ذلك ، فلا حاجة[٤] فيه . وجواب آخر : وهو أن الذى ذكروه ، ليس يشبه موضع الخلاف . وذلك أن كلامنا في أن يأمر الله تعالى بشرط يعلم أنه لا يوجد ؛ فأوردوا أن يأمر الله تعالى بشرط يعلم وجوده . على أنا نقول : إن الله يأمر المعدوم بشرط أن يوجد . ونعنى به أن الأمر الذى صدر من الله تعالى أمر له عند وجوده ، أو إذا وجد . هذا ليس بمحال . فيبطل ما قالوا .

﴿ومنها﴾ ان يقول: إن الله سبحانه قد كلّف الكافرَ بالصلاة بشرط أن يؤمن، مع أنه / عليم بأنه لا يؤمن . ولهذا يعاقبه على ترك الصلاة كما يعاقبه ٧٥/ب
على الكفر . والجواب : أنا نقول : كلّف الإيمان والصلاة جميعا ، ولم يكلفه فعل الصلاة مضامّة للكفر . فلم يدخل الشرط في التكليف ؛ وإنما دخل الشرط في فعله . لأنه قيل له : « افعلها » . فاذا لم يفعلها ، فقد أخلّ بمصلحتين ، فاستحق العقاب على الإخلال بها .

﴿ومنها﴾ قياسهم تكليف الله سبحانه الفعل بشرط زوال المنع ، على تكليف

---

١) كذا س ؛ ق : المعذر
٢) من هنا حذف س
٣) المعلوم والمعدم هو الفقير المحتاج
٤) كذا ، لعله : محاجة

الواحد منا غيره بشرط زوال المنع . وهو قياس بغير علة . والفرق بينهما أن الواحد منا غير عالم بأن للمكلف حالة منْع لا غرض له في إيقاع الفعل فيها . والباريء عز وجل عالم بذلك . يبيّن ما ذكرناه أنه يجوز أن يكلف الواحدُ منا غيره بشرط أن يبقى ، وأن يكون الفعل مه صلحة . ولا يجوز ذلك من الله سبحانه .

﴿ومنها﴾ قولهم لو رُفع منْع التكليف ، لكان مَن منَع غيرَه من الصلاة فقد أحسن إليه . لأنه قد أسقط عنه كلفة من غير توجه ذم إليه . الجواب : يقال لهم : أليس عندكم أنه لا يلزمه الفعل مضافا للمنع ، وأنه يسقط الفعل عنه من غير لوم ؟ فالسؤال يلزمكم ، كما يلزمنا . وعلى أنه لا يكون محسنا إليه بالمنع مما يستحق به الثواب الجزيل .

﴿ومنها﴾ قولهم لو أسقط المنعُ التكليفَ على كل حال ، لما علم الواحدُ منا أنه مكلَّف للصلاة قبل تشاغله بها . وذلك يُسقط عنه وجوب أخذ الأهبة لها . الجواب : يقال لهم : هذا يلزمكم أيضا . لأن عندكم أن مع المنع لا تلزم الصلاة. ولا أريدت من المكلَّف في تلك الحال ؛ وإنما أريدت منه بشرط زوال المنع ، وهو لا يعلم أن المنع يزول . فاذًا لا يعلم الوجوب . فان لزمنا سقوط أخذ الأهبة ، فقد لزمكم . وقد قال أصحابنا : إنما يجب أخذ الأهبة للصلاة لثبوت
١/٧٦ أمارة بقائه سالما إلى وقتها . فوجب عليه لهذه الأمارة / التحرز من ترْك ما لا يأمن وجوبه[١] .

بابٌ

في الامر المقيّد بشرط هل يعلم أن الحكم فيما عدا الشرط بخلاف الشرط أم لا ؟

اعلم أن حكم الأمر وغيره إذا عُلّق بشرط ، فإن الشرط يدل على أن الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال . ولا يمنع الشرط من قيام الدلالة على شرط آخر يقوم مقامه . ومتى فقدنا دلالة تدل على شرط ثان ، قضينا بأنه

١) إلى هنا حذف س

لا شرط إلا الأول . فنعلم أنه إذا انتفى الشرط ، انتفى الحكم على كل حال . وإن دل دليل على شرط آخر ، علِمنا انتفاء الحكم إذا[1] انتفى الشرطان . وإن علِمنا ثبوت الحكم مع انتفاء الشرط على كل حال ، علِمنا أن ذلك ليس بشرط ، وأنه قد يجوّز به . وقال قاضي القضاة : إن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على أن ما عداه بخلافه ، وأنه يجوز أن يقوم شرط [آخر][2] مقام ذلك الشرط . وحكاه عن أبي عبد الله . وحَكَى عن الشيخ أبي الحسن أنه يدل على أن ما عداه بخلافه . ومَنع لذلك من الحكم بالشاهد واليمين . لأن الله سبحانه شرَط في الحكم الشاهدَ الثاني[3] . لأنه قصر الحكم على الشاهدين . فلو لم يكن الثاني شرطا ، لم يكن لذكره معنى . قال : وإذا كان شرطا ، لم يجز الحكم مع فقْده .

والدليل على أن الشرط يَمنع من ثبوت الحكم مع عدمه على كل حال ، أن قول القائل لغيره : « ادخُل الدار إن دخلها عمرو » ، معناه أن الشرط في دخولك هو دخول عمرو . لأن لفظة « إن » موضوعة للشرط . ولو قال له « شرط دخولك الدار دخول عمرو » ، علمنا أنه لم يوجب عليه دخول الدار مع فقد دخول عمرو على كل حال . فكذلك في مسئلتنا . يبيّن ما قلناه أن الشرط هو الذى يقف عليه الحكم ، وعلى ما يقوم مقامه . فلو ثبت[4] الحكم مع عدمه على كل حال ، لكان كل شيء شرطا في كل شيء ، حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في كون السماء فوق الأرض ، وإن وجد ذلك مع عدم الدخول . ويدل على أن المعقول من الشرط ما ذكرناه ، / ما روى أن يعلى ٧٦/ب
بن مُنيَة سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقال : « ما بالنا نقصُر[5] وقد أمِنّا ؟ » فقال : عجبتُ مما عجبتَ منه ، فسألتُ رسولَ الله صلى الله عليه ، فقال : « صدقة تصدّق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته » . فلو لم يُعقَل من الشرط نفْي الحكم عما عداه ، لم يكن لتعجبهما معنى . وأجاب

---

١) كذا س ؛ ق : اذ
٢) زاده س
٣) راجع القرآن ٢ /٢٨٢
٤) كذا س ؛ ق : يثبت
٥) راجع القرآن ٤ /١٠٠

عن ذلك قاضي القضاة ، فقال : لا يمتنع أن يكونا[١] إنما تعجبا من ذلك لأنهما عقلا من الآيات الواردة في وجوب الصلاة وجوبَ الإتمام ، وأن حال الخوف مستثناة من ذلك ، والباقي ثابت على أصله في الإتمام ؛ فلذلك تعجبا من ثبوت القصر مع الأمن . ولقائل أن يقول : الآيات لا تنطق[٢] بالإتمام ، ولا كان الأصل في الصلاة الإتمام فنُتِمّ ما ذكر ؛ بل المروى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : «كانت صلاة السفر والحضر ركعتين ، فأُقرتْ صلاة السفر وزِيدَ في صلاة الحضر[٣] » . وإذا كان كذلك ، لم يكن لتعجب عمر ، ويعلى [بن منية] سبب[٤] إلا الشرط ، وبطل[٥] القول بأن الأصل كان الإتمام . فان قيل : لو منَع الشرط من ثبوت الحكم مع عدمه ، لما ثبت القصرُ مع عدم الخوف ! قيل : إن ظاهر الشرط يَمنع من ذلك . وليس يمتنع أن تدل دلالة على خلاف الظاهر ، كما تدل دلالة على خلاف ظاهر العموم . ولا يمتنع أن يكون الشرط قد ورد ليؤكد حال المشروط . ولأن السبب في نزول إباحة القصر هو حال الخوف . فشرط ، لأن الحال اقتضته .

فان[٦] قيل : ليس يمتنع أن تكون الفائدة في ورود الشرط تأكيد حال المشروط . بأن يكون الحكم لو ورد مطلقا ، لظن المكلفُ أن المشروط لم يرد . فيشرط لإزالة هذا الظن ، لا لأن الحكم لا يثبت مع فقده . نحو أن يقول الله تعالى : « ضحّوا بالشاة ، إن كانت عوراء » . لأنه لو قال : « ضحوا بالشاة » ، لجاز أن يتوهم متوهم أنه لم يرد العوراء ! قيل : إنا لم نقل : إن الشرط يَمنع من ثبوت الحكم مع فقده ، لأنه لا فائـدة فيه إلا ذلك ، / ١/٧٧
فيبطل قولنا بايراد فائدة سواه . وإنما قلنا ذلك من جهة أن لفظة « إن » وُضعت موضع قولنا : الشرط في هذا الحكم كذا وكذا . وهذا اللفظ يفيد ما ذكرناه . لأن معنى شرط الحكم أن يقف عليه على ما يقوم مقامه . وعلى أن العادة

١) س : يكون
٢) كذا س ؛ ق : تتعلق
٣) س : الحطر
٤) كذا س ؛ ق : يعلى سببا
٥) س : لبطلان
٦) من هنا حذف س

جرت أن يقول الإنسان لغيره : « ضحّ بالشاة ، وإن كانت[١] عوراء » . ولا يقول : « ...إن كانت عوراء ». وإذا قال : « ...وإن كانت عوراء » ، فُهم من ذلك عطفها على الصحيحة . كأنه أضمر جواز الأضحية بالصحيحة ، ثم عطف عليها العوراء .

إن قيل : لو منَع الشرط من ثبوت الحكم مع فقده ، لكان قول الله سبحانه[٢] « ...ولا تُكرهوا فتَياتِكم على البغاء إن أردن تحصُّنا... » يدل على أنه حظر الإكراه على البغاء إذا لم يردن التحصن . قيل : ليس كذلك . لأنه إنما شرط إرادة التحصن ، لأن الإكراه على البغاء لا يحصل إلا وهن مريدات للتحصن . فلهذا شرط ، لا لأن الحكم لا يثبت إلا مع إرادة التحصن . وإنما قلنا : إن الشرط لا يَمنع من قيام دلالة على ثبوت شرط آخر . لأن قول القائل لغيره : أعط زيدا درهما ، إن دخل الدار » ، ليس يتعرض لشرط آخر بنفي ولا إثبات . ألا ترى أنه ليس فيه ذكر له ؟ فلم يمنع منه ولم يوجبه . إن قيل : قوله : « إن دخل الدار » ، معناه : الشرط في عطيتك دخوله الدار . وهذا يقتضي أن كمال الشرط هو دخول الدار . لأن لام الجنس تقتضي الشمول ! قيل : بل قوله : « إن دخل الدار » يفيد أن دخوله الدار شرط . وذلك لا يمنع من ثبوت شرط آخر . وليس له أن يقدر ذلك بزيادة ألف ولام . لأن ذلك زيادة لا دليل عليها . إن قيل : ألستم قد قلتم : إن قوله : « أعط زيدا درهما إن دخل الدار » يمنع من العطية مع فقْد الدخول ؟ أفليس، إذا حصل شرط آخر ، فقَد أعطاه مع عدم الدخول ؟ فهلا قلتم : « إن ظاهر الشرط يمنع من ثبوت شرط آخر ؟ » وأنه « لا يجوز إثباته إلا لدليل » ، / يدل عليه خلاف ٧٧/ب
ظاهر الشرط الأول ؟ قيل : إنا نقول : إن قوله : « أعطه إن دخل الدار » يفيد أن العطية مع فقْد هذا الدخول على كل حال غير مباحة. بل لا بد من حالة من الحالات تكون فيها العطية غير مباحة إذا فُقد الدخول . وليس يدخل تحت ذلك إذا قام شرط آخر مقام هذا الشرط . لأنه إذا قام مقامه شرط ، لم تجز العطية إلا مع كل واحد منهما . فلا تكون العطية مباحة مع فقد الشرط

١) ق : كان
٢) القرآن ٢٤/٣٣

الأول على كل حال[١]. وقلنا : إن الشرط لا يمنع ظاهرُه من ثبوت شرط آخر ، لأنه ليس فيه ذكر لنفي شرط آخر ، ولا لإثباته فلا تناقض بينهما .

وأما الدلالة على أنه إذا لم تدل دلالة على شرط ثان لم نثبته[٢]، فهي أنه لو كان للحكم شرط آخر ، لدل الله سبحانه عليه. فاذا لم يدل عليه ، علمنا نفيه ، كما نقول في صلاة سادسة .

وأما قول[٣]الشيخ أبي الحسن : « إن الشاهد الثاني شرط في الحكم » ، فان أراد به أنه ذُكر بلفظ الشرط ، فمعلوم أنه ليس في الآية لفظ شرط . وإن أراد أن الحكم لا يجوز مع فقده على كل حال ، فذلك صحيح . وإن أراد أنه لا يجوز في حال ويجوز في حال ، فهكذا يقول من يذهب إلى « الشاهد واليمين » ، فانه لا يجوّز الحكم بالشاهد الواحد ، ويجوّز الحكم بالشاهد واليمين ، كما يجوّز[٤] برجل وامرأتين[٥]. وإن مَنع من الحكم بالشاهد واليمين ، لأنه « زيادة على النص ، والزيادة على النص نسْخ ، فلم يجز نسْخ القرآن بخبر الواحد[٦]» ، فذلك كلام في الزيادة على النص ، وسيأتي في موضعه ، [إن شاء الله][٧] .

باب

في الامر إذا قيّد بغاية وحدّ

اعلم أن الحكم إذا عُلّق بغايه وحدّ ، مَنع ظاهرُهما من ثبوت الحكم بعدهما . لأن قوله سبحانه[٨] : « ...ثم أتمّوا الصيام إلى الليل...» يجرى مجرى

---

١) إلى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : فان لم يثبت
٣) كذا س ؛ ق : القول
٤) راجع القرآن ٢ /٢٨٢
٥) ق : امراتان
٦) س : بأخبار الآحاد
٧) زاده س
٨) القرآن ٢ /١٨٧

أن يقول : صوموا صوما غايته ونهايته وآخره وطرفه الليل . لأن « إلى » موضوع للغاية والحد . / ولو قال ذلك ، لمنَع من وجوب الصوم بعد مجيء الليل . لأنه 1/78 لو وجب أن يصوم بعد ذلك ، خرج الليلُ من أن يكون آخرا للصوم ، ودخل في أن يكون وسطا للصوم . ولا[1] يمتنع مع ذلك أن تدل دلالة على خلاف ظاهر الغاية ، فتوجب علينا صيام قطعة من الليل ، وتدل على أنه إنما سُمّي أولُ النهار طرفا للصوم مجازا ، من حيث كان قريباً من آخره[2] . فأما قاضي القضاة، فانه قال : إن الغاية تدل على أن [ما][3] بعدها بخلافها . قال : لأن الفائدة في ضرب الغاية زوال الحكم بعدها . وهذا دعوى ، لا فرق بينه وبين قول القائل : « الفائدة في ذكر الصفة انتفاء الحكم مع انتفائها » . فأما[4] نحن فقد بينا أن لفظة الغاية تفيد ما ذكرناه ، لا الفائدة .

بابٌ

في الامر إذا قيّد بعدد ، كيف القول فيه ؟

اعلم[5] ان من الناس من قال : إن الحكم إذا عُلّق بعدد ، دل على أن ما عداه بخلافه . ومنهم من قال : لا يدل على ذلك كتعليق الحد بالثمانين[6] . ونحن نقول : إنه ينبغي أن ينظر : هل يدل تعليق الحكم بالعدد على حكم ما زاد عليه، أم لا ؟ وهل يدل على حكمِ ما نقص منه أم لا ؟ فنقول : إنه لا يدل على نفي الحكم عما زاد على العدد . لأنه يجوز أن يكون في تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عن الزيادة ، على ما سنذكره في دليل الخطاب .

وقد يدل على ثبوت الحكم في الزيادة من جهة الأولى . فان قول النبي

---

١) من هنا حذف س
٢) إلى هنا حذف س
٣) زاده س
٤) من هنا حذف س
٥) ذكر س جميع هذا الباب ملخصا بمعناه ، دون لفظه
٦) راجع القرآن ٢٤/٤

صلى الله عليه : « إذا بَلَغ الماء قُلّتين ، لم يحمل خبثا » ، نعلم منه أن ما زاد عليها أولى بأن لا يحمل الخبث . لأن القُلتين موجودتان في الثلاث وزيادة . ولو حظر الله علينا جَلد الزاني مائة ، لكان حظر ما زاد على المائة أولى . لأن المائة موجودة في المائتين وزيادة . فأما إذا أباحنا جَلد الزاني مائة[١] ،أو أوجبه علينا ، فانه لا يدل على حكم ما زاد على ذلك . لأنه ليس في اللفظ ذكر ٧٨/ب للزيادة ، ولا يقتضيه / من جهة الأولى والفائدة .

فأما تعليق الحكم بالعدد، هل يدل على حكمِ ما نقص منه ؟ فانه ينظر فيه . فان كان الحكم إيجابا ، فانه يدل على وجوب ما نقص عنه . لأنه داخل تحته . و يَمنع من الاقتصار على ما دونه . لأن الأمر قد أوجب استكمال العدد . نحو أن يوجب الله سبحانه[٢] علينا جلّد الزاني مائـة . فنعلم وجوبَ جَلد خمسين ، وحُظر الاقتصار على ذلك . وإن كان الحكم المعلّق على العدد إباحه، فانه يدل على إباحةِ ما دونه مما دخل تحته . ولا يدل على إباحة ما دونه مما لم يدخل تحته . مثالَ الأول : يبيحنا جَلد الزاني مائة . فنعلم إباحة جَلده خمسين، وإن علِمنا أن الإباحة غير مقصورة على الخمسين لأن الخمسين داخلة تحت المائة . وإذا أباحنا استعمال القُلّتين إذا وقعت فيها[٣] نجاسة،علمنا إباحة استعمال قلة منها[٤]. ومثال الثاني أن يبيحنا استعمال القلتين . فلا يدل ذلك على استعمال قلة واحدة ، وقعتْ فيها نجاسة ، ليست من جملة القلتين . وكذلك إذا أباحنا الحكمَ بشهادة شاهدين ، فانه لا يدل على الحكم بشهادة شاهد واحد .

فأما تعليق الحظر بالعدد، فانه لا يدل على حكمِ ما دونه إلا من جهة الأولى . فان الله سبحانه لو حظر علينا استعمال قلتين وقعت فيهما نجاسة ، لكان حظر قلة واحدة وقعت فيها نجاسة أولى . ولو حظر علينا جَلد الزاني مائة ، لم يدل على حظر ما دونه ، ولا على إباحته ؛ بل ذلك موقوف على الدليل ،

---

١) راجع القرآن ٢٤/ ٢

٢) راجع القرآن ٢٤/ ٢

٣) كذا في الاصل

٤) كذا في الاصل

لما سنذكره في دليل الخطاب . فبان أن تعليق الحكم على العدد لا يدل على نفي ما زاد عليه ، أو[1] نقص عنه ؛ ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص ، إلا باعتبار زائد .

واحتجّ المخالف بأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور ، لم يكن لذكر العدد فائدة ! والجواب عن ذلك ما سنذكره في دليل الخطاب . وقالوا : ٧٩/١ / قد عـَقل النبى صلى الله عليه من قول الله سبحانه[2] : « ...إن تستغفرْ لهم سبعين مرة فلن يـَغفر الله لهم ... » ، أن ما زاد على السبعين بخلاف السبعين ، فقال صلى الله عليه : « لأزيدنّ على السبعين » . وعقلت الأمة من جعْل الجـَلد ثمانين حظْر ما زاد عليه ! والجواب أن النبى صلى الله عليه إنما علم ذلك بالبقاء على حكم الأصل . لأن الأصل جواز العفو . فلما علـّق الله سبحانه المنع من ذلك على السبعين ، بقى ما زاد على السبعين على حكم الأصل . والأصل أيضا حظر الجلد . فلما أوجب الله سبحانه[3] جلد القاذف ثمانين ، بقى ما زاد عليه على حكم الأصل . فلهذا حظرت الأمة ما زاد على الثمانين .

بابٌ

في الامر المقيـّد بالاسم

ذهب الجمهور إلى [أن][4] الإيجاب والأخبار المقيّدة بالأسامى لا تدل على حكم ما عداها . نحو قول القائل : « زيد في الدار » لا يدل على أن عمرا في الدار ، ولا على أنه ليس في الدار . وكذلك إذا أمر بشيء ، فانه لا يدل على أن غيره ليس بواجب . وقال بعضهم : إن تعليق الحكم بالاسم[5] يدل على أن ما عداه بخلافه .

---

١) ق : لو
٢) القرآن ٩ /٨٠
٣) راجع القرآن ٢٤ /٤
٤) زاده س
٥) كذا س ؛ ق : على الاسم

ودليلنا : أن قول القائل : « زيد آكل » ، لا يفهم منه أن عمرا ليس بآكل . وأيضا : لو دل على ذلك ، لما حسُن من الإنسان أن يخبر به إلا بعد أن يعلم أن غير زيد ليس بآكل . لأنه إن لم يعلم ذلك ، كان قد أخبر بما يعلم أنه كاذب فيه ، أو بما لا يأمن أن يكون فيه كاذباً . وفي علمنا باستحسان العقلاء الإخبارَ بأن زيدا آكل ، مع شك المخبِر في كون غيره آكلا ، بل مع علمه بأن غير زيد آكل ، دليل على ما قلناه . وأيضا : فلو دل قولنا : « زيد آكل » على أن غيره ليس بآكل ، لم يخلُ [إما][1] أن يدل عليه لفظا ، أو من حيث خصّه بالذكر . فالأول باطل ، لأنه ليس في اللفظة ذكر لعمرو ولا لغيره . والثاني أيضا باطل ، لأن الإنسان قد يعلم أن زيدا / وعمرا قد ٧٩/ب اشتركا في فعل ، ويكون له غرض في الإخبار عن أحدهما ، ولا يكون له غرض في الإخبار عن الآخر ؛ وقد يعلم أن الفعل يجب عليهما ، فيخص أحدهما بالأمر به ، ويدل الآخر على وجوب الفعل بلفظ آخر وبدليل آخر . فإذا أمكن ذلك ، لم يدل الاختصاص على ما ذكروه .

فان[2] قالوا : إذا أمر أحدُهما ، ولم يدل الآخر على وجوب الفعل ، علِمنا أنه غير واجب عليه . إذ لو كان واجبا عليه ، لدلّ على وجوبه ! قيل : فاذاً الدال على سقوط الوجوب ، فقْد دلالة الوجوب ، لا تعلُّق الأمر بزيد . ألا ترى أن الأمر لو لم يتوجه إلى زيد ، لعلِمنا نفي الوجوب عن عمرو بفقد دلالة الوجوب ؟ فعلمنا أن هذا هو الدليل ، لا ما ذكرتم .

فإن قالوا إذا علّق الله سبحانه الحكمَ على الاسم الخاص ، ولم يعلّقه على الاسم العام ، علِمنا أنه غير متعلق عليه . إذ لو تعلق عليه ، لعلّقه الله سبحانه عليه . وذلك نحو أن يقول : « في الغنم الزكاة » . فنعلم أنه لو كانت الزكاة في النعم ، ، لعلّق الزكاة عليها ! والجواب : أن هذا يقتضي أن نعلم نفي الزكاة عما سوى الغنم لفقد دلالة تدل على وجوب الزكاة فيها ، لا لتعلّق الحكم على الغنم . وعلى أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة أن يبين لنا حكم الغنم

1) زاده س
2) من هنا حذف س

في ذلك الوقت ، بذلك الكلام . ويبيّن لنا حكم غيرها بكلام آخر ، في وقت آخر[١].

بابٌ

في الأمر المقيّد بصفة

اختلف النّاس في ذلك : فقال معظم أصحاب الشّافعي : لو قال النبيّ صلى الله عليه : « زكّوا عن الغنم السّائمة » ، لدلّ على أنّه لا زكاة في غير السّائمة . واختلف هؤلاء في الخطاب المعلّق بالاسم ، نحو قوله : زكّوا عن الغنم . فقال معظمهم : لا يدلّ على أن لا زكاة في غيرها . وقال الأقلّون : يدلّ على ذلك . وقال قوم : إنّ الأمر وغيره ، إذا قُيّد بصفة ، لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه . وهو معظم المتكلّمين / ومعظم أصحاب أبي حنيفة . ١/٨٠ واختلف هؤلاء في الخطاب المقيّد بلفظة « إنما » . فقال قوم : لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه . وقال قوم منهم : بل يدلّ على ذلك . نحو قول الله سبحانه[٢] : « إنما المُؤمنُونَ الذين إذَا ذُكرَ اللهُ وَجلَتْ قُلُوبهُم... »

واختلفوا أيضا في الخطاب المعلّق بشرط ، والخطاب المعلّق بعدد . فمنهم من أجراه مجرى الخطاب المعلّق بصفة ، في أنّه لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه . ومنهم من قال : يدلّ على حكم ما عداه . وخالف بينه وبين المعلّق بصفة .

وأما الخطاب المعلّق بغاية ، فانّهم اتّفقُوا[٣] على أنّه يعلم أنّ ما عدا الغاية بخلافها . وقال الشيخ أبو عبد الله : إنّ الخطاب المعلّق بالصّفة يدلّ على نفي الحكم عمّا عداها في حال ، ولا يدلّ عليه في حال . فالحالة التي يدلّ فيها على ذلك ، أحد أمور ثلاثة : إمّا أن يكون الخطاب واردا[٤] مورد

---

١) إلى هنا حذف س
٢) القرآن ٨/٢
٣) حاشية في ق : كذا حكى الاتفاق . وحكى غيره الخلاف فيه
٤) كذا س ؛ ق : وارد

البيان ، نحو قول النبي صلّى الله عليه : « في سائمة الغنم الزكاة » ؛ وإمّا أن يكون واردا مورد التّعليم نحو خبر[١] التحالف والسّلعة قائمة ؛ وإمّا أن يكون ما عدا الصّفة داخلا[٢] تحت الصفة . نحو[٣] الحكم بالشّاهدين يدلّ على نفيه عن الشّاهد الواحد ، لأنّه داخل تحت الشّاهدين .

والدّليل على أنّ الخطاب المقيّد بالصّفة لا يدلّ على أنّ مـا عداه بخلافه ،[٤] هو أنّه لو دلّ عليه ، لدلّ عليه إمّا بصريحه ولفظه ، وإمّا بفائدته * ومعناه ؛ وليس يدلّ عليه من كلا الوجهين ، فاذًا ليس يدلّ عليه . فأمّا ﴿صريحه﴾ فانّه ليس فيه ذكر لما عدا الصّفة . ألا ترى أنّ قول القائل : «أدّوا الزّكاة عن الغنم السّائمة » ليس فيه ذكر المعلوفة ؟ فان قيل : أليس قول الله سبحانه[٥] : « فلا تَقُل لَهُمَا أُفٍّ » يَدُلُّ بصريحه على المنع من ضربهما ، وليس في لفظه ذكر الضّرب » ؟ قيل : الصحيح : أنّه إنما يدلّ من جهة الفحوى والأولى . لأنّه لمّا[٦] نهى عن القليل / من الأذى ، كان بأن يمنع من ٨٠/ب الكثير من الأذى أولى ، على ما سنبيّنه . فأمّا أنّ الخطاب المعلّق بالصّفة لا يدلّ على أنّ الحكم[٧] مع نفيها من ﴿جهة المعنى﴾ ، فهو أنّه لو دلّ على ذلك ، لكان إنما يدلّ عليه ، بأن يقال : « إذا قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم : في الغنم السّائمة زكاة » ، علمنا أنّه ، لو كانت الزّكاة في غير السّائمة . كما هي في السّائمة ، لمّا تكلّف ذكر السّوم ولعلّق[٨] الزّكاة باسم الغنم . لأن تكلّف ذكر السّوم مع تعلّق الزّكاة على مطلق اسم الغنم تكلّف لما [لا][٩] فائدة فيه » . وهذا باطل . لأنّ في تكلّف ذكر السّوم فوائد أُخر ، سوى نفي الزّكاة عن المعلوفة . وإذا أمكن ذلك . بطل القول بأنه لا فائدة

١) حاشية في س : وهو قول النبي صلى الله عليه : اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها ، تحالفا وترادا .
٢) س : داخل
٣) كذا س ؛ ق : نحكم
٤) س : بخلاف حكمه
٥) القرآن ١٧/٢٣ (وفي المخطوطة . « ولا تقل »)
٦) كذا س ؛ ق : انما
٧) س : على الحكم
٨) س : السائم ولا علق
٩) زاده س

في ذكر السوم إلا انتفاء الزكاة عن المعلوفة . يبيّن ما قلنا أنه قد يكون اللفظ ، لو أطلق في بعض المواضع ، لتوهّم متوهّمٌ أنّ الصّفة خارجة منه ، ، فيذكر الصّفة لإزالة هذا الإيهام . ويستدلّ[1] من الجهة الأولى على ثبوت الحكم مع فقدها . نحو أن يَعلم الله سبحانه أنّه لو قال : « ضحّوا بشاة » ، لتوهّم متوهّم أنّه لم يرد العوراء . فيقول « ضحّوا بشاة عوراء » . فيُعلم جواز الأضحيّة بها ، وينبّه[2] بذلك على أنّ جواز الأضحيّة بالصّحيحة أولى . ولو قال الله سبحانه : « وَلا تَقتُلُوا أولادَكُم » ، لَتوهّم متوهّم أنّه لم يرد قتلهم بخشية[3] الإملاق ، فيقول الله سبحانه[4] : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق... » لهذا الغرض. ﴿ومنها﴾ أن تكون البلوى قد وقعت بالصّفة المذكورة ؛ ومـا عداها لم يشتبه على النّاس ، فيقيد الله سبحانه الخطاب بالصّفة . نحو قوله سبحانه : « وَلا تَقتُلُوا أولادَكُم خشية إملاق... ». ﴿ومنها﴾ أن تكون المصلحة أن نعلم حُكم الصّفة بالنّصّ ونعلم[5] حكم ما عداها بالقيّاس عليها . وليس يمتنع ذلك كما لم يمتنع أن تكون المصلحة أن نعرف حكم الستّة[6] الأجناس بالنّصّ ونعرف حكم ما عداها بالقيّاس عليها ، وإذا لم يمتنع[7] ذلك ، جاز أن يدلّنا الله سبحانه على حكم الصّفة نصّاً ، وينبّهنا على / ثبوت الحكم مع نفيها ١/٨١ من جهة القياس. ﴿ومنها﴾ أن تكون المصلحة أن نعرف حكم الصّفة بنصّ ، ونعرف ثبوت ذلك الحكم فيما عداها بنصّ آخر . ألا ترى أنّه قد تكون المصلحة أن نعرف الحكم تارة بخطاب وجيز ، وتارة بخطاب طويل ، وتارة بأن يقول النّبيّ صلّى الله عليه : «في الغنم زكاة » ، وتارة بأن يقول : « في الغنم السّائمة و[في[8]] المعلوفة زكاة»؟ وإذا جاز أن يقرن[9] ذلك إلى قوله « في الغنم السّائمة»،

---

١) س : الابهام واستدل
٢) ق : يتنبه
٣) س : لخشية
٤) القرآن ١٧ /٣١
٥) س : نعرف
٦) الذهب ، والفضة، والبر ، والشعير ، والتمر ، والملح المذكورة في حديث الربا .
٧) كذا س ؛ ق : يمنع
٨) زاده س
٩) كذا س ؛ ق : نعرف

فلِمَ لا يجوز أن يفصل بينهما بأن يقدّم ذكر المعلوفة على ذكر السّائمة ؟ ﴿ومنها﴾ أن تكون المصلحة أن نعرف حصول الحكم فيما عدا الصّفة بحكم العقل . نحو أن يكون الحكم المعلّق بصفة حكم العقل . مثاله أن يقول النبيّ صلّى الله عليه : « لا تذبحوا الغنم السّائمة » ، أو : « لا زكاة فيها » فيبقى على نفي الزّكاة عن المعلوفة وعلى تحريم ذبحها . لأنّ ذلك هو حكم العقل. ﴿ومنها﴾ أن تكون المصلحة أن يبقى الحكم مع نفي الصّفة ، بقاءً على حكم العقل ، لا لثبوت الحكم مع الصّفة . نحو أن يقول النبيّ صلى الله عليه : « في الغنم السّائمة زكاة » ، ولا نجد دليلا شرعياً يدلّنا على ثبوتها في المعلوفة ، فتنفى الزّكاة عن المعلوفة ، ، بقاءً على حكم العقل ؛ وتكون مصلحتنا أن نعلم ذلك بالعقل .

فان قيل : فاذا عرفتم بطلان هذه الأقسام [كلها ، و(1)] لم تجدوا دليلا يدلّ على ثبوت الزّكاة في المعلوفة فنفيتم الزّكاة ، فقد صرتم إلى مذهبنا ! قيل : ليس الأمر كذلك . لأنّكم أنتم تنفون الزّكاة عن المعلوفة لأجل تعليقها على السّائمة . ونحن ننفيها عن المعلوفة لأنّه حكم العقل . ولم ينقلنا عنه دليل شرعي . وبين الأمرين فرقان . يبيّن ذلك أنّ استدلالنا نحن لا يقف على تعليق الزّكاة على السّوم ، بل سواء عُلّقت عليه أو لم تعلّق . واستدلالكم يقف على تعليق الزّكاة على السّوم . ونحن إنّما نطلب : هل في الشرع ما يدلّ على ثبوت الزّكاة في المعلوفة أم لا ؟ لنعلم : هل في الشرع ما يمنع من حكم العقل وإطلاقه أم لا ؟ وأنتم تطلبون : هل في الشّرع ما يدلّ على / ٨١/ب ثبوت الزّكاة في المعلوفة ؟ لتنظروا : هل في الشرع ما يمنع من دلالة تعلّق الحكم على الصّفة على نفيه عمّا عداها أم لا ؟ ويبيّن الفرق بيننا(2) أنه لو كان المعلّق بالصّفة هو حكم العقل ، بأن يقول النبيّ صلى الله عليه : « لا تذبحوا السّائمة » لحرّمنا(3) ذبح المعلوفة بقاءً على حكم الأصل ، إذا لم ينقلنا على ذلك دليل شرعي . وأنتم تبيحون ذبح المعلوفة لأجل حظر ذبح السّائمة . فقد بان الفرق بين الطّريقتين . فان قيل : أيجوز أن يكون الحكم إنّما عُلّق

---

١) زاده س

٢) ق : بينهما

٣) ق : لحومنا

بالسّوم ، لأنّه منتف عمّا عداه ؟ قيل : يجوز ذلك ، ويجوز ما ذكرناه . فلذلك توقّفنا فيه . فان قالوا : إنّه ، وإن جاز ما ذكرتموه من الفوائد ، فالظّاهر أنّه إنما عُلّق الحكم بالسّوم لأجل انتفائه عمّا عداه ، لا لما ذكرتم ! قيل : ليس ها هنا لفظ متناول للفوائد ، فيقال: إن الظّاهر منه وقوعه على بعضها دون بعض . فان قالوا : معنى قولنا : الظّاهر يقتضي ما قلناه ، أنّ الأكثر من الحكم إذا علّق على صفة ، أنّه لا فائدة فيه إلاّ لأجل انتفائه عمّا عداه! قيل لهم : لِمَ زعمتم أنّ الأكثر والأغلب ما قلتم ؟ وعلى أنّه لو كان الأكثر من الفائدة والأغلب ما قلتم ، لأدّى ذلك إلى غالب الظنّ بأنّه إنما علق الحكم بالصّفة لانتفائها[1] عمّا عداها ، ولا يؤدّي إلى القطع . ألا ترى أنّه يجوز ما قلناه من الفوائد وإن كان قليلا نادرًا ؟

دليل قد استدلّ بعضهم على أنّ تعليق الحكم بالصّفة لا يدلّ على نفيه عمّا عدا الصّفة من جهة الفائدة ، فقال : لو لم يكن في ذلك فائدة إلاّ إذا كان الحكم منتفياً عمّا عدا الصّفة ، لما جاز أن يدلّ دلالة منفصلة على ثبوت الحكم فيما عداها . لأنّ الدّلالة إذا دلّت على ذلك ، فقد دلّت على إبطال فائدة الخطاب . وذلك لا يجوز في خطاب الحكيم . فان[2] قالوا : إنّما نقول : إنّ الحكم لو ثبت فيما عدا الصّفة ، لما كان لذكر الصّفة فائدة ، إذا كان المتكلّم قد خصّ الصّفة بالحكم ، وإنّما يكون / قد خصّها بالحكم إذا 1/82 لم يدل دلالة على ثبوت الحكم مع عدمها . قيل لهم فيجب استدلالكم على انتفاء الحكم فيما عدا الصّفة ، على أن تفحصوا عن الأدلّة . فلا يجدوا دليلا عقلياً ولا سمعياً يدلّ على ثبوت الحكم مع انتفاء الصّفة . وليس هذا من مذهبكم . بل من مذهبكم أنّ نفس تعلّق الحكم بالصّفة يدلّ على انتفائه عمّا عداها ، وإنما تفتشون عن الأدلّة ، لتعلموا : هل فيها ما يعارض هذا الدّليل أم لا ؟ فلا تفتشون عنها لأن استدلالكم بدليل الخطاب موقوف على ذلك ، كما يفتش أصحاب العموم عن الأدلة ليعلموا : هل فيها ما يخصّ العموم أم لا ؟ ولا يفتشون عنها لأنّ استدلالهم بالعموم موقوف عليه . فان قالوا : إنما

١) س : لانتفائه
٢) من هنا حذف س

يجوز قيام الدّلالة على ثبوت الحكم فيما عدا الصّفة ، ولا يكون ذلك مبطلا لفائدة تعليق الحكم بالصّفة . لأنّ الظّاهر من تعليق الحكم بالصّفة انتفاؤه عما عداها . وليس يمتنع قيام الدّلالة على خلاف الظّاهر ، كما نقوله في تخصيص العموم . قيل : قد بيّنّا أنّه لا يمكن أن يقال فيما ليس بلفظ أنّ الظّاهر منه كيتَ وكيت ، إلاّ على معنى الأكثر والأغلب . وإنّ ذلك إنما يفيد غالب الظّنّ ، لا العلم[١] .

دليل آخر في المسئلة : لو دلّ الخطاب المتعلّق بالصّفة على حكم ما عداها ، لدلّ الخبر على ذلك . ومعلوم أنّ الإنسان إذا قال : « زيد الطّويل في الدّار » ، لم يدل على أنّ القصير ليس في الدّار ، ولا على أنّه فيها . فكذلك الخطاب إذا كان أمرًا . فان قيل : الفرق بين الأمر والخبر ، أنّ المخبر قد يكون له غرض في الإخبار عن زيد ، ولا يكون له غرض في الإخبار عن عمرو . وأمّا المكلّف فانّ غرضه أن يبين جميع ما يجب على المكلّف . فاذا قال : « زكّوا عن الغنم السّائمة » ، علمنا أنّه لو كانت [الزكاة][٢] في جميع الغنم ، لعلّق الزّكاة بمطلق الاسم . قيل : إنّه كما يجوز أن يكون غرض المخبر ما ذكرتم ، فقد يكون غرض المكلّف أن يعرّفنا حكم السّوم بلفظ
٨٢/ب ويعرّفنا / حُكم ما عدا السّوم بلفظ آخر وبدليل ليس بلفظ . وإذا جاز ذلك ، لم يفترقا .

دليل آخر : استدلّ الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة ، فقالا : إن تعليق الحكم بالصّفة يجري مجرى تعليقه بالاسم . وتعليقه بالاسم لا يدلّ على انتفائه عمّا عداه . وأمّا[٣] تعليق الحكم بالاسم ، فقد بيّنّا أنّه لا يدلّ على انتفائه عمّا عداه . وأمّا أنّ تعليقه بالصّفة يجري مجرى تعليقه بالاسم ، فبيان ذلك أنّ الاسم وُضع ليتميّز به بين المسمّى من غيره . وكذلك الصّفة أضيفت إلى الاسم عند وقوع الاشتراك فيه ليتميّز أحد المسمّين من الآخر . مثال ذلك وقوع اسم زيد على البصري والكوفي ، فنضيف البصري إلى زيد ليتميّز

---

١) إلى هنا حذف س
٢) زاده س
٣) من هنا حذف س

به كما يتميّز منه باسم يخصّه لايشاركه فيه الكوفي . وكما أنّ تعليق الحكم بذلك الاسم لا يدلّ على انتفائه عن الكوفي ، فكذلك تعليقه بالصّفة .[١] ولمعترض أن ينقض ذلك بالغاية ، لأنّـها تخصّ الزّمان ، وتجري مجرى اسم يختصّ بذلك الزّمان . ومع ذلك فانّ تعليق الحكم [بها] يدلّ على انتفائه عمّا عداها ، بخلاف الأسماء . وينتقض بالشّرط عند من قال : إنّه يدلّ على انتفائه عمّا عداه ، لأنّه قد خصّ ما دخل عليه . ألا ترى أنّك إذا قلت: « أعط زيدا درهماً إن دخل الدّار » ، فقد خصّصت هذه الحالة بالعطيّة وميّزتها ، كما تميّزها باسم لو كان لها ؟ وقد دلّ على انتفاء الحكم عمّا عدا الشرط . ولقائل أن يقول : ولِمَ إذا جرت الصفة مجرى الاسم في التمييز ، كان حكمها في كل شيء حكمه ؟ وما أنكرتم أنّه ليس العلّة ، في أن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عمّا عداه ، كما ذكرتم . فان[٢] قيل : إنّما لم يدل على ذلك لأنّه ليس في اللّفظ ذكر لما عدا الاسم ؛ وذلك قائم في الصّفة ! قيل هذا: عدول إلى دليل آخر يمكن الاعتماد عليه بنفسه .وللمخالف أن يقول : هذا إنما يدلّ على أن تعليق الحكم بالصّفة لا يدلّ من جهة اللّفظ على نفيه عمّا عدا الصّفة. ولا يدل على أنّه / لا يقتضي ذلك من جهة ١/٨٣ الفائدة[٣] .

دليل آخر : وقد استدلّ على ذلك ، فقيل : قد فرّق أهل اللّغة بين العطف وبين النقض ، فقالوا : إنّ قول القائل : « اضرب الرّجال الطّوال والقصار » عطف وليس بنقض . فلو كان قوله « اضرب الرّجال الطّوال » يدلّ على نفي ضرب القصار ، لكان[٤] قوله « والقصار » نقضاً لا عطفا . ولقائل أن يقول : إنما يدلّ على نفي ضرب القصار تخصيصُ الطّوال بالذكر في الحال. وإذا عطف عليهم القصار ، لم يكن قد خصّهم في الخطاب بالذّكر ، فلم يوجد الدّلالة على نفي ضرب القصار على الحدّ الذي يدلّ [معه][٥] وأتى بعدها ما

١) إلى هنا حذف س
٢) من هنا حذف س
٣) إلى هنا حذف س
٤) ق : كان
٥) زاده س

ينقضها، فيكون نقضاً. وليس[١] كذلك إذا قال القائل لغيره: «ضربتُ زيدا الآن في هذا المكان، لم أضربه الآن في هذا المكان» لأنّ الكلام الأول يدلّ تصريحه على ضربه، والآخر يدلّ تصريحه على نفي ضربه. فكلّ واحد منهما قد وُجد على الوجه الذي لكونه عليه يكون دليلا على ما يدلّ عليه. اللّهمّ إلاّ أن يكون المتكلّم ما عنى بهما شيئا، أو لم يعن بأحدهما شيئا. فيكون قد لغا بهما، أو بأحدهما. وعلى أنّه[٢] باطل بالغاية والشرط. لأن الإنسان إذا قال لغيره: «صُم إلى غروب الشمس»، أفاد ذلك نفي الصوم بعد غروبها. ولو قال: «صم إلى غروب الشمس وإلى طلوع القمر» لم يكن ذلك نقضا. ولو قال: «أعط زيدا درهما إن دخل الدّار»، ولم يدل دليل على ثبوت شرط آخر، لم تثبت العطيّة إذا لم يدخل الدّار. ولو قال له: «أعطه درهما إن دخل الدّار، وإن دخل السّوق»، أفاد وجوب العطيّة إن دخل السّوق؛ ولم يكن ذلك نقضا[٣].

وأمّا القول: : «بأنّ تعليق الحكم بالصّفة، إذا خرج مخرج البيان، دلّ على أنّ ما عداها بخلافه[٤]»، فلا يصحّ. لأنّ اللّفظ إنما يكون بياناً لمجمل إذا كان دالاً، إمّا بموضوعه أو بمعناه، على المراد بالمجمل. ومعلوم أنّ تعليق الحكم بالصّفة ليس فيه ذكر ما عدا الصفة، [ولا يدل من جهة المعنى على ما عدا الصّفة. فلم يجز أن يقصد به البيان كما عدا الصّفة[٥]] إذا كان / هناك آية مجملة. فان قيل: إذا كان هناك آية مجملة، وورد بيان له يعلّق بالصّفة، علمنا انتفاء الحكم عمّا عدا الصّفة لعلمنا أنّ ما عدا الصّفة لو أريد بالمجمل، لبيّن. لأنّ البيان لا يتأخر! قيل: إذاً الدّال على انتفاء الحكم عمّا عدا الصّفة هو فقد البيان، لا تعليق الحكم بالصفة. ألا ترى أن الحكم لو لم يتعلق بالصفة. لعلمنا انتفاؤه عمّا عداها، إذا لم يجد بيان حكمها لعلمنا أنّ البيان لا يتأخّر؟ ٨٣/ب

١) من هنا حذف س
٢) ق : ان
٣) إلى هنا حذف س
٤) كذا س ؛ ق : بخلافها
٥) زاده س

وأمّا القول : بأنّ تعليق الحكم بالصّفة يدلّ على حكم ما عداها ، إذا خرج مخرج التعليم ، فلقائل[١] أن يقول : إنّ كلّ خطاب النبي[٢] صلى الله عليه يتضمّن حكما ، فهو خارج مخرج التّعليم . فلا معنى لهذه القسمة ، إلاّ أن يراد بذلك أن يعلم أنّ النبيّ صلى الله عليه قصد بذكر الصّفة أن يعلّق عليها جميع الحكم . ومتى أريد ذلك ، فانّ الدّال على انتفاء الحكم مع عدم الصّفة ، هو علمْنا [من[٣]] قصد النبي صلى الله عليه أنّه قصَر الحكم كلّه على الصّفة .

وأمّا القول بأنّ الحكم المعلّق بالصّفة يدلّ على أن ما عداها بخلافه ، إذا دخل ما عداها تحتها ، نحو الشّاهد الواحد ، لأنّه داخل في جملة الشّاهدين فقد تقدّم القول فيه في تعليق الحكم بالعدد[٤] .

فأمّا الصّفة إذا علّق عليها لفظة « إنّما » وعلّق عليها الحكم ، نحو قول النبي صلى الله عليه : « انّما الأعمالُ بالنّيّات » ، فقد ذهب بعض النّاس الى أن لفظةَ « إنّما » تقطع الحكم عمّا عدا المذكور . قالوا : لأنّ المفهوم من قول القائل : « إنّما في الدّار زيد » ، أنّه ليس فيها سواه . ألا ترى أنّك إذا قلت : « هل في الدّار غير زيد ؟ » فقيل لك في الجواب : « إنما في الدّار زيد » ، عقلت من ذلك أنّه ليس فيها سواه ؟ وقال قوم : إنّ ذلك لا يدلّ على نفي الحكم عمّا عدا الصّفة . لأنّ لفظة « إنما » مركّبة من « إن » و « ما » . ولو أنّ قائلا قال : « إنّ زيدا في الدّار » لم يدل ذلك على أنّ غيره ليس في الدّار . فكذلك إذا قال : « إنّما في الدّار زيد » . / لأنّ لفظة « ما » ١/٨٤

١) كذا س ؛ ق : ولقائل

٢) س : للنبي

٣) زاده س

٤) زاد بعده س ولعله حاشية : واعلم أن معنى الذى تقدم في تعليق الحكم بالعدد من قوله رحمه الله توضيح أن الحكم المعلق على العدد يدل على حكم ما دخل تحته مثل أن يبيح الله تعالى لنا جلد الزاني مائة مثلا ، فانا نعلم منه إباحة جلده خمسين ، ونعلم منه نفى قصر الاباحة على الخمسين لأن الخمسين داخلة تحت المائة . وليس كذلك إذا أباح لنا مقدار قلتين من الماء إذا وقعت فيه نجاسة . فانه لا يدل على إباحة قلة واحدة وقعت فيها نجاسة وليست من جملة القلتين ولا على إباحتها ، لأنها لم تدخل تحتها . وكذلك إذا أباح لنا الحكم بشهادة شاهدين فانه لا يدل على إباحة الحكم بشهادة شاهد واحد ، ولا على نفى شهادته .

دخلت في الكلام للتأكيد ، لا غير . هذا هو المحكي عن أهل اللّغة .

واحتجّ[١] القائلون بدليل الخطاب بأشياء: ﴿منها﴾ أن أهل اللّغة فرّقوا بين الخطاب المطلق والمقيّد بصفة ، كما فرّقوا بين الخطاب المرسل وبين الخطاب المقيّد بالإستثناء . فكما دلّ الاستثناء على أنّ حكم المستثنى غير حكم المستثنى منه ، كذلك تدلّ الصّفة على أنّ حكم ما عداها بخلاف حكمها ! والجواب : أنّا نحن نفرّق بين مطلق الخطاب وبين المقيّد بالصّفة ، فنقطع على ثبوت الحكم في مطلق الخطاب ، اختصّ بصفات أو لم يختص بها . ولا نقطع على ثبوت الحكم في الخطاب المقيّد بالصّفة إلاّ مع وجود الصّفة، ونشكّ في ثبوته مع فقدها . وفي مطلق الخطاب لا نشكّ في ثبوته مع فقدها . وقولهم : «كما فرّقوا بين الخطاب المرسل والمقيّد بالاستثناء» ، إن عنوا به أنّهم فرّقوا بين المطلق والمقيّد ، او بين المرسل والمستثنى منه من كل وجه ، فلا نسلّمه . وإن أرادوا أنّهم فرّقوا بين المطلق والمقيّد كما فرّقوا بين المرسل والمستثنى منه من وجه دون وجه ، فذلك مسلّم ؛ ولا يجيء منه ما يريدونه . لأنّ الخطاب المقيّد بالصّفة يقتضي ثبوت الحكم مع الصفة ، ولا يقتضى عما عداها. والخطاب المستثنى منه يقتضى ثبوت الحكم فيما لم يتناوله الاستثناء ، فقد اشتركا من هذه الجهة ، وإن اختصّ الخطاب المستثنى منه بوجه زائد ، وهو الدّلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى . وإنما انفرد بذلك، لأنّ الاستثناء يُخرج من الكلام شيأ ، ويقتضي نفى حكم الكلام عنه . والصّفة لا تنفي شيأ . ﴿ومنها﴾ قولهم : يجب أن تدلّ الصّفة على انتفاء الحكم عمّا عداها، لتكون أعمّ لدلالتها . والجواب: أنّه ليس يجب أن يجعل الحكم من مدلول اللّفظة ، لتكثر فوائدها وتعمّ. وإنما يجعل من مدلولنا[٢] إذا وُضعت له / أو وُضعت ٨٤/ب لِمَا يدلّ عليه ، مثل فحوى القول . ألا ترى أنّه لايجوز أن يجعل قول الله سبحانه[٣] : «...اقتلوا المشركين...» دليلا على قتل غيرهم ، لتكثر فوائده ، لمّا لم يكن ذلك موضوعاً لغير المشركين ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إنّ الحكيم إذا أتى

١) من هنا حذف س
٢) كذا ، لعله : مدلولها
٣) القرآن ٩/٥

بكلام عام لأنواع ، فلم يعلّق به الحكم إلاّ بعد أن قيّده بصفة تتناول بعض تلك الأنواع ، علمنا أنّ ذلك الحكم لا يعم تلك الأنواع . إذا لو عمّها ، لم يكن لتكلّف ذكر الصّفة فائدة ! والجواب : أنّه قد يكون في ذكرها فائدة غير انتفاء الحكم مع عدمها ، لما ذكرناه فيما تقدّم. ﴿ومنها﴾ قولهم : إنّ المقيّد بالصّفة يجري مجرى فحوى القول في الدّلالة على غير ما تناوله اللّفظ . فكما دلّ قوله[1] : « ...فلا تَقُل[2] لَهُمَا أفّ » عَلَى المنع من ضربهما إن لم يتناوله فكذلك يدلّ التقييد بالصّفة على نفي الحكم مع عدمها ! والجواب : أنّ هذا قياس بغير علّة . وأصحابنا يقولون : إنّ قول الله سبحانه »[3] : « فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أفٍ » موضوع للمنع من ضربهما ، ولا يسلّمون أنّ الخطاب المقيّد بالصّفة موضوع لنفي الحكم عمّا عداها . ومن قال : إنّ قوله : « وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أفّ » يمنع من ضربهما من جهة قيّاس الأولى ، يقول : إنّه إذا منع من اليسير ، فالأولى أن يمنع من الكثير . وهذا غير قائم في دليل الخطاب ، لأنّه ليس هو استدلال باليسير على الكثير . ﴿ومنها﴾ قولهم :إنّ الأمّةَ قد فهمت الأحكام من دليل الخطاب ،لأنّها عقلت من قول الله سبحانه[4] : « فلا تقل لهما أفٍّ » ، إيجاب إكرامها . وقالت الصّحابة : إنّ قول النبيّ صلى الله عليه : « المَاءُ منَ المَاءِ » ، منسوخ بقوله: « إذا التقى الختانان وجب الغسل». فلو لم يدل عندها قوله : « الماءُ من الماءِ » على نفي الغسل ممّا سوى الماء ، لم يجعل ذلك ناسخا لهذا . لأنّه لا تنافي بينهما . وكذلك استدلال أبي بكر رضي الله عنه عن اختصاص قريش بالإمَامة لقول النّبيّ صلّى الله عليه : « الأئِمّةُ من قُرَيش» / واستدلال ابن عبّاس على أنّه لا ربا في النقد ؛ لقول النبيّ صلّى الله عليه : ١/٨٥ « إنّما الرّبَا في النسّيئة » . والجواب : إنّ وجوب إكرام الأبوين إنما فُهم من قول الله سبحانه[5] : « ...وَقُل لَهُمَا قَولاً كَرِيماً » . ولو فهُم من قوله[6] :

---

١) القرآن ١٧ /٢٣

٢) ق : ولا تقل . [كرر الغلطة مرارا ، كأنها من المؤلف]

٣) القرآن ٢٣/١٧

٤) القرآن ٢٣/١٧

٥) القرآن ١٧ /٢٣

٦) القرآن ١٧ /٢٣

« فَلا تَقُلْ لَهُمَا أفٍّ » ، لم يكن ذلك من قبيل دليل الخطاب لكنّه من قبيل دلالة النّهي عن الشيء على وجوب ضدّه . وأمّا قول النبي صلّى الله عليه : « الماء من الماء » ، فانّه يقتضي ثبوت حسن الغسل وجمعه في الإنزال ، لأنّ لام الجنس تستغرق . فلا يبقى غسل لغير الإنزال . فاذا قال النبي صلّى الله عليه : « إذا التقى الختانان وجب الغسل » ، كان قد أثبت الغسل فيما نفاه الخطاب الأوّل . وكذلك ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه في قوله : « الأئمّة من قريش » ، يقتضي جعْل جملة الأئمة وجميعهم من قريش . فلا يبقى إمام من غيرهم. فلهذا استدلّ أبو بكر رضي الله عنه على نفي الإمامة عن الأنصار. وكذلك استدلّ ابن عبّاس بقول النبي صلّى الله عليه : « إنما الرِّبَا في النسيئة ». على أنّه قد روي عن النبيّ صلى الله عليه ، أنه قال : « لا مَاءَ إلاّ منَ المَاءِ » وهذا ينافيه قوله صلّى الله عليه : « إذاَ التَقَى الختَانَان وَجَبَ الغُسْلُ » ، فلذلك كان ناسخاً له . وروي أيضاً : « لا ربَا إلاّ في النّسيئة » . فلعلّه إنّما نفي الرّبا في النقد لهذا الخبر. ﴿ومنها﴾ قولهم : إن أبا عبيد القاسم بن سلام قال : إنّ قول النبي صلّى الله عليه : « ليُّ الواجدِ[1] يحل عرضه وعقوبته » يدلّ على أن ليّ غير الواجد لا يحلّ عرضه ولا عقوبته . وهذا دليل الخطاب. والجواب : أن قوله وحده ليس بحجّة . ولعلّه إنما أراد أنّا نعلم أنّ غير الواجد لا يحل عرضه وهذا صحيح ، لأنّ غير الواجد معذور ، ولا يحلّ عقوبة من لا يجد . ولأنّ الأصل حظر العرض والعقوبة . فلا تحلّ إلاّ لدلالة . قالوا : وقد روي عن أبي عبيد أنّه قال : إنّ قول النبي صلّى الله عليه : « لأنْ يَمتَلِئَ جوف أحدكم / قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا » يدلّ على أنّه إذا لم يمتلئ بالشّعر ، ٨٥ / ب وكان فيه القليل ، كان مباحاً . قال : ولا ينصرف ذلك إلى هجاء النبي صلى الله عليه . لأنّ قليل ذلك وكثيره محظور . والجواب : أنّ قوله وحده ليس بحجة. كما أنّ قول محمد بن الحسن والشافعي ليس بحجّة . وإنما عنى النبي صلى الله عليه بامتلاء القلب من الشّعر ، أن يوجد فيه وحده ، كما يمتلئ الإناء بالماء إذا وجد الماء وحده في جميعه ، فيُشغله الشعر عن قراءة القرآن والعبادة .

---

١) أى مطل الغنى في أداء الدين

وهذا تناول هجاء النبي صلى الله عليه وغيره . فأمّا إذا لم يمتلئْ من الشعر ، فأمْره موقوف: يجوز أن يكون فيه وجه آخر يقتضيْ حظره ، ويجوز أن يقتضي إباحته . فهجاء النّبي صلّى الله عليه ، نعلم حظر قليله وكثيره[١] .

بابٌ

في الأمر الوارد عقيب الامر بحرف عطف وبغير حرف عطف

اعلم أن القائل[٢] إذا قال لغيره: «افعل» ثم قال له « افعل »، لم يخلُ[٣] الأمر الثّاني إمّا أن يتناول مثل ما تناوله الأمرُ الأوّل ، أو يتناول ما يخالف ما تناوله الأمر الأوّل . فان تناول ما يخالفه ، لم يكن شبهة في اقتضائه مأمورا به آخر . وهو[٤] ضربان: أحدهما يصحّ اجتماعه مع الأول ، والآخر لا يصحّ اجتماعه مع الأوّل . فالذي يصحّ اجتماعه معه ، يجب على المأمور فعلها إمّا مجتمعين وإمّا متفرّقين ، إلاّ أن يدلّ دلالة على وجوب الجمع أو وجوب التفريق . مثال ذلك[٥] قول القائل لغيره: «صل، صم » ، أو « صل[٦] وصم ». وأمّا[٧] ما لا يصحّ أن يجتمع مع الأوّل ، فضربان: أحدهما لا يصحّ أن يجتمع معه في نفسه ، نحو الصلاة في مكانين ؛ والآخر لا يصحّ ذلك فيهما من جهة الشّريعة، نحو الصّلاة والصّدقة. وكلا الضّربين لا يصحّ الأمر بفعلها مجتمعين، ويصحّ مفترقين[٨] .

فأمّا إنّ تناول الأمر الثاني مثل ما تناوله الأوّل ، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك المأمور يصحّ التّزايد فيه ، أو لا يصحّ التّزايد فيه. فان صحّ / التّزايد ١/٨٦

---

١) إلى هنا حذف س
٢) من هنا حذف س
٣) إلى هنا حذف س
٤) من هنا حذف س
٥) إلى هنا حذف س
٦) كذا س ؛ ق : تصدق
٧) من هنا حذف س
٨) إلى هنا حذف س

فيه ، فلا يخلو الأمر الثّاني إمّا أن يكون غير معطوف على الأول أو معطوفاً عليه . فان لم يكن معطوفا عليه ، فعند[١] قاضي القضاة أنّه يفيد غير ما يفيده الأول ، إلاّ أن تمنع العادة من ذلك أو يرد الأمر الثّاني معرّفاً . مثال ما تمنع منه[٢] العادة قول القائل لغيره : « اسقني ماءً » ، اسقني ماءً » ، فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الأكثر . ومثال ما يمنع منه التعريف الحاصل بالأمر الثاني ، قول القائل لغيره : « صلّ ركعتين » ، فانّه إذا قال له : « صلّ الركعتين[٣] » انصرف إلى تلك الرّكعتين . لأنّ لام الجنس تنصرف إلى العهد المذكور . ولهذا[٤] حمل ابن عبّاس قول الله سبحانه[٥] : « فانّ مَعَ العُسر يُسرًا ، إنّ مَعَ العُسر يُسرًا » ، على أنّ العسر الثاني هو الأول ، لما ورد معرّفا . ومثال ما يجري من كلا القسمين قول القائل لغيره : « صلّ غداً ركعتين صلّ غداً ركعتين » ، « ادفع إلى زيد درهما ، ادفع إلى زيد درهما » . فاستدلّ قاضي القضاة على أنّ الأمر الثاني يفيد غير ما يفيده الأوّل ، بأنّ الأمر يفيد الوجوب أو النّدب . فيجب أن يفيده ، وإن تقدّمه أمر آخر . لأنّه ليس يتغيّر صيغة بتقدّم أمر آخر .

ولقائل أن يقول : يفيد وجوب الفعل أو كونه ندبا . وخلافنا في : هل يفيد وجوب فعل آخر أم لا ؟ وليس في ظاهره أنّه يفيد غير ما أفاده الأوّل . فان قيل : الأمر الثّاني لو انفرد ، لوجب الفعل لأجله . فيجب ذلك ، وإن تقدمه أمر آخر . وإذا وجب الفعل لأجله ، لم يكن ذلك الفعل هو الذي تناوله الأمر الأوّل . لأنّه لو تناوله الأوّل ، لوجب لأجل الأوّل .

ولقائل أن يقول : إذا أردتم بقولكم « يجب الفعل لأجله » ، أنّه دليل على وجوب الفعل ، فكذلك نقول . وذلك لا يمنع من أن يجب لأجل دليل آخر . وإن أردتم أنّه لو انفرد الأمر ، لوجب الفعل لأجله ، لا لأجل الأمر الأوّل ، فصحيح . غير أن يكون الفعل واجبا لا لأجل لا لأجل / أمر آخر ، ليس ٨٦/ب

---

١) من هنا حذف س

٢) إلى هنا حذف س

٣) كذا س ؛ ق : الصلاة

٤) من هنا حذف س ولحض البيان إلى آخر الباب

٥) القرآن ٩٤/٥–٦

هو من فائدة الأمر ، حتى يلزم أن يقتضيه ، وإن تقدّمه أمرٌ آخر ، لكن إنما يلزم ذلك لفقد أمر سواه . وهذا قائم في مسئلتنا[1] .

واستدلّ أيضا بأنّ « المعقول من الأمر الثّاني في الشاهد مأمور ثان[2] » . وهذه دعوى لا يُسلّمها الخصم . واستدلّ أيضا بأنّ الظاهر من تغاير الألفاظ تغاير المعنى . وللخصم أن يمنع من ذلك . فان قالوا : إنما كان هذا هو الظاهر ، ليكون للكلام الثّاني فائدة ! قيل : فذلك رجوع إلى دليل آخر ، سنذكره .

ويمكن أن يستدلّ في المسئلة فيقال : إنّ الغرض بالأمر هو استدعاء الفعل . لأنّه هو المطابق لصيغته . فلا يخلو الأمر الثاني إمّا أن يكون فعَل لاستدعاء الفعل الأوّل ، أو لغيره . فان فعَل للاستدعاء الأوّل ، فقد فعَل الغرض [ما[3]] قد حصل بالأوّل . وذلك عبث . فوجب حمْله على فعل آخر . فان قيل : ما أنكرتم أن يكون الغرض تأكيد الحثّ على الفعل ، واستدعائه ! قيل : ليس في ظاهره التّأكيد . وإنما في ظاهره الفعل . فحمْله على التأكيد حمْل على غير ظاهره . فان قالوا : وليس في ظاهره فعل ثان ، كما ليس في ظاهره التأكيد ! قيل : نحن إذا حملناه على فعل ثان ، فقد حملناه على الفعل وذلك في ظاهره . ولقائل أن يقول : ونحن إذا حملناه على التأكيد ، فانّا نحمله على فعْل أيضا . وبالجملة ، كلٌ منّا يحمله على فعل . فأنتم تريدون فيه أن يكون الفعل ثانيا ، ونحن نريد فيه التأكيد . وليس واحد منهما في ظاهر الأمر . والأشبه أن يقال في ذلك بالوقف .

وأمّا إن كان الأمر الثّاني معطوفا على الأوّل . فأنّه إن لم يكن معرّفا ، فانّه يفيد غير ما يفيده الأوّل . لأنّ الشّيء لا يعطف على نفسه . ولا يجمع بينه وبين نفسه . مثاله أن يقول القائل لغيره : «صلّ ركعتين صلّ ركعتين » . وقوله : « اسقني ماءً واسقني ماءً » ، لأنّ الإنسان قد يقول ذلك إذا كان الإناء الذي يشرب / فيه لا يكفيه دفعة واحدة . ويخالف ذلك إذا لم يعطف الأمر ٨٧ / أ

---

١) زاد بعده ح : لكنه ليس من فائدة الأمر الثاني هو ألا يجب الفعل لأجل الأمر الأول حتى يقتضيه ، وإن تقدمه الأمر الأول ؛ بل هو من فائدة فقد الأمر الأول . وذلك غير حاصل في مسئلتنا .

٢) ق : ثاني

٣) لا بد من مثل هذه الزيادة

الثّاني على الأوّل ، لما ذكرناه من حرف العطف . فأمّا إن كان الأمر الثاني معطوفا على الأوّل ومعرّفا ، نحو قول القائل لغيره : « صلّ ركعتين ، وصلّ الصلاة » ، فلقائل أن يقول : يجب حمله على تلك الصلاة ، لأجل لام التّعريف . ولقائل أن يقول : يجب حمله على صلاة أخرى ، لأجل العطف . لأنّا إن حملناه على التأكيد ، أخرجناه من كونه عطفا أصلا . وإذا نفينا حكم العطف ، فانّا لا نخرج اللّام من أن يكون للتّعريف ، وإن جعلناها لتعريف الجنس . والأشبه أن يكون ذلك على الوقف . لأنّه ليس ، بأن يترك ظاهر العطف ويستعمل اللّام على حقيقتها في تعريف العهد ، بأولى من أن يتمسك بظاهر العطف ويترك ظاهر اللام . فأمّا إذ اكان الأمر الثاني أمرًا بمثل ما تناوله الأمر الأوّل ، وكان ذلك ممّا لا يصحّ فيه التّزايد ، فلا يخلو إمّا أن لا يصحّ ذلك فيه في نفسه نحو قتل زيد أو صوم يوم ، وإمّا أن لا يصحّ فيه من جهة الحكم نحو عتق زيد . فانّه قد كان يجوز أن يتزايد عتقه ويقف تمام حرّيته على عدد ، كالطّلاق . وإذا لم يصح التّزايد في المأمور به ، لم يخلُ الأمر إمّا أن يكونا عامّين ، أو خاصّين ، أو أحدهما عامّاً والآخر خاصّاً . فان كانا عامّين أو خاصّين ، وجب كون مأمورهما واحدًا ، ويكون الأمر الثاني تأكيدًا للاول ، سواء ورد بحرف عطف أو بغير حرف عطف . مثال العامّين بحرف عطف : قول القائل لغيره : « اقتل كلّ إنسان واقتل كلّ إنسان » ، ومثاله بلا حرف عطف أن يسقط من الأمر الثاني حرف العطف . ومثال الخاصّين بحرف عطف وبغير حرف عطف : قوله : « اقتل زيد ا اقتل زيدا » ، أو « ...واقتل زيدا» . وأمّا إذا كان أحدهما عامّاً والآخر خاصّاً ، سواء تقدّم العام

٨٧ / ب أو الخاص ، / فلا يخلو الأمر الثاني إمّا أن يكون معطوفاً على الأول ، أو غير معطوف عليه . فان كان معطوفا عليه ، فمثاله قول القائل : « صم كلّ يوم ، وصم يوم الجمعة » . قال قاضي القضاة : إن يوم الجمعة لا يكون داخلا تحت الكلام الأوّل ، ليصحّ حكم العطف ، والأشبهُ أن يكون الوقف . لأنه ليس ، بأن يترك ظاهر العموم ، بأولى من أن يترك ظاهر العطف ، ويحمل على التأكيد .

فأمّا إذا كان الأمر الثاني غير معطوف ، فمثاله قول القائل لغيره : « صم

كلّ يوم ، صُم يوم الجمعة » . فانّا إذا قلنـــا في الأمرين بشيئين ، يصحّ فيهما التّزايد أنّهما على الوقف في اقتضاء الثاني للزّيادة ، فانّا لا نقف ها هنا . لأنّ عموم أحد الأمرين دلالة على أنّ الآخر ورد تأكيدا لأنه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام . ومن لم يقف فيما يصحّ الزّائد[1] فيه فانّه يمكنه أن يقف ها هنا لأنّ ظاهر الأمر الثاني يفيد غير ما يفيده الأول على قولــه وظاهر العموم في الأمر الأوّل يفيد الاستغراق ، فليس استعمال أحد الظّاهرين أولى من استعمال الآخر[2] .

بابٌ

في شروط حسن الامر

اعلم أنّ الأمر لمّا كان صادرًا من آمر إلى مأمور ، بمأمور به ، في زمان ، لم يمتنع أن يرجع شروط حُسنه إليه وإلى الآمر والمأمور والمأمور به والزّمان .

فالشّروط الرّاجعة إلى المأمور به . ضربان : ﴿أحدهما﴾ أن يكون صحيحا غير مستحيل في نفسه ، كالجمع بين الضدّين ، وكنحو فعل الشيء في زمان متقدّم ، أو فعله في حال هو فيها معدوم ، أو إيجاد الموجود ، او فعل الأفعال الكثيرة في زمان لا يتّسع لها . وهذه الأقسام أيضا الدّاخلة في الشرائط الرّاجعة إلى الزّمان . وأمّا الضّرب ﴿الآخر﴾ فان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه ، إمّا أن يكون على صفة النّدب أو الوجوب ، أو يتعلّق به نفع ودفع الضّرر في الدّنيا .

وأمّا الشروط / الرّاجعة إلى المأمور ، فضربان : أحدهما يرجع إلى تمكّنه ١/٨٨
والآخر يرجع إلى دواعيه . أمّا الرّاجع إلى تمكّنه ، فأن يكون متمكّنا من الفعل . بحصول[3] جميع ما يحتاج الفعل إليه ، في الوقت الذي يحتاج الفعل أن يوجد فيه . فإن كان الشيء يحتاج الفعل إليه في وقت وجوده ، وجب وجوده في ذلك الوقت . وإن احتاج إليه قبل وجوده ، أو في حال وجوده وقبل وجوده

١) كذا في الأصل ، لعله : التزايد
٢) الى هنا حذف أو لخص س
٣) كذا س ؛ ق بحضور

معا ، وجب وجوده كذلك . وهذه الأشياء ضربان: أحدهما يحتاج إليها جميع الأفعال كالقدَر وفقْد المنع . والآخر يحتاج إليه فعل دون فعل. فالفعل المحكم يحتاج إلى العلم؛ فقد[١] يحتاج وقوعُه منّا إلى إله . والفعل الواقع على وجه دون وجه يحتاج عند أصحابنا إلى إرادة . والمسبّب يحتاج إلى السبب . والعلم يحتاج في إيقاعه إلى دلالة . ويحتاج الظنّ إلى أمارة . ويجب أن يتقدّم الدّلالةُ قدرا من التّمكّن ، يمكن معه أن ينظر فيها الإنسان فيعلم وجوب الفعل ، أو كونه ندبا ، أو معربا[٢] لما وجب بالفعْل . ثمّ يفعل الفعل في الوقت الذي وجب إيقاعه [فيه][٣] . ولا فرق بين أن تكون الدّلالة على ذلك أمرا[٤] ، أو غيره . وكذلك القول في الأمارة .

فأمّا الكلام في تقدّم العلم والقدرة والإرادة وأقسام الآلات المتقدّمة والمقارنة ، فليس ممّا يحتاج إليه في أصول الفقه . وهذه الأشياء ضربان : أحدهما لا يمكّن الإنسانَ تحصيله لنفسه كالقدرة وكثير من الآلات . فلا يجوز أن يفوّض إلى الإنسان تحصيله . والآخر يمكّن الإنسانَ تحصيله ، كالعلم وكثير من الآلات . فيجوّز تكليف تحصيله ، إذا كان في ذلك مصلحة .

وأما الرّاجع إلى دواعيه ، فأن يكون متردّد الدّاعي بالألطاف وغيرها غير ملجأ ولا مستغنىً .

وأمّا الشّرائط الرّاجعة إلى الأمر فأشياء﴿أحدها﴾أن لا يكون ابتداء وجوده مقارنا لحال الفعل . وذلك قد دخل فيما تقدّم من الفعل الذي لا يمكن / في ٨٨/ب نفسه . ﴿وأحدها﴾ أن يكون متقدّما قدرًا من التقدّم ويحتاج إليه في الفعل. وذلك داخل في تمكين المكلّف .﴿وأحدها﴾ أن لا يكون واردًا على وجه يكون مفسدة .

وأمّا الشرائط الرّاجعة إلى الآمر ، فتختلف بحسب الآمرين . فان كان الآمر هو الله عزّ وجلّ ، وجب أن يَعلم من حال المكلّف والمأمور به والأمر ما ذكرناه؛ وأن يكون غرضه تعريض المكلّف للثّواب، وأن يكون عالما بأنّه

---

١) س : وقد
٢) في ق : غير منقوط ؛ س : مقويا
٣) زاده س
٤) كذا س ؛ ق : أثرا

سيثيبه إن أطاع ولم تحبط طاعته . وإن كان الآمر لا يعلم الغيبَ، وجب أن يعلم حُسن ما أمر به ، وثبوت غرض فيه إمّا له أو لغيره ؛ وأن يظنّ أنّ المكلّف سيتمكّن من الفعل التّمكّن الذي ذكرناه . والدّلالة على اشتراط ما ذكرناه ، هو[١] أنّ الله سبحانه ، مع حكمته ، لا يجوز أن يُلزمنا المشاق مع إمكان إلزامه إيّانا غير شاق[٢] ، إلاّ ليجعل في مقابلته[٣] الثّواب. وإلاّ جرى إلزامه الشّاق مجرى ابتداء المضارّ من غير نفع . ولا يكون غرضه ما ذكرناه إلا وهو سيثيب المطيع . فاذا كان عالما بما يكون ، فهو عالم أنه يفعل ذلك . ولا يكون غرضه ما ذكرناه ، إلاّ وقد أزاح علل المكلّف بالتّمكّن ، وتردّد الدّواعي التي يزول معها الإلجاء . ويدخل في ذلك الألطاف ورفع المفاسد . فلذلك لم يرِد الأمر منه تعالى على وجه المفسدة . ولأنّه إن لم يكن المكلّف متمكّنا من الأمور[٤] التي ذكرناها ، في الوقت الذي يحتاج إليه الفعل ، كان قد كلّفه ما لا يطيقه . وقد دخل في ذلك ما يجب أن يتقدّم من التّمكين والأدلّة والأمارات . وقد دخل تحت تمكّن المكلّف من الفعل أن يكون الفعل غير مستحيل في نفسه . لأنّه لا يجوز أن يتمكّن القادر من فعل ما يستحيل في نفسه . فقد دخلت الشّرائط المذكورة تحت ما ذكرناه .

وقد ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالفعل مقارن لحال الفعل ، وأنّ ما تقدّمه يكون إعلاماً . وعندنا أن الأمر لا يجوز أن يبتدئ به في حال الفعل ، بل
لا بُدّ من تقدّمه / قدرا من الزّمن[٥] يمكن مع الاستدلال [به][٦] على وجوب ١/٨٩
المأمور به ، أو كونه مرعيّا فيه ، ويفعل الفعل في حال وجوبه فيه . ولا يجوز تقدّمه على ذلك إلا لغرض . ويجوز أن يتقدّم على ذلك الغرض[٧] مصلحة . ولا فرق بين أن يكون المأمور متمكّنا من الفعل من حين الأمر إلى وقت الفعل، أو غير متمكّن من حين الأمر .

---

١) س : هي
٢) س : اياها غير شاقة
٣) س : مقابلتها
٤) س : بالامور
٥) س : الزمان
٦) زاده س
٧) س : لغرض

والدّليل على وجوب تقدّمه القدر الذي ذكرناه ، أنّه لو لم يتقدّمه هذا القدر ، لم يتمكّن المكلّف أن يعلم وجوبَ الفعل قبل وقته ، فيدعوه إلى فعله على نيّة الوجوب ، في الوقت الذي وجب عليه إيقاعه فيه . وذلك تكليف ما لا يطاق . وقولهم : « إنّ ما تقدّم الفعلَ يكون إعلاماً » ، إن أرادوا أنّه إعلام بحال الفعل ، فكذلك نقول . وذلك لا يمنع من كونه أمرًا . ألا ترى أن أمر القرآن متقدّم لأفعالنا ؟ وهو أمْر لنا باتّفاق . والواحد منّا يأمر غيره قبل حال الفعل ، فيسمّى ذلك أمرًا . وإن أرادوا أنّه إعلام بورود أمر آخر في حال الفعل ، فليس في ظاهر الأمر ذلك . على أنّ ورود الأمر في حال الفعل عبث . لأنّه لا يتمكّن أن يستدلّ بــه على وجوب الفعل ، ولا على أنّه مرغّب فيه . ويشبه أن يكونوا أرادوا « أنّ الأمر إذا تقدّم حال الفعل ، لم يسمّ أمرًا . فاذا حضر زمان الفعل ، فحينئذ يسمى ما تقدّم من الأمر أمرًا » ، وهذا باطل لإجماع المسلمين . على أنّ الواحد منّا مأمور بالصّلاة قبل وجود وقتها . والدّلالة على قبح تقدّم الأمر ، على القدر الذي ذكرناه لا لغرض وفائدة ، أنّ ما لا غرض فيه عبث ، والعبث قبيح لا يفعله الحكيم .

والدّلالة على جواز تقدّمه على هذا القدر الغرضَ ، أنّه بذلك يخرج عن كونه عبثا . ولهذا حسن تقديم الله سبحانه أمره إيانا بالصّلاة . والدّلالة على حُسن تقدّمه ، وإن كان المكلّف عاجزًا في الحال إذا كان يتمكّن وقت الحاجة ، أنّ تمكّن المكلّف في ذلك الوقت لا يحتاج إليه الفعل . وكان وجوده
وعدمه فيما يرجع / إلى الفعل بمنزلة . فحسن الأمر مع فقد التّمكّن ، كما يحسن ٨٩/ب
مع وجوده إذا كان في ذلك مصلحة من وجه من الوجوه .

الكلام في النواهي

اعلم أنّ النّهي لما كان بعثا على الإخلال بالفعل ، كما كان الأمر بعثا على الفعل ، كان أكثر الكلام في الأمر يليق بالنّهي . غير أنّا نفرد في النّهي أبوابا . منها ماهية النّهي وما يشارك الأمر فيه النّهي وما يخالفه فيه ؛ ومنها النّهي عن الأشياء على جهة التّخيير ، ومنها هل النّهي يقتضي فساد المنهي عنه أم لا ؟ وما يتبع ذلك .

باب

في ماهية النّهي وما يشارك الامر فيه وما يخالفه

أمّا النّهي فهو قول القائل لغيره : « لا تفعل » على جهة الاستعلاء، إذا كان كارها للفعل ، وغرضه أن لا يفعل[١] . والدّلالة على ذلك ما تقدّم في الأمر.

وأمّا ما يشارك الأمرَ فيه النّهيُ فأمور: منها أنّه يجوز استعمال كل واحد منهما في خلاف ما تقتضيه صيغته . فصيغة الأمر يجوز وجودها غير أمر،وصيغة النّهي يجوز وجودها غير نهي. ومنها أن يكون كلّ واحد منهما إنما يوصف بما يوصف به بحال فاعله . ومنها اعتبار الاستعلاء في كل واحد منهما . ومنها أن كلّ واحد منهما إذا كان مقيّداً بشرط وصفة ، كان مقصوراً عليها . ومنها اعتبار كثير من الشّرائط في جنسها ، نحو أن يكون غرض المكلّف التّعريض لمثّواب ، ويكون عالما باثابة المطيع وغير ذلك .

فأمّا مّا يفترقان فيه ، فأمور: منها الصّيغة . ومنها ما يكون به كلّ واحد منهما[٢] موصوفا بما يوصف به. ومنها أنّ مُطلق الأمر لا يقتضي التّأييد، ومطلق

١) س : يفعله
٢) كذا س ؛ ق : منها

النّهي يقتضي ذلك . ولهذا صحّ النّظر في الأمر هل يقتضي التّعجيل ، ولم يصحّ ذلك في النّهي . ومنها أن من شرط حُسن النّهي أن يكون [المنهى][1] عنه قبيحا ، ومن شرط حُسن الأمر أن لا يكون المأمور به قبيحاً .

٩٠/١

/ بابٌ[2]

في النّهي عن أشياء على جهة التخيير

اعلم أنّ النّهي عن الأشياء إمّا أن يكون نهياً عنها على الجمع ، أو عن الجمع بينها أو نهياً عنها على البدل ، أو نهياً عن البدل .

أمّا النّهي عنها على الجمع ، فهو أن يعمد النّاهي إلى أشياء فينهي عن جميعها ، فيقول الإنسان : « لا تفعل هذا ولا وهذا ولا هذا » فيكون موجباً للخلوّ منها أجمع .

والأشياء التي نهى عن جميعها ، ضربان : أحدهما يمكّن الإنسان الخلوّ منها ، والآخر لا يمكنه الخلوّ منها . فالذي لا يمكنه الخلوّ منها ، لا يحسن النّهي عن جميعها إيجاب[3] للخلوّ منها . وإيجاب ما لا يمكن قبيح . ولا فرق بين أن يكون النّهي إيجابا للخلوّ من الشيء ونفيه ، أو إيجابا للخلوّ من الشيء وضدّه . مثال الأوّل ، أن يقول الإنسان لغيره : « لا تكن[4] قائما ولا غير قائم » . ومثال الثّاني ، أن يقول للقائم : « لا تفعل قياما ولا قعوداً ولا حالة من حالات الإنسان » . وما يمكن الخلوّ منه ضربان : أحدهما يمكّن الإنسان أن لا يخلو منه ، والآخر لا يمكنه أن لا يخلو منه ، لأنّه ملجأ إلى الجميع . والأوّل ضربان : أحدهما يميّز كونه فاعلا . والثاني لا يميّز كونه فاعلا . . فالذي لا يميّزه ، نحو المضطجع لا يميّز كونه فاعلا للسكون من نفسه . ويجوز أن يخلو من فعله ومن فعل الحركة . ولا يجوز أن ينهى عن الخلوّ منهما معاً ، لفقد التّمييز .

---

١) زاده س
٢) حذف الباب كله س
٣) كذا في الأصل ، لعله : إيجابا
٤) ق : تكون

هذا على قول من جوّز أن يفعل هذا المضطجع في جسمه سكونا . فأمّا إذا ميّز كونه فاعلا، فانّه يجوز أن ينهى عنهما معاً . نحو « ضرْب زيد وعمرو » . وأمّا ما هو ملجأ إلى الجمع بينهما ، فانّه لا يجوز النّهي عن جميعه . لأنّ في ذلك إيجاب الخلوّ منه ، مع أنه مُلجأ إلى خلافه .

واما النهى عن الجمع بين أشياء ، فهو أن يقـال للإنسان : « لا تجمع بين كذا وكذا » . وهما ضربان : أحدهما يمكن الجمع بينهما ، والآخر لا يمكن الجمع بينهما. / فما لا يمكن الجمع بينهما ، فالنهى عن الجمع بينهما قبيح . لأنه ٩٠/ب عبث ، يجرى مجرى نهى الهاوى من شاهق عن الاستقرار في الهواء . وذلك أن ينهى الإنسانَ عن « القيام والإخلال به » ، أو أن يجمع بين القيام والقعود . وإن أمكن الجمع بينهما ، فإما أن يمكن أن لا يجمع بينهما نحو الأكل والصلاة ، وإما أن لا يمكن ذلك بأن يكون مُلجأ إلى الجمع بينهما . فالأول يحسن النهى عن الجمع بينهما ، والثاني لا يحسن النهى عنهما ، لأنه كالنهى عما لا يطاق .

فأما النهى عن الأشياء على البدل ، فهو أن يقال للإنسان : « لا تفعلْ هذا إن فعلتَ ذلك » أو : « لا تفعلْ ذلك إن فعلتَ هذا » . وذلك بأن يكون كل [واحد] منهما مفسدة عند الآخر . وهذا يرجع إلى النهى عن الجمع بينهما .

وأما النهى عن البدل ، فانه يُفهَم منه شيآن : أحدهما أن ينهى الإنسانَ عن أن لا يفعل شيأ ، ويجعله بدلا من غيره . وذلك يرجع إلى النهى عن أن يقصد به البدل . وذلك غير ممتنع . والآخر أن ينهى[١] عن أن يفعل أحدهما دون الآخر ، لكن يجمع بينهما . وهذا قبيح إن تعذّر الجمع ؛ ويجوز أن يحسُن مع إمكانه وإمكان الإخلال به[٢].

بابْ

في النهي هل يقتضي فساد المنهى عنه ، أم لا ؟

اختلف الناس في ذلك : فذهب بعض أصحاب أبى حنيفة وبعض أصحاب

١) ق : ينتهى
٢) إلى هنا حذف س

الشافعي إلى أنه يقتضي فساده . وقال غيرهم من الفقهاء لا يقتضيه . وهو مذهب الشيخ أبي الحسن ، وأبي عبد الله، وقاضي القضاة . وذكر أنه ظاهر مذهب[١] شيوخنا المتكلمين . وأنا[٢] أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهى عنه في العبادات، دون العقود والإيقاعات .

وينبغي أن نذكر معنى وصفنا للشيء بأنه صحيح ، وجائز ، وفاسد ، وباطل وغير جائز . فنقول : إن معنى قولنا : « إن الفعل صحيح » ، هو أنه قد حصل به الغرض المقصود به . وإنما يكون كذلك إذا استُوفيتْ شرائطه التى / معها ١/٩١
يحصل الغرض المقصود بالفعل . وقولنا « فاسد » و « باطل » يفيد نفي ذلك . وهو أنه لم يَستوف شرائطه التى عليها يقف حصول الغرض بالفعل . وقولنا : « إن الفعل مجزئٌ » ، معناه أنه[٣] يكفي في تحصيل الغرض بالفعل . ولا يكون كذلك إلا وقد استُوفيت الشرائط التى يقف عليها حصول هذا الغرض. وقولنا « جائز » في هذا الموضع يفيد ذلك أيضا . وقوله : « إنه غير جائز ولا مجزئٌ » يفيد نفي ذلك . والأغراض الحاصلة بالفعل تختلف بحسب اختلاف الأفعال . فالعبادات ، الغرض بفعلها إسقاط التكليف ، وتحصيل الثواب . وإذا قلنا في العبادات : « إن الفعل غير مجزئٌ » ، فمعناه أنه لم يُسقط التكليفَ المتعلق به ، لأنه لم يَستوف شرائطه التى معها يَسقط التكليف . فان كانت العبادة غير موقتة ، لزم فعْلها على الصحة . وإن كانت موقتة، والوقت باقيا[٤] ، لزم فعلها فيه . وإن خرج الوقت ، جاز أن تدل دلالة على لزوم قضائها . وأما البيع ، فالغرض به تحصيل المِلك وكمال التصرف . والغرض بالشهادة وجوب القضاء على الحاكم . والغرض بالطلاق إيقاع الفرقة وتشعيث الوُصلة . والغرض بالعتق إيقاع الحرية . فجواز هذه الأفعال وصحتهـا يفيد[٥] حصول هذه الأحكام . وفسادها يفيد نفي هذه الأحكام .

---

١) س : انه مذهب
٢) حاشية ق : وافقه الامام فخرالدين الرازي على هذا المذهب
٣) س : أنه يجزئُ و
٤) س : باق
٥) كذا في الاصول

وذهب[١] قاضي القضاة إلى أن معنى قولنا : « إن الصلاة فاسدة » ، أنه يَلزم قضاؤها ؛ ومعنى « أنها صحيحة » ، أنه لا يلزم قضاؤها . ولقائل أن يقول : وإن أراد لزوم القضاء في وقتها ، فذلك تابع لكون الصلاة فاسدة ، وأنه ما سَقط عن المكلَّف التعبد بها . ونفْيُ سقوط التعبد بها تابع لكون الشرائط غير مستوفاة . ألا ترى أنّا نقول : « إنما يجب على المصلى إعادة الصلاة في وقتها ، لأن ما فعله فاسد[٢] ، لم يَستوف شرائطه » ؟ فكان تفسير الفساد بما ذكرناه أولى . وإن أراد لزوم القضاء / ونفيه بعد خروج الوقت ، لزم إذا أمر ٩١ / ب
الله سبحانه بصلاة بطهارة فصلّيناها بغير طهارة ، وخرج الوقت ، ولم تدل دلالة على وجوب قضائها ، فلم يلزمنا القضاء . إذ القضاء فرض ثان[٣] أن تكون الصلاة صحيحة . لأنه لم يلزم قضاؤها . فلما ثبت الفساد ، مع نفي القضاء ، علمنا أن أحدهما ليس هو الآخر[٤] .

فاذا ثبت ما ذكرناه ، فمتى أردنا أن ندل على أن النهى يدل على فساد المنهى عنه ، إذا كان من العبادات ، فانما نريد أن ندل على النهى إذا تجرّد ، فالتكليف لا يسقط بفعل المنهى عنه . والدلالة على ذلك هى أن المنهى عنه لم يتناوله التعبد . وما لم يتناوله التعبد ، لا يُسقط التعبدَ . أما أن المنهى عنه لا[٥] يتناوله التعبد، فلأن التعبد يتناول ما له صفة زائدة على حُسنه . والنهى يتناول ما ليس بحَسن . يبيّن ذلك أن الله سبحانه إذا قال لنا : صلّوا الظهر ؛ ثم قال : لا تصلوها بغير طهارة ، فان هذا النهى يدل على أن الصلاة بغير طهارة قبيحة، غير حسنة ، وغير[٦] مرادة . والأمر يدل على أن الصلاة المأمور بها حَسنة ، مرادة . فأحدهما غير الآخر . فصح أن المنهى عنه لم يتناوله التعبد. وأما أن ما لم يتناوله التعبد ، فالتكليف لم يَسقط به إذا تجرّد النهى عن دلالة ، فلأن فاعله لم يفعل ما تُعُبّد به . فجرى مجرى أن يقول الله سبحانه لنا : صلّوا

---

١) من هنا حذف س
٢) ق : فاسدا
٣) ق : تالى (غير منقوط : إما تالى ، أو ثاني)
٤) إلى هنا حذف س
٥) س : لم
٦) س : لا

بطهارة . في أنّا إذا صلّينا بغير طهارة ، لم يَسقط التعبد عنا ، ويلزمنا أن نصلي ما بقي الوقت . وجرى مجرى أن يأمر الله سبحانه بالصلاة ، فنتصدّق في أن التعبد يكون باقيا لمّا كنّا فاعلين لما لم يتناوله التعبد .

فان[1] قيل : أليس يجوز أن يكون الفعل المنهى عنه ،مع قبحه ، يقوم مقام الواجب في وجه المصلحة ؟ وإنما لم يتناوله الإيجاب لاختصاصه بوجه من وجوه القبح . ويجوز أن يخرج الواجب من كونه مصلحة عند فعل المنهى عنه .
١/٩٢ نحو أن تكون الصلاة مصلحة / في ردّ وديعة . فاذا فعلها في الدار المغصوبة ، خرجت الصلاة في الدار المملوكة من أن تكون لطفا في ردّ الوديعة . ولهذا جاز أن يقول الله سبحانه : لا تصلّوا في الدار المغصوبة ؛ فان صليتم فيها ، فالفرض قد سقط عنكم ! قيل: الذى ذكرتَه إن جاز ، فانا لا نتنبّه[2] إلا بدلالة زائدة . ومتى لم يدل عليه دليل زائد ، وجب نفيه . لأن الامور الثابتة ، متى لم يدل عليها دليل ، وجب نفيها . ألا ترى أن الصلاة السادسة يجب نفيها لمّا لم يدل على إثباتها دليل زائد ؟ فلو قال الله عز وجل : « إن صليتم في الدار المغصوبة ، أجزأتكم » ، كان ذلك دليلا على سقوط الفرض . ولا يجب لأجل ذلك تجويز سقوط الفرض بهذه الصلاة إذا لم يدلّنا الله سبحانه على ذلك . ألا ترى أنه كان يجوز أن يقول : «صلّوا بطهارة ؛ فان صليتم بغير طهارة ، أجزأتكم » ؟ ولا يدل ذلك على أنه لو لم يقل : « فان صليتم بغير طهارة ، أجزأتكم » ، على أنها إن صلى الإنسان بغير طهارة ، أجزأه . أوَ لا ترى أنه كان يجوز أن يقول : « صلّوا ؛ فان تصدّقتم ، قام ذلك مقام الصلاة » ، ولم يلزم من ذلك تجويز قيام الصدقة مقام الصلاة إذا لم يقل الله ذلك . فكذلك في مسئلتنا .

فان قيل : فيجب، عل ما ذكرتم ، أن يكون الدال على فساد العبادة ، هو فقْد دليل يدل على أن المنهى عنه مقام العبادة المأمور بها ! قيل : إنه لا يحصل العلم بفساد الفعل إلا مع العلم بورود التعبد بالفعل ، وبالنهى عن إيقاعه على بعض الوجوه ، وبفقده دلالة تدل على أن المنهى عنه يقوم مقام

١) من هنا حذف س
٢) غير منقوطة

العبادة . ألا ترى أنه متى اختلّ واحد من ذلك ، اختلّ عِلمنا بالفساد؟ وأما أن الدليل هو فقْد دلالة تدل على أن المنهى عنه لا يقوم مقام العبادة، أو أن الدليل على ذلك هو النهى ، فذلك كلام في عبارة . ومرادنا بقولنا : « إن النهى يدل على فساد » ، هو ما ذكرناه ، لا غير . فأما إن فُسّر فساد الفعل بوجوب قضائه ، / وأريد بذلك وجوب القضاء قبل انقضاء وقت العبادة ، فقد ٩٢/ب بيّنا أنّا نعلم ذلك تبعا لعلْمنا بفساد العبادة. وإن اريد بذلك وجوب القضاء بعد خروج الوقت، فالنهى لا يدل على ذلك. لأن القضاء فرض ثان[1]. فليس فاعل العبادة على الوجه المنهى عنه بأسوأ حالاً من تاركها أصلاً. فاذا كان تاركها لا يلزمه قضاء إلا بدليل مستأنف ، ففاعلها على الوجه المنهى عنه أولى بذلك . ولأن المنهى عنه ، كما أنه لم يدخل تحت الإيجاب ، فالقضاء أيضا لم يدخل تحت الإيجاب؛ فلم يدلّ عليه .

ومما احتج به في أن النهى يدل على فساد المنهى عنه ، أن النهى ضد الأمر ونقيضه . والأمر يدل على إجزاء المأمور به . فيجب أن يدل النهى على نفى إجزائه . وإلا لم يكن ضده ونقيضه ! ولقائل أن يقول : إن الأمر إذا دل على إجزاء المأمور به ، فيجب أن لا يدل النهى على إجزاء المنهى عنه . فكذلك نقول . لأنّا ، وإن حكمنا بإجزائه ، فلسنا نحكم بإجزائه لمكان النهى .

واحتجوا أيضا بأن المنهى عنه لو كان مجزئا ، لكان طريق إجزائه الشرع : إما أمر ، أو إيجاب ، أو إباحة . وكل ذلك يمنع منه النهى . والجواب : أنه قد يدل على الإجزاء غير ذلك . نحو أن نقول : « إذا فعلتم ما نهيتكم عنه ، أجزأكم عن الفرض » . أو نقول : « إذا بعتم هذا على هذا الوجه ، فقد ملكتم به » . أو يكون إجزاء ذلك الفعل معلوما بالعقل . وذلك كله لا يمنع منه النهى .

واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه قال : « من أدخل في ديننا ما ليس منه ، فهو ردّ » . قالوا : والمنهى عنه ليس من الدين . فيجب كونه مردودا . ولو كان مجزئا ، ثبتت[2] أحكامه لما كان مردودا ! والجواب : أن الإنسان إنما يكون مُدخِلا للفعل في الدين ، إذا اعتقد أنه من الدين . ألا ترى أن الزاني

---

١) غير منقوطة وبالياء في الأصل (إما تالى ، أو ثاى)
٢) غير منقوطة

وفاعل المباح لا يكون مُدخلا للزنا والفعل المباح في الدين ؟ فليس يخلو إما أن يعنوا أن الفاعل لما نُهي عنه مُدخِل[١] للفعل في الدين / أو مدخل[٢] لأحكامه في الدين . فان أرادوا الأول ، لم يثبت . لأن المصلى في الدار المغصوبة لا يعتقد أن ذلك من الدين . وإنما يقول : إنه يَسقط به الفرض . وكذلك المطلّق في حال الحيض لا يعتقد أن ذلك من الدين ، إذا اعتقد أن ذلك بدعة . وإن أرادوا الوجه الثاني ، لم يسلّم الخصم أن ذلك من الدين .

١/٩٣

فان قالوا : فيجب ، إذا فعل ذلك الإنسان معتقدا بأنه من الدين ، أن يكون مردودا عليه ، فلا يثبت أحكامه ! قيل : إنما يجب أن يكون ردّا من الدين ، لا غير . وإنما يكون كذلك إذا جعلناه بخلاف ما اعتقدَه . ألا ترى أن من قال : « من رام الدخول إلى دارى ، فهو مردود » ، أفاد أنه مردود من الدار ؟ وأجاب قاضي القضاة بأن لفظ « الرد » يفيد نفى استحقاق الثواب . لأن « الرد » ضد « القبول » . والقبول يفيد استحقاق الثواب . قال : فلفظة « الرد » كالنهى ، في اقتضائه القبح ونفى استحقاق الثواب . قال : ونحن نقول : إن المنهى عنه لا يُستَحق عليه الثواب . وأجاب أيضا بأن قال : يجب أن نبيّن أن الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ، ثم نحكم بردّه . وهذا إنما يتوجه إلى من قال في استدلاله : « إن الإجزاء ليس من الدين » ، لا إلى من قال : « إن الفعل نفسه ليس من الدين » ، ثم استدل بذلك على انتفاء حكمه . وقال أيضا : إن « النهى » أبلغ من لفظ « الرد » . لأن طاعات الكافر مردودة ، وليست بمنهى عنها . فاذا لم تظهر دلالة النهى على الفساد ، فلفظ « الرد » أولى بذلك . وعلى أن هذا الخبر[٣] من أخبار الآحاد . فلا يصح التعلق به في ذلك .

واحتج الذاهبون إلى أن النهى لا يدل على فساد المنهى عنه ، بأشياء : ﴿منها﴾ أن فساد العبادة هو وجوب قضائها . والنهى إنما يدل على قبحها ، وعلى كراهة الناهى لها . وقُبحها لا يقتضى وجوب قضائها ، لعلمنا بقُبح أفعال

---

١) ق : مدخلا
٢) ق : مدخلا
٣) المذكور في الفصل السالف : « من أدخل في ديننا ... » الخ .

كثيرة لا يلزم قضاؤها ! والجواب ما تقدّم / من أنه إن أرادوا : « وجوب ٩٣/ب القضاء مع بقاء الوقت ، أو وجوب القضاء إن لم تكن العبادة موقتة ، فقُبح الفعل ، مع تقدّم الأمر بالعبادة وفقد دليل يدل على أن الفعل المنهى عنه قائم مقام الواجب ، يدل على وجوب القضاء بعد خروج الوقت » ، فلعمرى لا يدل النهى عليه . غير أنه ليس هو معنى الفساد . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو أفاد النهى الفساد ، لكان ما لم يفسد من الأفعال القبيحة — نحو الوضوء بالمـــاء المغصوب — غير منهى عنه على التحقيق . لأنه لم يتعلق به ما هو نهى على التحقيق ، فيوصَف بأنه منهى منه ! والجواب : إنا لا نقول : إن النهى موضوع في اللغة للفساد ، كما وُضع لفظ العموم للاستغراق ، فيلزمَ ما ذكروه . وإنما وُضع عندنا لإيجاب الامتناع من الفعل والإخلال به ، أو على الكراهة له . وإنما يعلم فساد العبادة بالتدريج الذى ذكرناه . ألا ترى أن أصحابنا لما قالوا : « ان الأمر وُضع للإرادة ، وأنه يفيد الندب على ضرب من التدريج » ، لم يلزمهم أن يكون الواحد منّا إذا قال لغيره : « اظلمْ » ، وأراد ذلك منه ، أن يكون الظلم ليس بمأمور به على الحقيقة ؟ ولا أن يكون قوله « اظلم » ليس بأمر على الحقيقة ، لأجل أن الظلم قبيح ، ليس بحَسن . ﴿ومنها﴾ أن لفظ « النهى » لغوى ، و « فساد العبادة » شرعى . فلا يجوز أن يكون موضوعا له ! والجواب : أنّا لا نقول : إنه وضع للفساد ، فيلزمَ ما ذكروه. وإن علمنا عنده على التدريج المذكور ، كما يقولون : إن الأمر وضع للندب على التدريج ، ولو قلنا : إنه موضوع للفساد ، لم يبطل بما ذكروه . لأن فساد الفعل هو انتفاء الأغراض المقصودة بالفعل عن الفعل ، أو وجوب إعادته على قول قاضى القضاة. وذلك معقول قبل الشرع . فلا يمتنع أن يوضع النهى له ، كما وضعوا له أن هذا الفعل يجب إعادته . فان الأغراض لا تتعلق به ، مع أن هذه ألفاظ / لغوية[1]. ٩٤/أ

فأما الأفعال التى يرجع فسادها إلى نفى أحكامها ، نحو البيع والطلاق والعتاق والشهادة ، فالنهى عنها لا يدل على فسادها : لا بنفسه ولا بواسطة . أما بنفسه ، فانه إنما يدل إذا صدر من حكيم . فيدل على قبح الفعل ووجوب الإخلال به ،

---

١) إلى هنا حذف س

أو على كراهته له فقط . وأما أنه لا يدل على ذلك بواسطة ، فهو أن الواسطة هي قُبح الفعل وكونه مكروها . والفعل قد يكون مكروها[١] وحكمه ثابت. نحو البيع في حال صلاة الجمعة ، والطلاق في حال الحيض . ولأن قبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به لا محالة ، لأنه قد يَنهى الحكيم عن البيع ، لأن الملك لا يقع به ، ولأنه مَفسدة في نفسه ، وإن وقع الملك به ؛ [و[٢]] لأنه يتشاغل به عن واجب، نحو البيع مع تعيّن وجوب التحريمة[٣]. وإذا أمكن كل ذلك ، لم نأمن أن يكون النهي عن البيع أو عن الطلاق وغيرهما كان لغرض سوى أن أحكامها[٤] لا تثبت. ويفارق ذلك النهي عن العبادات . لأنّا قد بيّنا أن فسادها مفارق لفساد هذه الأفعال . وإذا اختلف معناهما ، لم يجب أن يكون ما دلّ على أحدهما يدل على الآخر . فاذا اثبت ذلك ونهى الله سبحانه عن أمثال هذه الأفعال، فلا يخلو إما أن يكون الأصل في العقل يفيد[٥] تعلّق حكمه به[٦] كالبيع الذى يقتضى انتقال الملك به في العقل ؛ أو يكون العقل يمنع من تعلق الحكم به[٧]. فالأول يُحكَم فيه بما يقتضيه العقل . لأن النهى عنه لا يمنع من ذلك . وأما الثاني، فمثاله الحدّ . إذا شهد بما يوجبه الشاهدان[٨] ، على وجه نُهي الشاهدان عنه ، فانه ينظر فيه . فان كان في الشرع دليل[٩] يدل في الجملة على تعلّق الأحكام بتلك الأفعال ، حُكم به . والا لم يحكم به ، لأن الأصل نفيها . وليس في الشرع ما يدل على ثبوتها إلا لأجل النهي .

واحتج المخالف بأن الصحابة رضى الله عنها[١٠] كانت إذا سمعت نهيا عن

---

١) س : قبيحا

٢) زاده س

٣) أى تكبير التحريمة للصلاة

٤) في الاصول : احكامها (لعله كما أثبتناه) .

٥) كذا س ؛ ق : عند

٦) س : أحكامها بها

٧) س : بها

٨) ق : بما لوجه شاهدان (مع علامة الاضطراب على الحاشية) ؛ س : بوجوبه الشاهدان ؛ ح : به الشاهدان

٩) كذا س ؛ ق : دليلا [مع علامة الاضطراب على الحاشية]

١٠) كذا س (بدل: عنهم) وتكرر مرارا في مخطوطة ص ايضا . ويدل على أنه من المؤلف فراجع الحاشية التالية والحاشية في آخر الفصل . أما « ق » ، ففيها : رضى الله عنهم ، وبعد ذلك : كانوا اذا سمعوا... قضوا... حكمهم بفساد .

شيء ، قضت بفساده عند سماعها / النهى . فدل على أنها حكمت بالفساد لأجل النهى . كما أنها لمّا حكمت بالأحكام عند خبر الواحد والقياس، دلّ ذلك على أنها حكمت[١] به لأجل خبر الواحد والقياس . من ذلك حكمها بفساد بيع درهم بدرهمين ، ونكاح المُحرِم ، والشغار ، والمتعة ، والربـــا ! ٩٤/ب

والجواب : أنهم لمّا حكموا بذلك ، فانهم لم يحكموا بالفساد عند [سماعهم[٢]] أخبارا[٣] كثيرة في النهى ، كالنهى عن بيع حاضرٍ لبادٍ ، وتلقّي الركبان ، وغير ذلك . وليس ، لقائل أن يقول : « إنما لم يحكموا بالفساد لقرينة »، بأولى من أن نقول : « بل إنما حكموا بالفساد لقرينة » . فان قالوا : لو حكموا بالفساد لقرينة ، لـَطَلَبها بعضهم من بعض ، ولاحتج بها بعضهم ! قيل لهم : ولو كانوا إنما لم يحكموا بالفساد لأجل قرينة ، لاحتج بها بعضهم على بعض . وأما فساد عقد الربا ، فيجوز أن يكون[٤] إنما عرفوه من قول الله سبحانه[٥] : « ...وحرم الربوا... » ومن ايجابه الاقتصار على رأس المال . لأنه لو كان العقد صحيحاً ، لما ساغ ذلك . وأما خبر الواحد والقياس ، فان الصحابة عملت[٦] بها لمكانها على ما سنبيّنه في موضعه .

ويمكن المخالف أن يحتج فيقول : إنكم ، بفصلكم بين العبادات و[بين[٧]] العقود والإيقاعات ، قد قلتم ما لم يقـُله أحد. لأن الأمّة مُجمعة على التسوية بين الموضعين . فمنهم من سوّى بينهما في دلالة النهى على فسادهما ، ومنهم من جمعَ بينهما في دلالة النهى على نفى فسادهما . والجواب : أن الذين جمعوا بينهما في نفى دلالة النهى على فسادهما ، لم يعنوا بالفساد ما عنيناه . وإنما أرادوا بالفساد وجوب القضاء بعد خروج الوقت . ولو فصل لهم ، ما فصلناه، لما اختلفوا[٨] فيه . ولو خالفوا ، لم يكن ما قلناه مخالفا للإجماع . لأنه إنما يكون

١) كذا في جميع الاصول حتى في ق [بدل : حكموا] .
٢) زاده س ؛ علامة الاضطراب في حاشية ق
٣) كذا س ؛ ق اخبار
٤) س : يكونوا
٥) القرآن ٢ /٢٧٥
٦) كذا في جميع الاصول حتى في ق [بدل : حكموا]
٧) زاده س
٨) س : خالفوا

٩٥ / ١ تفرّقنا[١] بين الموضعين مخالفة للإجماع إذا نَظمت الموضعين طريقة* / واحدة. وقد بيّنا أن ليس ينظمها طريقة واحدة.

[فأما[٢] ما يدل على صحة ما أخبرناه[٣]، هو أن الشرع اقتضى حمل ما تناوله النهي على الفساد ما لم تكن هناك دلالة تصرف عنه. وهو حصول الإجماع المتقدم عليه. لأن المعلوم من حال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يحكمون بفساد العقود وغيرها لتناول النهي لها، ويرجحون في الدلالة على فسادها إلى مجرد النهي الوارد عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه. كرجوعهم إلى قوله صلى الله عليه: «لا تُنكَح المرأة على عمتها ولا على خالتها، ولا الخالة والعمة عليها، لا الصغرى على الكبرى، ولا الكبرى على الصغرى»، في فساد هذا العقد من غير اعتبار أمر سواه. وكرجوعهم إلى نهيه عن بيع الغرر، وبيع ما لم يقبض، وبيعِ ما ليس عنده؛ في فساد هذه العقود من غير اعتبارِ معنى سوى ذلك. وكرجوعهم عند الاختلاف في حكم الربا، نقدا ونسيئة، إلى خبر أبي سعيد الخُدري؛ وعبادة بن الصامت في النهي عنه نقدا. ولما رُوى من رجوع ابن عباس عن مذهبه في ذلك حين روى له هذا النهي. وهكذا رَجع كثير منهم إلى نهيه صلى الله عليه عن نكاح المحرِمة ونكاح الشغار في فساد هذين العقدين. ولم يُحكَ عمن خالف في هاتين المسئلتين أنهم أنكروا على مخالفيهم الرجوع إلى النهي في ذلك والاستدلال به. وإنما نازعوهم في ذلك واعترضوا استدلالهم بالنهي من وجوه أخر. فصار هذا إجماعا منهم على أن النهي المتناول للافعال الشرعية من حقه أن يكون مقتضيا لفسادها، ما لم تدل دلالة على خلاف ذلك.

[وفيه[٤]، فان قيل: إذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناوله النهي في بعض المواضع، وحكموا بصحته في موضع آخر، فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على أن من حق النهي أن يقتضيه أن يحمل عليه، أولى من أن يحكم

١) س: تفريقنا
٢) من هنا الزيادة في س ٥٦ /١ الى ٥٦ /ب
٣) في الاصل: اخبرنا و
٤) دوام الزيادة في س

بأن النهى بمجرّده لا يقتضى الفساد ، استدلالا بفعلهم في المواضع الأُخر ؟ الجواب : أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهى عنه إنما علّقوه بالنهى فقط ، في الموضع الذى حكموا به ، من دون اعتبار أمر آخر ، على ما بيّناه وأوضحنا الحال فيه ، صار هذا أصلا فيما ذهبنا إليه ، ودلالة عليه . فاذا وجدناهم ، في مواضع ، لم يحكموا بفساد المنهى عنه ، وجب أن يحمل ذلك على أنهم عدلوا عن هذا الأصل ، ولم يحكموا فيه بالفساد لدلالة دلّت عليه ، كما يُعدَل عن مقتضى صيغة العموم إلى الحكم بالخصوص ، وعما تقتضيه حقيقةُ اللفظ إلى مجازها إذا دلّت الدلالة عليه[1]] .

بابٌ

في ما يفسد من الأشياء المنهي عنها ، وما لا يفسد

اعلم أنّه ذكر في ذلك أشياء : ﴿منها﴾ قول[2] الشيخ أبي عبد الله أنّ المنهي عنه إذا كان ، متى فُعل على الوجه المنهي عنه انتفى عنه شرط من شرائطه الشّرعيّة ، فانّه يجب أن يفسد كبيع الغرر . ومتى لم ينتف عنه شرط من شرائطه الشرعيّة ، لم يفسده . ولقائل أن يقول : إنما يجب أن يفسد ما انتفى عنه شرط شرعيّ متى كان ذلك شرطا في صحّته . لأنّه لو لم يكن شرطا في صحّته لم يجب أن يفسد . وما هو شرط تقف عليه صحّة الشيء ، فانّه يجب بانتفائه فساد الشيء إذا لم يخلفه شرط آخر ، سواء كان ذلك الشّرط شرعيّا أو غير شرعيّ . ولا معنى للتّقييد بكونه شرعيّا . وأيضا فاذا فسد لانتفاء شرطه الشّرعي ، فأخبرونا : أبالنّهي علمتم أنّ ذلك الشّرط الشرعيّ شرط في الصحّة ، أم لا ؟ فان قلتم بالنّهي قيل لكم : أبظاهره علمتم ذلك ، أم بقرينة ؟ فان قلتم : « بظاهره » ، فقد سلّمتم أنّ ظاهر النّهي يدلّ على ذلك الفساد ، وإن قلتم : « بل بنهي اقترفت به قرينة » ، قيل لكم : أخبرونا عن تلك القرينة ، حتى تكونوا قد أشرتم إلى الفرق بين ما يدلّ على الفساد من النّهي وبين ما لا يدل

١) إلى هنا الزيادة في س
٢) من هنا حذف س

على الفساد . وإن قالوا : علمنا أن ذلك شرط في الصحّة بدليل غير النّهي ، نحو أن نعلم أنّ الوضوء شرط في الصلاة ، ثمّ نهى النبي صلّى الله عليه عن الصّلاة بغير وضوء ، فنعلم أنّها فاسدة بغير وضوء . وقد أشار قاضي القضاة إلى ذلك في « الشّرح » . قيل لهم : فنحن إنما نعلم الفساد بما دلّ على أن الوضوء شرط في صحّة الصّلاة . ألا ترى أنّا إذا علمنا ذلك ؛ علمنا فساد الصّلاة إذا لم يكن الوضوء ؟ سواء نهينا عن الصلاة بغير وضوء، أو لم نُنْه عن ذلك . فإن قالوا: إنه لم يكن غرضنا أن نبيّن / الفرق بين النّهي الدّال على ٩٥/ب الفساد وبين النّهي الذي لا يدلّ على الفساد، حتى يلزم ما ذكرتم؛وإنما غرضنا أن نفرّق بين المنهي عنه الفاسد والمنهي عنه الذي ليس بفاسد! قيل لهم: فكأنّكم قلتم : المنهي عنه منه فاسد ومنه غير فاسد ، وأنّ الفاسد هو ما دلّ دليل على فساده . نحو أن يدلّ دلالة على أنّه قد أخلّ فيه بشرط من شرائط صحّته . وهذا قليل الفائدة لا يجوز أن يجعل أصلا في هذا الموضع . ﴿ومنها﴾ أن المنهيّ عنه الفاسد هو ما يوصل به إلى تحليل محرّم في الأصل نحو أكل الميتة ، واستحلال الفروج. والذي ليس فاسد، هو ما لم يكن وُصلة إلى محرّم في الأصل . وهذا باطل ، لأنّهم إن أرادوا بقولهم « إنّه يوصل به إلى تحليل محرّم » أي صار الحرام به حلالا على التّحقيق ، فذلك مُناقضة . لأنّه إذا صار به حلالا ، فهو صحيح غير فاسد ، لأنّه ليس معنى «كون الوصلة صحيحة » إلاّ أنّها وصلة إلى تحليل هذا المحرّم من الفروج . وعلى أنّا نريهم أمورًا نُهي عنها وهي وصلة إلى تحليل ما كان حراماً ، وهي غير فاسد[ة] . نحو بيع حاضر لبادٍ ، هو منهي عنه ، وقد صار به ملك الغير حلالا للمشتري. وإن أرادوا بذلك أنّه إذا توصّل بالمنهي عنه إلى تحليل ما هو حرام في نفسه ، لا يجوز أن يصير حلالا ، كانوا قد علّلوا للشيء بنفسه . لأنّ معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدة ، هو أنّها لا توصل إلى تحليل هذا المحرّم . فكأنّهم قالوا : إنما لم يوصل إلى إباحة هذا المحرّم لأنّه لا يوصل إلى إباحته . ثمّ يقال لهم: بماذا علمتم أنّ ذلك الحرام لا يصير حلالا ؟ أبالنّهي علمتم ذلك أم بغيره ؟ ويعود الكلام عليهم . ﴿ومنها﴾ أنّ النّهي عن الفعل إذا كان لمعنى يختصّه ، اقتضى فساده . وإذا لم يكن لمعنىً يختصّه ، لم يقتض فساده . والأوّل بيع الغرر ،

والثّاني البيع في حال صلاة الجمعة . ولقائل أن يقول : إنّ المقتضي للفساد هو / فقْد شرط من شرائط الصحّة . وليس يمتنع أن يرجع ذلك تارة إلى الشيء ٩٦/١ المنهي عنه ، كما لا يمتنع أن يرجع إلى غيره . ألا ترى أن بيع المحجور عليه منهي عنه ، لمعنىً في العاقد لا في العقد ؛ وهو مع ذلك فاسد ؟ فان قالوا : ما يختصّ بالعاقد والمعقود عليه يتعلّق بالعقد ، ويرجع عليه ! قيل : فيجب أن يفسد بيع حاضر لباد ، لأنّ النّهي عن ذلك إنما كان لمعنى في المتعاقدين .

﴿ومنها﴾ قول بعضهم : « ما نهى عنه لحقّ الغير ، فانّه لا يفسد؛ وما نهي عنه لشرط شرعي ، فانّه يفسد » . وهذا باطل . لأنّ الإنسان قد نُهي عن بيع ملك غيره لحقّ ذلك الغير . ألا ترى أنه لو أذن له في بيعه، جاز ؟ ومع ذلك يفسد العقد ، إذا لم يأذن فيه المالك .

ويدخل في هذا العقد[1] اختلاف النّاس في الصّلاة في الدار المغصوبة . فقال جُلّ الفقهاء ، وأبو إسحاق النّظّام : إنّ الصّلاة في الدّار المغصوبة مجزئة ، مسقطة للفرض. وقال أبو علي ، وأبو هاشم، وأبو شمّر ، وأهل الظّاهر ، والزيديّة : إنّها غير مجزئة . واستدلّ شيوخنا على أنّها غير مجزئة ، بانّ[2] الصّلاة من حقّها أن تكون طاعة ، لإجماع المسلمين على ذلك . والصّلاة في الدّار المغصوبة غير طاعة ، بل معصية . لأنّ الصّلاة تشتمل على القيام والرّكوع والسّجود [والجلوس[3]] . وهذه الأشياء تصرّف في الدّار المغصوبة، وشغلٌ لأماكنها وأهويتها ؛ ومنعٌ لربّ الدّار، لو حضر، من التصرّف فيها . فجرى مجرى وضع متاع في ذلك المكان ، في أنّه قبيح . وأيضا : فأجمعوا على أنّ من شرط الصلوات الخمس أن ينوي بها المصلّي أداء الواجب ، أو ما يدخل فيه أداء الواجب . نحو أن ينوي كونها ظهرا أو عصرا . والصلاة في الدّار المغصوبة لا يتأتّى فيها ذلك . لأنّه لا يصحّ أن ينوي الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنّه ليس بواجب . وذلك محال في الدّاعي . إن[4] قيل إنّ أفعال الصّلاة

---

١) إلى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : فان
٣) زاده س
٤) من هنا حذف س

٩٦/ب هو[١] ما يفعله المصلّي في نفسه / من القيام والرّكوع والجلوس . وليس هذا شغل للدّار وإنما هو شغل للهواء . وإنما يشغل الأرض باستقرار قدميه في الدّار. وليس ذلك من الصلاة . لأنّه لو أمكنه أن يصلّي من غير أن تستقرّ قدماه في الدّار جازت صلاته ! قيل : إنّ السّكون الذي يفعله في قدميه ، من جملة صلاته . لأنّ القيام من جملة الصّلاة . وقوله : « لو أمكنه أن يصلّي في الهواء جازت صلاته » ، لا يمنع من كون ذلك الآن من الصّلاة . وعلى أن شغله لهواء الدّار هو غصب . لأنّ مالك الدّار أحقّ به . ألا ترى أنّه ليس للإنسان أن يشرع جناحا من داره إلى دار غيره ، لما كان شاغلا لهواء دار غيره ؟ فان قالوا : إنّ قراءة الإنسان واعتقاده هما من جملة صلاته ، ولا تَعلق بالغصب . فالنيّة تنصرف إليهما ! قيل : كون القراءة من جملة الصّلاة لا يمنع من كون الرّكوع والسّجود والقيام من جملة الصّلاة . لأنّ اسم الصّلاة يفيد مجموع ذلك . وإذا كان كذلك ، لم يمكن أن يكون من جملة الصّلاة طاعة حتّى ينصرف إليه النهي. إن قالوا : إنّما مُنع الغاصب من الصلاة في الدّار المغصوبة لحق الغير ، والاّ فقد استوفى شرائطها الشرعيّة . فوجب إجزاؤها . لأنّ النيّة تنصرف إلى ما استوفى شروطه الشّرعيّة ، ويجري ما عدا ذلك مجرى فعل منفصل ! قيل : إن من شروطها الشّرعيّة أن تكون طاعة ، وأن ينوي بها أداء الواجب . وليس هذان بحاصلين . وأيضا فاذا كان من جملة الصلاة ما هو معصية ، لم يجز أن يكون واجباً من جهة أخرى . فان قالوا: إذا غصبها المصلّي بأعوانه، لا تكون صلاته فيها غصباً . فيجب جوازها ! قيل: فيجب لو غصبها هو بنفسه أن لا تجزيه صلاته؛ على موجب دليلنا . وعلى أن استعانته بأعوانه في غصبها لا يخرج تصرّفه فيها من أن يكون قبيحا ، غير طاعة[٢] .

٩٧/أ ولما ذكرنا ، لم يُجزْ أصحابنا صلاةَ / مَن ستر عورتَه بثوب مغصوب . واختلفوا فيمن سترها بثوب مملوك ، ولبس فوقه ثوبا مغصوبا . فأجازها قوم ، قالوا: إنّ[٣] فعلَه في الثّوب الأعلى ليس من الصلاة. ولم يُجزها آخرون ، لأنّ قيامه وقعوده تصرّف في كلا الثّوبين . وقالوا أيضا : إن المودَع أو

١) كذا
٢) إلى هنا حذف س
٣) س : لأن

الغاصب إذا طولبَ[١] بردّ الوديعة والمغصوب ، فتشاغل بالصّلاة مع اتّساع الوقت ، لم تجزئه صلاته ؛ وإن كان الوقت ضيّقاً ، يخشى إن تشاغل بالرّد فاتته الصّلاةُ ، لم تبطل ، إن لم يستضر صاحبها بالتّأخير ضرراً شديدا ؛ وتبطل إن استضرّ بالتّأخير ضرَرًا شديدا . وقالوا إن صلّى ، وهو يرى من يغرق ، أو يهلك بنار ، وهو يرجو أن يخلّصه ، فسدت صلاته . والوجه في ذلك أجمع أن صلاته تكون في هذه المواضع قبيحة .

ولا[٢] يلزم على ما ذكرنا أن لا يجزيْ الغاصب اعتقادُه الإيمان في الدّار المغصوبة ، لأن ذلك ليس بتصرّف فيها فيكون غصباً لها ، فلم يلزم أن يكون قبيح[٣] غير طاعة . ولا يلزم أن تبطل صلاة الغاصب للدّار إذا مُنع من الخروج منها ، لأنّه إذا مُنع من ذلك لم يحرم عليه القعود فيها . ومن جاز له القعود فيها ، جاز[٤] له أن يصلّي فيها . فجاز أن يكون فعله طاعة . ولا يلزم عليه إذا صلّى في ملكه ، وقَبض بيده على رَجُل فمنعه من التصرّف. لأنّ ذلك ، وإن كان قبيحا ، فليس من الصّلاة . ولا يلزم عليه إذا صلّى في بَراح غيره بغير إذنه ، لأنّ العادة جارية بأن مالك البراح لا يكره أن يصلّي المارة فيه . والعادة جاريّة أيضا بأنّ من أذن لغيره في دخول داره، لا يكره منه الصّلاة فيها . فصار ذلك كالصّريح بالإذن بالصّلاة[٥]. قال أصحابنا :

٩٧/ب ولا يلزم على ما ذكرناه أن لا تجزئ إزالة النجاسة بماء / مغصوب[٦] ،والذبح والختان بسكّين مغصوب . أجابوا[٧] عن الذّبح بسكّين مغصوب: أنّه[٨] إنما جاز ، لأنّه من شرطه النيّة ولا من حقّه أن يكون قربة . وليس كذلك الصلاة . وسيأتي الكلام على مثل هذا الجواب . والجواب الصحيح : أن يقال : إنّ الذّبح بسكّين مغصوبة منهيّ عنه وقبيح ، إلاّ أنّه لمّا كان وُصلةً إلى

---

١) كذا س ؛ ق : والغاصب اذا طولبوا
٢) من هنا حذف س
٣) كذا ، لعله : قبيحا
٤) كتب أولا : « ما جاز » ، ثم خط على كلمة « ما » .
٥) إلى هنا حذف س
٦) س : بالماء المغصوب
٧) س : وأجابوا
٨) س : مغصوبة بأنه

إباحة اللّحم ، كان كالبيع الذي هو وُصلة إلى إباحة التّصرّف. والنّهي لا يدل على [فساد[١]] ما هذه سبيله . لأنّه إنما نهي عنه لقبحه في نفسه ، لا لأنه ليس بوصلة إلى إباحة اللّحم . وكذلك البيع في وقت صلاة الجمعة إنما نُهي عنه ، لأنّه قبيح أن يُتشاغل به عن الغرض ، لا لأنه غير موصل إلى نقل الملك . يبيّن ذلك أنّ ما دلّ على البياعات تنتقل بها الأملاك ، يدخل تحته هذا البيع وغيره . فان قيل : فان كان الذّبح ممّا يُتعبّد به الإنسان ، هل يكون فعلْه بسكّين مغصوبة غير مجزي؟ قيل: إذا علمنا أنّ الغرض بالذّبح التّصدّق باللّحم ، وعلمنا أن اللّحم يصير مباحا بالذّبح بسكّين مغصوبة ، جاز التّصدّق به ، وإن كانت السكّين مغصوبة . وأمّا السكّين المغصوبة إذا وقع الختان بها ، فهي كالمملوكة في إزالة ذلك القدر من اللّحم . والماء المغصوب كالمملوك في إزالة النّجاسة . فلم يبق ، بعد إزالتها وبعد قطع ما يجب قطعه في[٢] الختان ، شيء ، كان الأمر متوجّها إليه ، فيُمتثل[٣] .

فان[٤] قيل : أما كان يجوز أن يجب على الإنسان أن يغسل موضع النجاسة، وأن يقطع جزءا آخر؟ قيل: يجوز أن يجب ذلك بأمر مستأنف . فأمّا إذا لم يتجدّد أمر آخر ، فلا . لأنّ الأمر الأوّل إذا كان أمرًا بازالة تلك النّجاسة وبقطع ذلك الجزء من الذّكر ، فانّه لا يمكن بعد إزالتهما إن زالا ، لأنّ إزالة الزّائل مستحيلة[٥] . قال أصحابنا : ولا يلزم عليه أن يكون الصّوم في شهر رمضان ، ، مع الخوف / على النّفس ، لا يسقط به الفرض ، لأنّه لم يوجد ٩٨ / ١
عليه في الصّوم أفعال ؛ وإنما أُخذ عليه الكفّ عن الأكل والشّرب والجماع . ولقائل أن يقول : وقد أُخذ عليه فعل نيّة الصّوم . ومن حقّها أن تكون طاعة . وأُخذ عليه الكفّ عن هذه الافعال . ومن حق الكف عنها أن يكون طاعة حتى يكون صوماً . والكفّ عنها ، مع الخوف على النّفس ، معصية . وأُخذ عليه

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق من
٣) ق : فتمثيل
٤) من هنا حذف س
٥) إلى هنا حذف س

أن ينوي الصَّوم . وفي ضمن كونه صوماً كونه طاعة . فاذا كان الصّوم معصية لم يكن أن ينوي به الطّاعة .

وإن(١) قلتم : إن نيّة الصوم لا يدخل في ضمنها نية الطاعة،ولا من حق الصوم أن يكون طاعة ! قيل لكم مثله في الصلاة . وادّعاء الإجماع في أحدهما كادّعائه في الآخر . ويسأل أيضا على ذلك الوقوف على جمل مغصوب ، والطّواف عليه ، والوضوء بماء مغصوب . وقد أجيب عن ذلك بأنه ما أُخذ على الإنسان في ذلك فعْل، فيُقال: من شرطه أن يكون طاعة أو واجبا . لأنّ الإنسان لا يكون مطيعا بفعل غيره . ألا ترى أنّ الإنسان لو طاف به غيره وهو نائم ، أو وضّأه غيره ، أجزأه ؟ وشبيه بذلك يقال في الصّائم ، لأنّه لو نام طول(٢) نهاره ، وقد قدّم النيّة ، أجزأه . ولقائل أن يقول : إنّ ذلك لا يمنع من أن يكون لو صام وهو عالم بصومه ، ، أو وضّأ نفسه ، كان(٣) لا بد من أن يكون قربة وطاعة ، كما قلتموه في الصّلاة . فن هذه الجهة ينتقض دليلكم .

فان قلتم : إذا أجزأه الصّوم والوضوء ، مع أنّه لم يفعل شيئاً ، فبأن يجزئه إذا فعل أولى! قيل : هذا لا ينجيكم من انتقاض دليلكم . لأنّا أوجدناكم ما من حقّه أن يكون طاعةً ، وقد وقع قبيحا ، ومع ذلك قد أجزأه .

وقيل في الوضوء : إنّه لا يجب فيه النيّةُ . فلم يجُز أن يقال : من حقّه أن ينوي به أداء الواجب! والجواب : أنّ هذا لا يتمّ على قول من جعل النيّة من شرطه . ومن قال : / « ليس النيّة من شرطه » ، يقول : الأولى أن ينوي ٩٨ / ب
الإنسان في الوضوء . فصار من حقّ الوضوء أن يكون طاعة ، وأن يصحّ أن ينوي به القربة ، أو الطّهارة التي يدخل في ضمنها القربة ، كما قلتموه في الصّلاة. ومعلوم أنّ الوضوء بالماء المغصوب ليس بقربة ، بل هو معصية . فلم يتأتّ فيه هذه النيّة . فانتقض به كلا الدّليلين . وقد أجيب عن الوضوء أيضا : بأن نفله يقوم مقام فرضه . وذلك لا يمنع من انتقاض الدّليل من الوجه الذي

---

١) من هنا حذف س
٢) ق : طال
٣) ق : اكان (لعله: لكان)

ذكرناه . وقد سأل أصحابنا أنفسهم : هلّا قامت الصّلاة في الدّار المغصوبة ، وإن كانت قبيحة ، مقام الصّلاة الواجبة في المصلحة ؟ فلم يبق بعدها مصلحة ، كما قلتم : لم يبق بعد إزالة النّجاسة بالماء المغصوب نجاسة تُزال . ولم يبق ، بعد الوضوء بالماء المغصوب ، مصلحة ستدرك بالماء المملوك .

وأجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن الأمّة أجمعت بأنّ الذي يُسقط فرضَ الصّلاة هو ما دخل تحت التّكليف . ألا ترى أنّ الصّلاة بغير طهارة ، لمّا لم تدخل تحت التّكليف ، لم تقم مقام الواجب؟ والصّلاة في الدّار المغصوبة لم تدخل تحت التّكليف . ولقائل أن يقول : ان ادّعاء الإجماع في ذلك هو كادّعائه في أنّ الوضوء لا يقوم مقام الواجب ، إلاّ أن يكون داخلا تحت التّكليف . لأنّه لو وقع بماء نجس ، لم يسقط الفرض ، لمّا لم يدخل تحت التّكليف .

فهذا هو الكلام فيما استدلّ به شيوخنا وما يرد عليه من الاعتراضات(١) . ونحن نستدلّ على المسئلة فنقول : إنّ صحّة الصّلاة في الدّار المغصوبة إمّا أن يراد بها أنّها داخلة تحت التّعبّد ، أو يراد بها أنّها تقوم مقام ما دخل تحت التّعبّد . والأوّل باطل ، لأنّ التّعبّد لا يتناول القبيحَ المكروه . والثّاني يكفي في نفيه أن لا يدلّ دليل على أنّها تقوم مقام ما دخل تحت التّكليف . وإذا لم يدل دليل على ذلك ، ولا هي داخلة تحت التّكليف / وكان الوقت باقياً ، 1/99
لزم إعادتها لبقاء التّعبّد ، ولزم إعادتها إن خرَج الوقت . لأنّ كلَّ من أوجب إعادتها مع بقاء الوقت ، أوجبها مع خروجه . وأمّا المسائل المتقدّم ذكرها(٢) ، فجميعها غير داخل تحت التّعبّد ، ويجب تأمّلها . فان دل دليل على أنّها تقوم مقام الواجب قيل به ؛ وإلاّ قيل ببقاء الواجب ولزوم التعبّد .

---

١) الى هنا حذف س

٢) س : ذكرها يعنى الوقوف على جمل مغصوب ، والطواف عليه ، والوضوء عند من يرى وجوب النية فيه وما شاكلها من مسائل العبادات التى تفعل على وجه قبيح .

أبواب العموم والخصوص

أما الكلام في العموم ، فانه يقع في الألفاظ العامة التي هى عامة على الحقيقة ، والتي يظن قوم أنها عامة . فأما الألفاظ العامة على الحقيقة ، فنتكلم فيها من وجوه : منها اسم العموم هل يتناول المعاني على الحقيقة أم لا ؟ ومنها اسم العموم إذا وقع على القول ، ما الذى يفيد فيه ؟ ومنها قسمة الأدلة الشرعية قسمة[١] الألفاظ العامة ، والفصل بينها وبين التي ليست عامة. ومنها إقامة الدلالة على إثبات العموم في اللغة . ومنها إدخال ما خرج من العموم كالجمع المعرّف.

فأما ما ظُن أنه من جملة العموم وليس منه ، فيشتمل أيضا على أبواب : منها الاسم المفرد المعرّف . ومنها الجمع المنكّر . ويتبع ذلك أقل الجمع . ومنها نفى مساواة الشيء للشيء هل يفيد نفى اشتراكهما في كل صفاتهما أم لا ؟ ومنها اسم المذكر لا يشتمل المؤنث . وإنما لم نذكر العمومَين إذا تعارضا ، لأن ذلك يشتمل على أقسام أكثرها يكون بعضها ناسخا للبعض ؛ فأرجئنا[٢] ذلك إلى الناسخ والمنسوخ .

وأما الكلام في الخصوص فمن وجوه : منها ما الخصوص ، وما العموم المخصوص ، وما الخاص ، وما التخصيص ؟ ومنها ما الذى يجوز تخصيصه ، وما الذى لا يجوز تخصيصه ؟ ومنها أن ما يجوز تخصيصه ، إلى أى غاية / يجوز ٩٩/ب تخصيصه ؟ ومنها جواز استعمال الله سبحانه العام في الخاص . ومنها ما به يصير العام خاصا ؟ ومنها ذكر[٣] الأدلة الدالة على التخصيص أو ما يظنه قوم دليلا. أما الأول فضربان : أدلة متصلة ، وأدلة منفصلة . أما المتصلة ، فالصفة ، والغاية ، والاستثناء ، والشرط . ويدخل في الاستثناء أبواب سنذكرها . وأما

١) س : وقسمة
٢) س : فأخرنا
٣) كذا س ؛ ق : ما ذكر

المنفصلة فالعقل ، والكتاب ، والسنة . ويدخل في التخصيص بالعقل خروج الصبى من الخطاب . وإذا بيّنا جواز التخصيص بالكتاب والسنة ، ذكرنا في أى حال يقع التخصيص ، وفي أى حال لا يقع ؟ ويدخل في ذلك بناء العام على الخاص . ويتبع الكلام في التخصيص أن نتكلم في العموم : هل يصير مجازا بالتخصيص أم لا ؟ وهل تخصيصه يمنع من التعلق به أم لا ؟ ولم نذكر تخصيص قول النبى بفعله ، لأنه من باب الأفعال . إذ ذلك مبنى على أن فعله حجة . وتخصيص قول النبى صلى الله عليه بأقاويل الصحابة رضى الله عنهم مبنى على [أن(١)] أقاويلهم حجة . وذلك إما أن يرجع إلى الإجماع ، أو إلى التقليد . ولم نذكر تخصيص الإجماع ، لأنه مبنى على كونه حجة . وذلك داخل في أبواب الإجماع . ولم نذكر التخصيص بأخبار الآحاد ، ولا بالقياس . لأن ذلك مبنى على كونهما حجتين . فذكرنا ذلك في الأخبار ، وهذا(٢) في أبواب القياس .

فأما [ما(٣)] يُظَنّ كونه مخصصا ، فضربان : أحدهما معنوى ، والآخر لفظى . أما الأول فكقول بعضهم : إن كون المكلّف كافرا أو عبدا يُخرجه من الخطاب بالعبادات ، وإن [كان(٤)] لفظ الخطاب يتناولهم . وكتخصيص بعضهم [العموم(٥)] بالعادات . وكالتخصيص بقصد المتكلم بالعموم إلى الذم . وأما الثاني فيشتمل على أبواب : منها الخطاب الوارد على سبب وسؤال . ومنها العموم إذا تعقّبه شرط ، أو استثناء ، أو صفة(٦) ، وحكم لا يتأتّى إلا في بعض ما يتناوله العموم ، هل يجب أن يكون المراد بذلك / ذلك البعض فقط أم لا ؟ ١/١٠٠
ومنها هل يجب أن يضمر في المعطوف جميع ما يظهر في المعطوف عليه ؟ وإذا كان أحدهما خاصا ، كان الآخر خاصا أم لا ؟ ومنها تخصيص العموم بذكر بعض ما شمله . ومنها تقييد المطلق ، وتخصيصه لأجل المقيّد . فأما تخصيص

١) زاده س
٢) س : وذكرنا هذا
٣) زاده س
٤) زاده س
٥) زاده س
٦) ق : أو صفة أو صفة

العموم بمذهب الراوى ، فهو أن يجعل مذهبه كالرواية لنص سمعه . والكلام في ذلك يختص بالأخبار[١].

بابٌ

في أن قولنا « عام » و« عموم » لا يتناول على سبيل الحقيقة إلا القول دون غيره

اعلم أنه لا شبهة في وصف الكلام الشامل بأنه عام وعموم على الحقيقة . لأنه لا وجه نعلم به كون الاسم حقيقة ، من اطّراد وغيره ، إلا وهو حاصل فيه . فأما وصف ما ليس بلفظ بأنه عام ، نحو قولهم : « عمّهم المطر والخصب » ، فمجاز . لأن حقيقة عموم المطر للناس أن يكون بجملته حاصلا[٢] لكل واحد منهم . وذلك مستحيل . لأن جملة المطر تحصل لجملة الناس ، وأجزاؤه لأجزائهم. فأما ألفاظ[٣] العام ، نحو قولنا « المشركين » ، فان تناوله لهذا الشخص ولهذا الشخص على حد سواء ، وليس يتناول جزء منه لشخص [وجزء منه لشخص[٤]] آخر ، كما ذكرناه في المطر . وقد قيل إن وصف المعاني ، بأنها عامة ، لا يطّرد . ألا ترى أنه لا يوصف « الأكل » بأنه عموم . فان وُصف بذلك ، فبتقييد[٥] ، لا على طريق الإطلاق . نحو أن نقول : الأكل عموم في الناس . فأما أن نُطلق القول « بان الأكل عموم » ، كما نقول « هذا اللفظ عموم » ، فلا.

بابٌ

في حقيقة الكلام العام

اعلم أن الكلام العام[٦] هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له . هذا هو

١) س : الأخبار
٢) كذا س ؛ ق : حاصل
٣) س : اللفظ
٤) زاده س
٥) كذا س ؛ ق : فبقيد (غير منقوطة)
٦) ق في الحاشية : نقل عنه ابن الحاجب وزاد بأنه نحو عشرة ، ونحو ضرب زيد عمرا ، يدخل فيه مع أنه ليس بعام . وكلام أبي الحسين انما مر (؟ الماضى) يدفع هذا الرد

المعقول من كون الكلام عاما . ألا ترى أن قولنا : « الرجال » مستغرق لجميع ما يصلح له ؟ لأنه استغرق[١] الرجال دون غيرهم ، إذ كان لا يصلح لغيرهم . وكذلك لفظ « من » في الاستفهام . نحو قولك : « من عندك » ؟ لأنها تستغرق ١٠٠/ب كل عاقل عنده ، ولا تتعرض لغير العقلاء ، / ولا لعقلاء ليسوا عنده . لأنها لا تصلح في هذا الموضع لهم . وقولنا « كل » يستغرق كل جنس يدخل عليه ، دون ما لا يدخل عليه . ولا يلزم عليه لفظ التثنية ، كقولك رجلان ؛ ولفظ العدد كقولك ثلاثة رجال ، وعشرة . لأن ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له . ألا تراه يصلح لهذين الرجلين ، ولهذين ولهذين ، وليس يستغرق كل ذلك. وقولنا[٢] « عشرة » ، يصلح لكل عشرة من الرجال ؛ وليس يستغرقها كلها .

فأما ألفاظ النكرات ، نحو قولك « رجل » ، فانه عام على البدل ، غير عام على الجمع . والحد لا يتناوله من حيث الجمع . لأنه يصلح لهذا الرجل ، ولهذا ولهذا ؛ ولا يستغرقهم . وهو داخل في الحد من حيث البدل . لأنه يتناول كل رجل على البدل . ولا يجوز أن يقف على بعض الرجال ، ولا يتعداهم إلى غيرهم على البدل . وقد[٣] زاد قاضي القضاة في « الشرح » زيادة احترز بها من التثنية والجمع ، فقال : العموم لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في[٤] أهل اللغة من غير زيادة . وذلك لأن التثنية والجمع إنما يكونان بزيادة تدخل على الواحد . ولا يمنع من إنتقاصه بلفظ العدد ، لأنه ليس يستغرق قولنا «عشرة» لآحاد العشرة بزيادة دخلت على الاسم . لأن الاسم الواحد ليس هو حاصل لها مع الزيادة . ويلزم أن لا يكون اسم الجنس ، إذا دخله لام الجنس ، عاما . نحو قولك : الرجل والرجال . لأن لام الجنس زيادة دخلت على الاسم[٥] .

---

١) س : يستغرق
٢) س : قولك
٣) من هنا حذف س
٤) كذا ، لعله : عند
٥) إلى هنا حذف س

بابٌ

في ذكر الأدلة الشرعية

اعلم أن الأدلة الشرعية ضربــان : دليل مستنبط ، وليس هو غرضنا ها هنا ؛ ودليل غير مستنبط . وهو إما قول ، وإما فعل . فالفعل لا يمكن ادّعاء العموم على[1] الوجوه التي يقع عليها . لأنها إن كانت متنافية ، لم يصح أن يجتمع للفعل، نحو جمع النبي صلى الله عليه بين الصلاتين ، يستحيل[2] أن يجمع بين صلاتين في وقت / إحداهما[3] ؛ وفي وقتيهما ، بأن يصلي الأولى في ١/١٠١
آخر وقتها ، والثانية في أول وقتها . وإن لم يكن الوجوه متنافية، نحو أن يقتل[4] النبي صلى الله عليه رجلا، فانه يحتمل أن يكون قتَله[5] لأنه ارتدّ ، ولأنه[6] قتَل . غير أنه لا يمكن أن يعلم بمجرد الفعل أنه قتَله لكلا الوجهين . لأنه كما يجوز أن يجتمعا للفعل،فانه يجوز أن ينفرد أحدهما . وليس الفعل لفظا[7] فيقالَ: إنه وُضع ليشملها[8] . وأما القول، فمنه ما لفظه[9] يفيد العموم، ومنه ما لفظه لا يفيد العموم . والذى يفيد لفظُه[10] العمومَ، منه ما يفيده في اللغة ومنه ما يفيده في العرف. ويقسم[11] ما يفيد لفظُه[12] العمومَ من وجه آخر ، فيقال : منه ما يفيد العموم من جهة اللفظ فقط ، ومنه ما يفيده من جهة المعنى واللفظ . وأما ما لا يفيد لفظه العموم ، فمنه ما يفيد[13] عن جهة المعنى ،

---

١) س : في
٢) كذا ، لعله : يحتمل
٣) كذا س ؛ ق : احدهما
٤) غير منقوطة
٥) ق : قبله
٦) كذا س ؛ ق : أو لأنه
٧) كذا س ؛ ق : لفظ
٨) كذا س ؛ ق : لشملها
٩) كذا س ؛ ق : لفظ
١٠) كذا س ؛ ق : لفظ
١١) س : ينقسم
١٢) كذا س ؛ ق : لفظ
١٣) س : يفيدُ العموم

ومنه ما لا يفيده لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى . ونحن نذكر أبواب ذلك إن شاء الله عز وجل .

بابٌ

فيما يفيد لفظه العموم في اللغة وفي العرف ، وفيما يفيده من جهة اللفظ ومن جهة المعنى

اعلم أن ما لفظه عام في اللغة ضربان : أحدهما [عام[١]] على الجمع ، والآخر عام على البدل . والأول ضربان : أحدهما يكون عاما لأن فيه اسما موضوعا للعموم ، والآخر يكون عاما لأنه اقترن بالاسم ما أوجب عمومه . والاسم العام ضربان : أحدهما لا يختص ما يَعقل ولا ما لا يَعقل ، بل يقع عليهما على الجمع ، وعلى الانفراد ؛ والآخر يختص أحدهما . فالأول لفظ[٢] « أى » . يقول : « أى إنسان لقيتَه فسلّمْ عليه » ، فيعمّ الكل . ويقول : « أىّ نبات[٣] رأيتَه ، فخذه ، وأى جسم رأيته فخذه » ، فيعم ما يَعقل من الأجسام وما لا يعقل . وكذلك لفظة[٤] « كل » و « جميع » ، فانهما اسمان يدخلان على ما يَعقل وعلى ما لا يعقل . وأما الذى يختص أحدهما فضربان : أحدهما يختص ما يَعقل / وما يجرى مجراه ؛ وهى لفظة « من » في الاستفهام والمجازاة ، يقول : ١٠١/ب « من عندك ؟ » و « من دخل دارى أكرمته » ؛ والآخر يختص ما لا يَعقل . وهو ضربان : أحدهما لا يختص جنسا مما لا يعقل ، دون جنس ، كقولك « ما » في المجازاة والاستفهام . والآخر يختص جنسا مما لا يعقل ، نحو « متى » في الزمان و « اين » في المكان ، وغير ذلك . أما « متى » فانها قد تكون استفهاما عن كل زمان دخلت عليه . يقول : « متى جاءك بنو تميم ؟ » فيكون مستفهما عن كل الزمان الذى جاءوك فيه . حتى لو جاءوك في كل الزمان ، لكان استفهاما عنه .

---

١) زاده س
٢) س : لفظة
٣) كذا س (غير منقوطة) ؛ ق : شاب
٤) س : لفظ

وإذا قلت : « متى جاءك زيد ؟ » أفاد أيضا استفهاما عن زمان مجيئه. ولفظة « متى » لا بد أن يُقرَن بها شيء وقع في الزمان ، فيكون استفهاما عن كل الزمان الذى وقع فيه . وكذلك قولك : « أين زيد؟ و « أين الناس ؟ »

وأما الخطاب الشامل ، لأن فيه اسما قد دخل عليه ما أوجبَ استغراقَه ، فضربان : أحدهما يكون الموجب لشموله متصلا به ، والآخر منفصلا عنه . أما المتصل به فنحو لام الجنس الداخل على الاسم المنفرد كقولك : « أهلك الناسَ الدينارُ والدرهمُ » . أو [الداخل[١]] على الجمع ، كقولك : « الرجال ». هذا على قول الشيخ أبي على رحمه الله . وأما المنفصل[٢] فضربان : أحدهما الإضافة ، والآخر حرف النفى الداخل على النكرة . أما الإضافة فكقولك : « ضربت عبيدى » . وأما حرف النفى الداخل على النكرة كقولك : « ما جاءني من أحد » .

وأما الألفاظ العامة على البدل ، فأسماء النكرات . وهي ضربان : أحدهما في غاية التنكير نحو قولك : « شيء » و « معلوم » ؛ والآخر دون ذلك في التنكير . وذلك ضربان : أحدهما نهاية في نقصان التنكير ، نحو قولك « رجل » ، وغير ذلك مما يخص نوعا واحدا ؛ والآخر متوسط في التنكير نحو قولك « حيوان » و « جسم » ، وما أشبه ذلك . فهذا ما هو عام في اللغة .

/ فأما ما يفيد العموم في العرف ، فكقول الله سبحانه[٣] : « حُرِّمَتْ عليكم ١/١٠٢
الميتة... » ، « وقوله سبحانه[٤] : « حُرِّمت عليكم أمهاتكم... » هما من جهة العرف عامّان[٥] في تحريم سائر وجوه الاستمتاع بالأمهات ، وسائر وجوه الانتفاع بالميتة . ومن ذلك قول الراوى : « كان رسول الله صلى الله عليه يجمع بين الصلاتين في السفر » . ذكر قاضى القضاة : أن ذلك لا يفيد في اللغة أنه كرّر الجمع ؛ وإنما يفيد أنه فعل ذلك فيما مضى . لأن لفظة « كان » تفيد تقدُّم الفعل . وقال

---

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق : المتصل
٣) القرآن ٥ /٣
٤) القرآن ٤ /٢٣
٥) س : عامين

في « الدرس » : إن ذلك يفيد تكرار الجمع من جهة العرف ، لأنه لا يقال : « فلان كان يتهجد بالليل » إذا تهجد مرة واحدة في عمره .

وأما ما يفيد العموم من جهة اللفظ ومن جهة المعنى ، فقول الله سبحانه[١] : « والسارق والسارقة ... » ، على قول الشيخ أبي علي رحمه الله . لأن صريح الآية يفيد الاستغراق . وخروجه مخرج الزجر يفيد ذلك ، على ما ذكره الشيخ أبو هاشم . وكذلك كل لفظ عموم خرج مخرج الزجر .

بابٌ

فيما يفيد العموم من جهة المعنى دون اللفظ ، وفيما لا يفيد[ه[٢]] من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عاما

أما الذي يفيد العموم من جهة المعنى ، فهو أن يدل على العموم دليل يقترن باللفظ . وذلك ضروب : فمنها أن يكون اللفظ مفيدا للحكم ومفيدا لعلته ، فيقتضي شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة . ومنها أن يكون اللفظ ، المفيد لعموم[٣] اللفظ ، ما يرجع إلى سؤال سائل . ومنها دليل خطاب عام ، على قول مَن جعلَه حجة . أما الأول : فضربان : أحدهما تعليل من جهة الأولى ، كفحوى القول ، على ما سيجيء بيانه ؛ والآخر تعليل لا من جهة الأولى . والدال على ذلك ضروب كثيرة نذكر في باب القياس إن شاء الله عز وجل . فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه في الهر : « إنها ليست بنجس ، إنها من
الطوافين / عليكم والطوافات » . فاقتضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين ١٠٢/ب
علينا . ومن ذلك قول الراوي : « سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد » . فنعلم أن العلة في ذلك سهوه . إلى غير ذلك من ضروب التعليل .

وأما المقتضي للعموم مما يرجع إلى السؤال ، فيجوز أن يُسأل النبيُّ صلى الله عليه عمن أفطر ، فيقول : « عليه الكفارة » ، فنعلم أن ذلك يعم كل فطر ،

١) القرآن ٥/ ٣٨
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : للعموم (مع علامة الاضطراب على الحاشية)

سواء علـِم النبي صلى الله عليه ما وقع الفطر به ، او لم يعلم . لأنه انما أجاب عن السؤال . والسؤال انما كان عن مطلق الفطر . فإن لم يكن جوابه عن مطلق الفطر ، لم يكن جواباً عن السؤال . ولأنه صلى الله عليه لو كان قد أجاب عن الفطر الذى علـِمه ، لكان قد بين ذلك ، لئلا يظن سامع أن الكفارة تلحق مطلق الفطر .

وأما دليل الخطاب فنحو قول النبى صلى الله عليه : « في سائمة الغنم زكاة » ، دليل ذلك أن لا زكاة في كل ما ليس بسائمة ، على قول بعضهم .

فأما ما لا يفيد العموم لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عاما ، فنحو الجمع المنكور ، ونحو جمع المذكر لا يدخل تحته المؤنث . وقد دخل في هذا الباب وفي [الذى[1]] قبله فصول يجب إقامة الدلالة عليها . منها إثبات العموم في اللغة . ومنها الجمع الذى دخله الألف واللام . ومنها اسم المفرد إذا دخله الألف واللام . ومنها الجمع المنكر . ومنها لفظ المذكر : هل يدخل تحته المؤنث أم لا ؟ ونحن نذكر جميع ذلك إن شاء الله .

باب

الدلالة على أن في اللغة ألفاظا للعموم

اختلف الناس في ذلك . فقال[2] بعض المرجئة : إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده ، بل ما وُضع للاستغراق [و[3]] هو موضوع لما دونه من الجموع . وزعموا أن قولنا « كل » و « جميع » حقيقة في الاستغراق ، وفي كل جمع دون الاستغراق . وكذلك قالوا في لفظة « من » في المجازاه والاستفهام . / ١/١٠٣
وحكى عن بعض المرجئة أنه قال : ليس في اللغة لفظ العموم ، وإنما يكون اللفظ عاما بالقصد . وزعموا أن الألفاظ التى يقول خصومها[4] « إنها عامة » ، هى مجاز في الاستغراق ، حقيقة في الخصوص . ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة

---

١) زاده س
٢) س : فذهب
٣) زاده س
٤) يعنى الفريقين من المرجئة ، أما في س : خصومهم

« من » حقيقة في الواحد ، مجازا في الكل . أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع[١] غير مستغرق . لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرَّفة باللام ، كقولنا « لمسلمون » حقيقة في الواحد، مجازا في الجمع . ولفظ «كل» و « جميع » في ذلك أبعد[٢] . وذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظا[٣] وُضعت للاستغراق فقط ، فهى حقيقة فيه مجاز فيما دونه . والدليل على ذلك أن الاستغراق ظاهر لكل أحد ، والحاجة تمس إلى العبارة عنه ، ليفهم السامع أن المتكلم أراده . فجرى مجرى « السماء » و « الأرض » وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة إلى العبارة عنهما . فكما لم يجز مع هذا الداعي، الذى هو داعي الحاجة ، أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ولا يضعوا للسماء والأرض كلاما يختص كل واحد منهما ، مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني [الغامضة[٤]]، ووضعوا للمعنى الواحد أسماءً كثيرة ، ، كذلك لا يجوز ألاّ يضعوا للاستغراق كلاما يخصه[٥]. وليس يجوز من أمّة عظيمة في أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ، ويعدلوا[٦] عن وضع كلام يختص بمعنى ظاهر . وهذه الدلالة تفسد قول الفريقين .

فان قالوا : ليس يمتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة . أليس العرب ، مع كثرتها ، لم يضعوا الفعل الحال عبارة تختصه دون الفعل المستقبل ؟ ولا وضعوا عبارة للاعتماد سفلا ، ولا للاعتماد علوّا ؛ ولا للكون الذى هو يمنة أو يسرة ، ولا وضعوا عبارة لرائحة الكافور يختصها ، والحاجة إلى ذلك شديدة ، والأمر [فيها[٧]] ظاهر . وقد أجاب / قاضي القضاة، فقال : هذه الأشياء غير ظاهرة، ١٠٣/ب
فلذلك لم يضعوا لها عبارات . ولقائل أن يقول : لا شيء أظهر من رائحة الكافور

١) ق : بجميع
٢) بعد ذلك لخص س
٣) ق : الفاظ
٤) زاده س
٥) س : يختصه
٦) كذا س ؛ ق : يعدلون
٧) زاده س

ومفارقتها[١] لرائحة المسك، والاعتماد والمدافعة للشيء سفلا ومفارقتها[٢] للمدافعة علوا ! ونحن نجيب عن السؤال بأن الذى أوجبناه لظهور المسمى، وشدة الحاجة إلى العبارة عنه، هو أن يوضع له في اللغة كلام ينبئ عنه ، سواء كان مفردا أو مركبا . وعند خصومنا أنه ليس في اللغة كلام منفرد ولا مركب ينبئ عن الاستغراق وحده . فلزمتهم الحجة . فأما هذه الأشياء كلها ، فلها بأجمعها عبارات تعرف بها . وهى أسماء مضافة لأنّا إذا قلنا : « رائحة كافور » ، و « اعتماد سفلا » ، أو « ...علوا » ؛ وقلنا : « يضرب زيدا الآن »، تميزت من[٣] غيرها بهذه العبارات . وكذلك إذا قال السائل : الاشتراك بين الاستغراق وبين البعض، معقول . وقد تمس الحاجة إلى أن يجعل المتكلم غيره ، في شك من استغراق كلامه ، أو قصره[٤] على البعض . فينبغى أن يكون في اللغة خطاب ينبئ عن الاشتراك . لأنّا نقول : إن في اللغة خطابا ينبئ عن الاشتراك يفيد[٥] ذلك . وهو أن يدخل الألف واللام على اسم الجمع ، على قول أبى هاشم. فنقول : « جاءني الناس » أو « جاءني القوم » . ولو قال « جاءني ناس » أو « جاءني قوم » ، فأتى بلفظ جمع من غير ألف ولام ، لأفاد ذلك التردد بين الاستغراق وما دونه من الجموع. ولو قال أيضا : « جاءني إما كل الناس وإما بعضهم » يحصل[٦] له هذا الغرض.

فان[٧] قالوا : فنحن أيضا نقول : إن في اللغة كلاما يفيد الاستغراق ، وهو قولنا استغراق ! قيل : الذى نعرفه من قولكم ، خلاف ذلك . ومن مذهبكم أن حُسن الاستثناء والاستفهام والتأكيد يدل على أن اللفظة غير مستغرقة . ومعلوم أنه يحسُن أن نقول : « استغرقتُ أكل الخبز إلا هـذا الرغيف » . ويحسُن أن يستفهم / المتكلم بذلك . ويحسُن أن يؤكده فيقول : « استغرقتُ 1/104

١) ق : مفارقته
٢) ق : مفارقته
٣) س : عن
٤) كذا س ؛ ق قصوره
٥) س : خطابا يفيد
٦) س : لحصل
٧) من هنا حذف س

أكل الخبز كله » . فان قالوا : لا حاجة بهم إلى وضع لفظة « الاستغراق » ، لأنه يمكن المتكلم أن يعدد الاشخاص الذين يريد أن يعمهم بالحكم واحدا واحدا ! والجواب : أنه قد يريد الإنسان أن يعبّر عن جميع الناس ، ليدل على حكم يشملهم ، فلا يمكنه أن يعددهم واحدا واحدا . وقد يمكن ذلك في بعض الأشخاص ، فيشق تعدادهم لكثرتهم . فان قيل : لا حاجة بهم إلى وضع اسم يختص الاستغراق ، لأنهم قد وضعوا له ولما دونه من الجمع اسما إذا استعملوه مع إشارة ، أو شاهد حال ، أنبأ[1] عن الاستغراق، فيجرى ذلك مجرى اسم يختص الاستغراق ! قيل : إنهم لا يعلمون أنه يقترن بالاسم إشارة أو شاهد حال ، يحصل العلم عندهما بالاستغراق . ولا يجب أيضا وقوع العلم عند الإشارة على كل حال. وعلى أن عدولهم إلى وضع الأسماء للمعاني واستكثارهم من العبارات عن الشيء الواحد يدل على أنهم قد عدلوا عن الدلالة بالإشارة إلى العبارة ، لضيق الإشارة واتساع العبارة ووضوع[2] دلالتها . فلا يجوز، مع هذا الفرض ، أن يتركوا ما يظهر في نفسه وتشد الحاجة إليه ، فلا يضعوا له عبارة . فان قالوا : إنهم يمكنهم أن يدلوا على الاستغراق بالتعليل ، فلا حاجة بهم إلى وضع عبارة له . لأنهم إذا قالوا : « من دخل دارى ضربتُه ، لأنه دخل دارى » علمنا أنه يعم بذلك كل من دخل الدار ! الجواب : أنه ليس حكم يعرف علته فيعلل بها . ألا ترى أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من في الدار نائم ، أو آكل ، أو ضارب ، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثره ، لم يعرف لذلك علة فيعلل بها . وقد تكون عللهم أيضا مختلفة فواحد أكل لعلة ، وآخر لعلة أخرى . فلا يمكن تعليل ذلك بعلة تشيع فيهم . / فان قالوا : إنما ١٠٤/ب
كان يلزم ما ذكرتموه، لو كان أصل المواضعة من قِبَلهم إذا وضعوا الأسماء لعرض هو قائم في الاستغراق . وجب أن يضعوا له كلاما أيضا . فأما . والاسماء توقيف . فلا يلزم ذلك ! قيل : لو كانت الأسماء توقيفا في الأصل . لوجب إذا لم يوقّفوا على وضع كلام لمعنى . واشتدت حاجتهم إلى وضع كلام له . أن يضعوه له كما أن من استحدث له من الصناع يلتجئ إلى وضع اسم لها ،

١) في الأصل : انبى (غير منقوطة ؛ لعله ينبئ ، أو كما أثبتناه)
٢) وضوح (؟)

وإن كان أصل المواضعة ليست من قبله . وكذلك من وُلد له ولدٌ . وإذا وجب ذلك في الشخص الواحد، فللأمم الكثيرة في الأزمان المتصلة أولى بوجوب ذلك[١] .

دليل : لو كان لفظ للعموم مشتركا بين الاستغراق وبين الجموع التي دونه ، لكان الإنسان إذا قال : « رأيت القوم كلهم أجمعين » ، قد أكّد الاشتراك والالتباس . وكلما زاد في التأكيد ، زاد تأكيد الالتباس والإيهام . ومعلوم باضطرار ، من مقاصد أهل اللغة ، أنهم لا يؤكدون بذلك الاشتراك ، بل يقصدون تأكيد الإيضاح والبيان . وأنهم إذا أرادوا تأكيد الإيهام ، لم يعمدوا إلى هذا التأكيد . وإنما قلنا : « إنه يلزم المخالف تأكيد الاشتراك والالتباس » ، لأن[٢] لفظة « كل[٣] » مشتركة على سبيل الحقيقة بين الاستغراق وبين ما تحته من الجموع . وكذلك لفظة « أجمعين » . وكل من دل على شيء بدلالة ، ثم تابع بين الأدلة عليه ، فانه يتأكد ذلك المدلول . وجرى مجرى أن يقول الإنسان : « رأيت جمعا إما كل الناس وإما بعضهم » . ثم كرر هذا الكلام مرة أخرى ، في أنه يكون مؤكدا للالتباس . وكذلك لو قال : « رأيت سقفاً » . ثم قال : « رأيت سقفاً » أو[٤] قال : « رأيت إما الحمرة وإما البياض » . ولو جاز ، مع اشتراك اللفظتين بين الاشتراك وبين البعض ، أن تكون لفظة « كل » مؤكدة للاستغراق ، لجاز أن تكون مؤكدة للبعض . إذ كل واحدة من اللفظتين حقيقة في الكل ، وحقيقة في البعض . فلو جاز أن يتأكد باللفظة / الثانية الكلُّ ، ١/١٠٥ جاز أن يتأكد [بها[٥]] البعض . وذلك محال . إن[٦] قيل : إنما يؤكد بلفظة « كل » ولفظة « أجمعين » ، لأن لفظة « كل » أو لفظة « أجمعين » أكثر استعمالا في الاستغراق من غيرها من الألفاظ . ولفظة « أجمعين » أكثر إستعمالا في الاستغراق من لفظة « كل » ! قيل : أما لفظة « أجمعين » ، فانه ليس يظهر أنها أكثر استعمالا في الاستغراق من لفظة « كل » . ولو ظهر ذلك ، لكان

١) إلى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : ان
٣) س : كل عندهم
٤) كذا س ؛ ق : و
٥) زاده س
٦) من هنا حذف س

لا يخلو إما أن تكون مع ذلك مشتركة بين الاستغراق وبين ما دونه ، أو لا تكون مشتركة بل تكون بالاستغراق أخص . فإن كانت بالاستغراق أخص ، وهي مفيدة له على سبيل الحقيقة لا غير ، فهو قولنا دون قولكم . وإن كانت مشتركة بينهما ، واحتمالها لهما على سواء ، فالالتباس قائم . فان قالوا : إنما وقع التأكيد بلفظة « أجمعين » ، لأنها في العادة تستعمل في أكثر الجنس ، لا في أقله . وليس كذلك « الناس» و « القوم » ! قيل: هذا لا يمنع من أن يكون بتأكيد[١] الاشتراك . لأن استعمال لفظة «كل » و « أجمعين » في الأكثر لا يمنع من أن يكون مشتركة بين البعض وبين الاستغراق ، وأن يلتبس على السامع مراد المتكلم للكل والبعض . وعلى أنه ، إن كانت هذه اللفظة أخص بالأكثر منها بالأقل ، فقد خرجتْ من أن تكون مشتركة . ووجب كونها حقيقة في الاكثر فقط . وإن لم تكن بالأكثر أخص منها بالأقل ، بل احتمالها لهما على سواء ، فقد سقط السؤال . وعلى أن هذا لا يتأتّى في لفظة «كل » ولفظة « أجمعين » . لأنه لا يمكن أن يقال : إن إحداهما تستعمل فى [شيء] أكثر مما تستعمل فيه الاخرى . ألا ترى أنا إذا قلنا : «رأينا الذين في الدار كلّهم» ، أو قلنا : « رأينا الذين في الدار أجمعين » ، لم يجد السامع فصلا بين الكلامين في كثرة ما يفهمه ، وقلّته ؟ وأيضا : فقد يقول الإنسان : « ضربت الناس الذين في الدار أجمع كلهم » ، وتارة يقول : « ضربت كلهم أجمعين» و « أكلت الرمانة كلها أجمع ». فلو كانت إحدى اللفظتين لا تقع على سبيل الحقيقة إلا على / أكثر مما تقع ١٠٥/ب عليه الأخرى ، لما جاز تأكيد الأكثر بالأقل . إن قيل : الأمر ، وإن كان كما ذكرتم في لفظة «كل » ولفظة « أجمعين » إذا كانا مفردين ، فانهما إذا اجتمعا ، فقال القائل : « رأيت الناس كلهم أجمعين » ، علمنا أنه رأى أكثر مما رآه لو قال « رأيت الناس أجمعين » ، أو قال: « رأيت الناس كلهم»! قيل: إذا كانت كل واحدة من اللفظتين لا تفيد هذه الكثرة دون ما نقص عنها ، فيجب مثله عند الاجتماع . لأن المركب من الكلام إنما يفيد تركيب معانٍ[٢] مفردة فقط ، ولا يفيد فائدة زائدة[٣] .

١) كذا ، لعله : لتأكيد
٢) ق : معانى
٣) إلى هنا حذف س

دليل : متقرر أن أهل اللغة يلجأون[١] في الإخبار عن الاستغراق إلى [لفظة[٢]]« كل » و « جميع » ولا يلجأون[٣] إلى لفظ الجمع نحو « مسلمين » ، وإن كان ذلك مشتركا في كل جمع . فان قالوا : إنما يلجأون[٤] إلى لفظ « كل» لما يقترن بها من شاهد الحال ! قيل : [فهلا[٥]] اقترن بلفظ الجمع ذلك،مع أنه مشترك كلفظة « كل » ؟

دليل [آخر[٦]]: الإنسان إذا سمع غيره يقول: « ضربت كل من في الدار» وعلم أن في الدار عشرة ، ولم يعرف سوى[٧] هذا اللفظ ، أعنى أنه لم يعرف أن في الدار أباه ، وغيره ، ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه[٨] ، بل جوّز أن يضربهم كلهم ، فان الأسبق إلى فهمه الاستغراق . ولو كانت اللفظة مجازا في الاستغراق ، لسبق إلى الفهم البعض دون الاستغراق . ولو كانت اللفظة مشتركة بين الاستغراق وما دونه ، لتردد في الفهم أنه أراد الكل أو البعض ، على سواء . كما تتردد معاني الأسماء المشتركة ، فلا تترجح في النفس. ومَن أنصف من نفسه ، علم أن الأمر كما قلناه .

دليل : قول القائل : « ضربت كل من في الدار » يناقضه وينافيه قوله : « لم أضرب كل من في الدار » . لأن الإنسان إذا أراد أن يناقض مَن قال : « ضربت كل من في الدار » ، قال له في الحال : « لم تضرب كل من في الدار » . فلو كانت لفظة « كل » مشتركة بين البعض والكل ، لم تكن مناقضة / لقوله : « لم أضرب[٩] كل من في الدار» . لأن هذا القول يصدق إذا ضَرب ١/١٠٦
البعض دون البعض . ولو كانت لفظة « كل » مجازا في الاستغراق ، لكان ما ذكرناه من نفى المناقضة أظهر وأبين . ومعلوم أيضا أن لفظة « كل » مقابلة

---

١) ق : يلجون
٢) زاده س
٣) ق : يلجون
٤) ق : يلجون
٥) زاده س
٦) زاده س
٧) ق : شوا
٨) زاد بعده ق : بل جوز أن يضربه
٩) س : تضرب

للفظة جزء ، وعلى كل حال . وذلك يمنع من أن يكون قولنا « كل » مفيدا للجزء على الحقيقة .

دليل : قول القائل : « اضرب رجلا » يفيد ضرب رجل غير معين . وقولنا : « لا تضربْ رجلا » كالسلب له . ولا يكون كالسلب له إلا بأن يفيد نفي ضرْب كل الرجال . لأنه لو نفى ضرْب بعضهم ، لاجتمع مع ضرْب رجل . وفي ذلك إبطالُ تنافيهما . وكذلك قول القائل : « ضربت رجلا » ، وقوله : « لم أضرب رجلا » .

دليل : اعلم أن لفظة « من » عامة ، إذا كانت نكرة في المجازاة والاستفهام وإذا كانت معرفة خصّتْ. هكذا ذكره شيوخنا . ونحن نقول : إن لفظة «من» لا يُستفهَم بها إلا أن يقرن بها صفة . فاذا قُرن بها صفة ، عمّتْ كل عاقل له تلك الصفة ، سواء كانت معَرفة أو نكرة . يقول في الاستفهام « من في الدار ؟ » فيكون استفهاما عن كل عاقل في الدار . ويقول في المجازاة : « من دخل داري ، ضربته » ، فيعمّ كل عاقل دخل داره . ويقول في المعرفة : « ضربتُ مَن ضربتَ يا زيد » ، فيعم كل عاقل ضرَبه زيد . فهي[1] كالنكرة في هذا المعنى . وإنما تفارق النكرةَ في أنها إذا كانت معَرفة ، دخلت على من [قد[2]] عرفه المخاطِب والمخاطَب. وليس كذلك إذا كانت نكرة . نحو قوله : « من [دخل[3]] داري ضربته » . والدليل على أن لفظـة « من » تعم في الاستفهام ، أنه لا شبهة في أنها حقيقة في العقلاء . لأنه لا وجه يقتضي كونها حقيقة في غيرهم ، إلا وما هو أقوى منه ، يقتضي كونها حقيقة فيهم . فلا يخلو إما أن تكون حقيقة في جميعهم فقط ، أو حقيقة في بعضهم فقط ، أو حقيقة في الكل وفي البعض . فلو كانت حقيقة / في البعض ، حتى يكون استفهاما ١٠٦/ب عن صفة بعض العقلاء ، سواء كان معينا أو غير معين ، لوجب إذا كان عند الإنسان بنو تميم كلهم ، فقال له قائل : « من عندك من بني تميم ؟ » فذكرهم له واحدا واحدا ، أن يكون قد أجابه عما سأله وعما لم يسأله . وذلك

١) كذا س ؛ ق : فهو
٢) زاده س
٣) زاده س

في القُبح جارٍ[١] مجرى أن يجيبه بذكر العقلاء وبذكر الحمير . ولو كانت حقيقة في بعض معين ، لوجب ، إذا كان عند المسؤول غير ذلك البعض من العقلاء، أن لا تكون [« من »[٢]] استفهاما عنهم . فكان لا يحسُن أن يذكرهم في الجواب. كما لو كان عنده البهائم . إذ السؤال ما تناولهم . وأيضا : فالمسؤول لا يعرف البعض الذى يكون لفظة « من » سؤالا عنه . لأنه ليس له ذكر في لفظة « من » وفي ذلك كون المسؤول غير عارف بما سُئل عنه . ولا يقصد السائل بسؤاله . بعضا دون بعض ، ولا عددا دون عدد . وأيضا : فليس ، بأن تتناول لفظة « من » بعضا من العقلاء بأعيانهم ، بأولى من أن تتناول بعضا آخر . ولو كانت لفظة « من » مشتركة بين الكل والبعض[٣] ، لكان العبد إذا قال له سيده : « من عندك ؟ » ، وعنده جماعة من الناس ، له أن لا يجيب بذكر جميعهم . ومعلوم أن العقلاء يلومونه على ذلك ، ويقولون له : « قد قال لك : من عندك؟ فلمَ أجبتَه بذكر البعض ؟ » ولكان له أن يقول : « ما أدرى ما الذى تعنيه بكلامك ؟ إذ كلامك مشترك بين البعض وبين الكل » . ولكان له أن يقول : « أعن خمسة تسألنى ، أو عن ستة ، أو عن سبعة ؟ » ولكان له أن يقول : « عن العرب تسألنى ، أم عن العجم ؟ » فاذا قال له : عن العرب ! قال : أعن مضر[٤] أم عن ربيعة ؟ فاذا قال : عن مضر ! قال : أعن بنى سعد[٥] أم عن بنى زيد ؟ ثم يتصل الاستفهام من المسؤول هكذا . لأنه لا وجه يقتضى كون لفظة « من » مشتركة بين الكل والبعض ، الا وهو قائم في قولنا : « العرب» وفي قولنا « بنى تميم » . ومن مذهب المخالف أيضا أن هذه الألفا ظ كلها مشتركة . ومعلوم قبح هذا الاستفهام . بل / لا يتفق ذلك من العقلاء ، ولا ما ١٠٧/١
هو أقل منه . فان قالوا : إنما لم يحسن إيصال هذا الاستفهام ، لأن المسؤول يضطر الى قصد السائل عن بعض هذه الاستفهامات ! قيل : فكيف يضطر

١) ق : جارى ؛ س : جار
٢) زاده س
٣) س : وبين البعض
٤) كذا س ؛ ق : بنى مضر
٥) كذا ق ؛ س : عمرو

إلى قصده أبدا ، مع أن جميع ما يأتيه من الألفاظ مشترك ؟ وهل هذا إلا كالقول بأن الإنسان إذا سمع غيره يقول : « رأيت شفقا » ، علم على طريقة واحدة أن المتكلم قد أراد الحمرة ؟ في أن ذلك محال . وإنما يتفق ذلك في بعض الحالات أن يضطر إلى أنه أراد أحد المعنيين . وإلا ، فالأصل أن يلتبس عليه . ولو جاز أن يضطر إلى قصده أبدا ، لكان الاسم المشترك أظهر من الاسم الذى حقيقته معنى واحد[١] . لأن هذا الاسم لا يضطر السامع [له[٢]] إلى معناه على طريقة واحدة . وإنما يظن أنه قصد ذلك المعنى ، أو يعلم علم استدلال ، إذا كان المتكلم به حكيما .

فان[٣] قالوا: إنما يضطر السامع إلى قصد المتكلم لما يقترن بكلامه من الإشارات ! قيل : إنه لفظة « من » ليس يقترن بها إشارة . ولو اقترن بها إشارة في بعض الحالات، لجاز أن لا يقترن بها في حالة أخرى . وكان ينبغى أن يحسن هذا الاستفهام الذى ذكرناه إذا لم تقترن الإشارة بكلامه . وأيضا : فليس بواجب حصولُ العلم عند الإشارة على كل حال . فكان ينبغى ان يحسن هذا الاستفهام في حال دون حال . إن قيل : أليس قد يقول المتكلم لمن قاله : « من عندك ؟ » ، « أعن العرب تسألنى أم عن العجم ؟ » فبطل قولكم : إن ذلك لا يحسن ! الجواب : أنه متى لم يعرف إلا مجرد اللفظة ، لم يحسن منه هذا الإستفهام . وإنما يحسن منه ذلك ، إذا علِم من ضمير السائل أن غرضه أن يسأله عن أحد القبيلتين : إما العرب وإما العجم . ولا يعرف أن غرضه أحدهما بعينه ، فيقول له : أعن العرب تسألنى أم عن العجم؟ ولو كان الأصل حُسن سؤاله عن أحد القبيلتين ، لكان ينبغى أن / يكون حسن هذا ١٠٧/ب الاستفهام هو الأكثر ، وقُبحه هو الأقل . والأمر بخلاف ذلك . ويحسن أن يتصل الاستفهام على ما ذكرنـــاه . فعلِمنا أنه إن حسُن أن يقول المسؤول للسائل : أعن العرب تسألنى؟ فلما ذكرناه ، وقد يكون عند المسؤول عالَم من الناس يعجز عن ذكر آحادهم ، فيقول : « عندى عالَم من الناس

١) ق س : واحدا (راجع ورقة الأصل ١١٩ / ب ، لمعانى « الشفق »)
٢) زاده س
٣) من هنا حذف س

لا أستطيع ذكر آحادهم » ، فيعتذر بذلك . ويدل اعتذاره على أن المفهوم من لفظة « من » السؤال عن كل عاقل عنده . إن قيل : إنما يجيبه بذكر كل عاقل عنده . لأنه إذا أجابه بذلك ، فقد صار إلى غرض السائل . لأنه إن كان غرضه السؤال عن الكل ، فقد أجابه . وإن كان غرضه السؤال عن البعض، فقد دخل تحت جوابه عن الكل ! قيل : يقتضي حُسن جوابه عن الكل ، ولا يوجبه . وفي ذلك حُسن استفهام المسؤول عن الحد الذى ذكرناه. وأيضا : فان كانت اللفظة مشتركة ، فليس ، في جواب المسؤول بذكر الكل ، وصول إلى غرض السائل على كل حال . لأنه قد يجوز أن يكون غرضه السؤال عن البعض — وهو أحد محتملَى السؤال — وأن لا يفحص عن الباقي ولا يعرفه . فان قالوا : لو كان هذا غرضه ، لما أتى بلفظ مشترك ! قيل : ولو كان غرضه الكل ، لما أتى بلفظ مشترك بين الكل وبين البعض . وعلى أن هذا يقتضي أن يكون غرض المستفهم بلفظة « من » السؤال عن الكل أبدا . وهذا يقتضي السامع ذلك من غرضه . وذلك يزيل كونها مشتركة . فان قالوا : إنها غير مشتركة من جهة العرف ! قيل : إذا ثبت لنا أنها غير مشتركة في اللغة في هذا الوقت ، فقد تمّ غرضنا . ولا ضرر علينا في أن لا نعرف لماذا وُضعت من قبلُ . على أنه لا طريق إلى أن نعلم أن اللفظة موضوعة في أصل اللغة للشيء ، إلا أن نعلم أنها حقيقة فيه في هذا الوقت ، ولا يدل دليل على أنها منقولة . فلو جوّزنا في لفظة « من » أن تكون / منقولة لم يجوّز ذلك في كل لفظة . 1/١٠٨

دليل[١] : القائل إذا قال : « من دخل دارى ضربته »، حسُن أن يَستثنى منه كلّ عاقل شاء[٢]. والاستثناء يخرج من الكلام ، ما لولاه ، لوجب دخوله تحته . فاذًا ، لولا الاستثناء ، لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة « من » . فلو كانت لفظة « من » حقيقة في الخصوص ، مجازا في العموم ، أو كانت حقيقة في الاستغراق وفيما دونه من الجموع ، لما وجب دخول كل عاقل تحت الكلام على كل حال . إن قال أصحاب الاشتراك : ما أنكرتم أن يكون الاستثناء إنما يخرج من الكلام ما ، لولاه ، لصح دخوله تحته . فجاز أن يَستثنى الإنسان

١) إلى هنا حذف س
٢) ق : شيا ؛ س : سا

من لفظة « مَن » أىَّ عاقل شاء ، لصحة دخول كل عاقل تحتها ! قيل : لو جاز ما ذكرتَ ، لجاز أن يقول القائل لغيره : « اضربْ رجالا إلا زيداً » وهذا الكلام في الحُسن والاستقامة يجرى مجرى قول قائل : « من دخل دارى ضربته إلا زيدا » . لأن أى رجل أشرتَ إليه ، يجوز أن يدخل تحت قوله : « اضربْ رجلا » على سبيل الجمع والشمول . ومعلوم أن أهل اللغة لا يتناولون قول القائل : « من دخل دارى ضربته ، إلا زيدا » ، بل يجعلون ذلك استثناء حقيقة؛ ويتأولون قوله : « اضربْ رجالا إلا زيدا » ، ويقولون : [إن[1]] « إلا » ها هنا بمنزلة « ليس » ؛ كأنه قال : « اضربْ رجالا ليس زيد منهم[2] » .

وقد استدل أصحابنا على أن الاستثناء لا يُخرج من الكلام ما ، لولاه ، لصح دخوله تحته ، بأشياء ﴿منها﴾ قولهم : لو حسُن ذلك، لحسُن أن يقول القائل : « ضربت رجلا إلا زيدا » و « رأيت رجلا إلا زيدا » . لأن كل رجل يصح دخوله تحت قوله « اضربْ رجلا » . ولقائل أن يقول : أما قول القائل : « اضربْ رجلا إلا زيدا » ، فحُسنه لازم لكم ، لأن قوله : « اضربْ رجلا » يتناول كل رجل على البدل ، على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الصحة . ١٠٨/ب فكان ينبغى أن يحسن أن يَستثنى منه زيدا ، ليخرج / من وجوب تناول الخطاب له على البدل . فان قلتم : إنما لم يحسن ذلك لأن قوله « اضربْ رجلا » لا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثناء ، يخرج ما ، لولاه ، ، لوجب دخوله تحته على جهة الشمول والجمع ! قيل لكم : ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول أيضا . وأما قوله : « رأيت رجلا إلا زيدا » ، فانه لا يستعمل . لأن قوله « رأيت رجلا » ، وإن لم يُفِد رجلا بعينه ، فانا نعلم أن رؤيته ما تناولت إلا شخصا معينا ، وإن لم يكن معينا لنا . والشيء الواحد المعين لا يجوز أن يستثنى منه . لأنه لم يدخل معه غيره ، لا على جهة الشمول ، ولا على جهة البدل .

﴿ومنها[3]﴾ قولهم : إن الاستثناء يدخل على ألفاظ العدد . كقول القائل :

---

١) زاده س

٢) ق : زيدا منهم ؛ س : منهم زيد

٣) من هنا حذف س عشرة اوراق تقريبا

« له على عشرة إلا واحد[ا]». وإنما حسُن دخوله على العشرة، لأنه قد أخرج منها ما لولاه لدخل فيها . ألا ترى لا يحسن استثناؤها كلها ، ولا استثناء ما لم يدخل تحتها ؟ ولقائل ان يقول : إنما حسُن استثناء الواحد من العشرة ، لأنه لولا الاستثناء لصح دخوله في الخطاب ، لا لوجوب دخوله فيه . لأن وجوب دخول الواحد في جملة العشرة لا يمنع من كون دخوله صحيحا . إن قيل : كيف يكون دخوله صحيحا وواجبا ؟ قيل : إن صحة دخوله تحت لفظ العشرة نعنى به أن اسم العشرة يتناول[ه] ، مع غيره ، على سبيل الحقيقة . ووجوب دخوله تحته نعنى به أنه لا يكون الخطاب حقيقة إلا إذا دخل تحته . ومعلوم أن القسم الأول داخل تحت القسم الثاني . ويبيّن ذلك أن كلما وجب له حكم من الأحكام، فذلك الحكم صحيح عليه غير مستحيل . وأيضا فلو كان يَجِبُ دخوله تحت الخطاب مباينا لما يصحّ دخوله تحته ، لم يصح الاستدلال بدخول الاستثناء على لفظ العدد . لأنّ ذلك يدلّ على أنّ الاستثناء / يُخرج ما لولاه لوجب ١/١٠٩ دخوله تحت الخطاب . وذلك لا يمنع من إخراجه ما يصحّ دخوله تحته ، لأن حُسن أحدهما لا يمنع من حُسن الآخر .

﴿ومنها﴾ قولهم: إنّ أهل اللّغة قالوا : إنّ الاستثناء هو إخراج جزء من كُلّ . والجزء يجب كونه جزءً لكلّه . ولقائل أن يقول : إنّ الشيء قد يكون جزء الشيء على طريق الصحّة وعلى طريق الوجوب . أمّا الذي هو جزء على طريق الوجوب ، فالواحد من العشرة . وأمّا الذي هو جزء على طريق الصحّة ، فانّه يجوز أن يكون جزءه ، ويجوز أن لا يكون جزءه . نحو قول القائل : « اضربْ رجالا » ، فانّه يجوز أن يكون زيدٌ جزءً منهم، ويجوز أن لا يكون منهم . فاذا كان كذلك ، فليس في قول أهل اللّغة « إنّ الاستثناء يُخرج جزءً من كلّ » ما يدلّ على أنّه يخرج ما يجب أن يكون جزء من الكلّ . والمعتمد في الجواب على الأوّل . إن قيل: لو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ، يحسن أن يَستثني الإنسان من قوله : « من دخل داري ضربته » الملائكةَ والجنّ . لأنّه يجب دخولهم تحت لفظة « مَن » . قيل : ولو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصحّ دخوله تحته ، لَحَسُن استثناء الملائكة والجنّ من قول القائل : « من دخل داري ضربته » ، لأنّ

تناوُلَ الخطاب لم يصح . وأيضا : فإنّا إنـّما قُلنا : « إنّ الاستثناء لا يخرج من الكلام إلاّ ما يجب دخوله تحته » . وهذا يقتضي أن يكون كُلُّ مَا هذه سبيله ، فيجب دخول الاستثناء عليه . وأيضا : فالاستثناء إنما يُخرج من الكلام ما لولاه لتناوله الكلام ، ولم يمنع مانع من دخوله تحته لولا الاستثناء . لأنـّه ، والحال هذه ، يجب دخول المستثنى منه تحت الخطاب . والملائكة والجنّ قد منَع مانع من دخولهم تحت الخطاب . وعلِمنا أنّ المتكلّم ما أرادهم قبل الاستثناء . فلم يكن في الاستثناء فائده . ولمّا لم يمتنع أن يدخلوا تحت خطاب الله / سبحانه ، حسُن أن يتناولهم الاستثناء . لأنـّه لو قال : « من عصاني ١٠٩/ب عاقبته » حسُن أن يستثني الملائكة والجنّ .

دليل : وقد استدلّ في المسأله بأنّ أهل اللـّغة فَصَلُوا بين العموم وبين الخصوص ، وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر ، فقالوا : مخرجُ هذا اللـّفْظ العموم ، ومخرج هذا الخصوص ، كما فصلوا بين الأمر وبين النـّهي . فكما وجب أن يكون لكلّ واحد منهما لفظ يخصّه ، فكذلك العموم والخصوص . وهذه الدّلالة إنما تفسد القولَ بأنّ لفظ العموم يفيد ما يفيده لفظ الخصوص فقط ، وأنـّه يستفاد منه العموم بالقصد . لأنّ القائل بهذا القول لا يجعل أحدَهما منفصلا من الآخر . وذلك يمنع من أن يكون أحدهما في مقابلة الآخر . لأنّ الشيء لا يكون في مقابلة نفسه . غير أنـّه يبعد أن يذهب إلى هذا القول أحد . فأمّا قول الخصم بأنّ « العموم مشترك بين أوّل المجموع وبين الاستغراق وما بينهما من المجموع ، ولا يفيد ما نقص عن أقلّ الجمع على سبيل الحقيقة ، والخصوص يفيد عينا واحدة » ، فانّ هذا الدّليل لا يفسده . وكذلك لو قال : « إن لفظ العموم يفيد أقلّ الجمع ، دون ما فوقه على سبيل الحقيقة ، والخصوص لا يفيده على سبيل الحقيقة إلاّ عينا واحدة » . لأنـّه بهذا القول قد خالف بينهما في الفائدة .

وذكر قاضي القضاة في « الشرح » أن الذي يفسد قول الذّاهبين إلى أنّ « لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه » ، أن أهل اللـّغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النـّكرة في الإثبات . نحو « رجل » وما أشبه ذلك . ولن يتمّ ذلك إلاّ مع القول بأنّ في العموم ضرب من الاستغراق . ولقائل أن

يقول : إنّ ذلك يتمّ من دون ما ذكره . لأنّني أجعل النّكرة في الإثبات تتناول واحدًا غير معيّن ، ولفظ العموم يفيد / الجمع المستغرق وغير المستغرق على البدل . ١١٠/أ

دليل : وممّا استدلّ به في المسألة هو أنّ أهل اللّغة خالفوا بين تأكيد العموم وبين تأكيد الخصوص . فجعلوا تأكيد أحدهما مفارقا لتأكيد الآخر. ألا ترى أنّهم قالوا : « رأيت زيدا نفسه » ، ولم يقولوا : « رأيت زيدا أجمعين »؟ وقالوا : « رأيت القوم أجمعين » ، ولم يقولوا : « رأيت القوم نفسه » . قالوا : فكما أن تأكيد[يـ]ـهما مختلفان لا بالقصد، فكذلك هما يجب أن يختلفا لا بالقصد. لأنّ من حقّ التّأكيد أن يطابق المؤكّد . ولا يلزم على ذلك الإشارة، لأنّها تورد للاستعانة بها والاستراحة إليها ، لاللتّأكيد . ومع ذلك ، فانّ الإشارة إلى جماعة من النّاس مخالفة للإشارة إلى شخص واحد . ولهذا ، إذا قال الإنسان: « جاءني هؤلاء القوم » ، أشار إلى جماعتهم وحرّك إصبعه في جهتهم . وإذا قال : « جاءني زيد وحده » ، أشار إليه وحده . وكذلك إذا أشار ، وهم عنه غيب ، فقال : « جاءني القوم كلّهم » ، وقال : « جاءني زيد وحده » . وهذه الدّلالة إنّما يبطل بهـا قول من قال : إنّ لفظ العموم لا يفيد إلاّ ما يفيده الخصوص . لأنّ القول بذلك يلزم عليه أن يكون تأكيد العموم كتأكيد الخصوص . فأمّا إذا قال : « إنّ لفظ الخصوص يتناول الواحد ، ولفظ العموم يفيد الجمع وهو مشترك بين كل الجموع ، ولا يقع على الواحد إلاّ مجازا » ، فانّه قد خالف بين فائدتيهما . فلم يلزمه أن يوافق بين تأكيديهما .

شُبهَة لهم :

قالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقا ، لكان ذلك معلوماً ، إمّا بالبديهة أو باخبار الواضعين لذلك لنا ، مشافهة ، أو بنقل عنهم ، إمّا بالتّواتر أو بالآحاد ؛ وأن يكون طريق ذلك الشّرع . قالوا : ليسَ خلافنا معكم في أن ذلك معلوم بالشّرع ، لأنّكم تدّعون العلم بالاستغراق من جهة اللّغة / ١١٠/ب قبل الشّرع . ومعلوم أنّ العلم بذلك ليس من البديهة . وما شاهدنا الواضعين فيشافهونا بذلك . فلو تواتر النّقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم ، لعلمنا من ذلك ما علمتم . وأخبار الآحاد ليست طريقا إلى العلم . ولو كان الخبر عن

استغراق العموم خبرَ واحدٍ ، لم ينفعكم . فبان أنّه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم ! والجوابُ : يقال لهم : أتجعلون هذه الشّبهةَ دلالة على أن لفظ العموم ما وُضع للاستغراق ، أو تجعلونها دلالة على أنّه وُضع للاستغراق ولما دونه ؟ فان قالوا بالأوّل ، قيل لهم : نحن نعلم ضرورة بالنّقل عنهم ، وعند استعمالهم الكلام ، أنّ لفظة « كل » و « جميع » إذا استعملت في الاستغراق ، لم تكن مجازًا . ولو لم نعلم ذلك ضرورة ، لجاز أن نعلم بدليل . وهو أن يُنقَل عنهم بالتّواتر أنّهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكاما لا تصحّ إلاّ إذا كانت الألفاظ عامّة . نحو الاستثناء ، والاستفهام ، وغير ذلك . وعلى أنّ ما ذكروه يقتضي أنّه لا طريق لهم إلى العلم بأنّ لفظ العموم وُضع للاستغراق . وهذا يقتضي أن يجوّزوا كونه موضوعا له . وهم يقطعون على أنّه غير موضوع له ، ولا يشكون . فان قالوا : مذهبنا أنّ لفظ العموم موضوع للاستغراق ولِمَا دونه ! قيل لهم : فالشبهة عليكم ، لا لكم . لأنّكم قد سلّمتم أن لفظ العموم موضوع للاستغراق ، وهو حقيقة فيه . فكأنكم إنما استدللتم على أنّه موضوع لما دونه . ونحن ننفي ذلك . فلنا أن نقول : لو كان موضوعا لما دونه ، لكان ذلك معلوماً بالبديهة ، أو بمشافهة الواضعين ، أو بالتّواتر عنهم ، أو بالآحاد . ولا تواتر في ذلك ولا آحاد . لأنّه ليس أحدٌ من أهل اللّغة قال : إنّ لفظة « كل » حقيقة في البعض . ولا نقل ذلك ناقل واحد . فالكلام لازم لأنّه لو وُضعَ لما دون الاستغراق ، لما جــاز أن يضرب أهل النّقل بأجمعهم / عن ١١١/١
نقله .

شبهة :

قالوا : لو كان العموم موضوعا للاستغراق ، لفهم السّامع له الاستغراق عند إدراكه بأوّل وَهلة ، كما علِم الخصوصَ عند إدراك[ه] الخصوص ! الجواب : يقال لهم : لِمَ زعمتم أنّه كان يجب ذلك ؟ وأيضاً فليس كل معلوم يُعلَم عند الإدراك بأوّل وَهلة . بل كثير من المعلومات يُعلَم بتأمل ونظر . ولا يمتنع أنّ العموم يُعلَم بالأدلّة التي ذكرناها . وعلى(١) أن كثيرا من ألفاظ

١) كذا ح ؛ ق علم

العموم — نحو « كل » و « جميع » — إذا تجرّدت، علم مَن خالط أهل العربيّة من قصدهم استغراقَها . حتى إذا سمعها متجرّدة عن قرينة ، سبق إلى فهمه الاستغراق . نحو أن يقول القائل : « ضربت كلّ في الدّار » . فهي كألفاظ الخصوص ، وإن جاز أن يكون العلم بفائدة لفظ الخصوص أظهر . ويقال لهم : ولو كان لفظ العموم موضوعا للاستغراق ولِما دونه ، أو لِما دونه فقط ، لعَرَف ذلك مَن سمع العمومَ بأوّل وهلة .

شبهة :

قالوا : لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه على سواء . فكما وجب أن يكون حقيقة في الاستغراق ، وجب كونه حقيقة فيما دونه ! الجواب : يقال لهم : [لو] تعنون بقولكم : « إنها مستعملة في الاستغراق وفيما دونه على حدّ سواء » ، أنّها مستعملة فيهما على حدّ الحقيقة ، فهو موضوع الخلاف . وفي ذلك استدلالكم بالشيء على نفسه . وإن أردتم أنّها تستعمل في كلّ واحد منها من غير قرينة ، بل يكتفى بها في الدّلالة على الاستغراق وعلى ما دونه ، لم نسلّم لكم ذلك ، ولم يمكنكم أن تقولوه مع القول بالاشتراك . فان أردتم أنّها لا تستعمل في الاستغراق ولا فما دونه ، إلاّ مع قرينة ، وأنّها لا تدلّ على واحد منها إلا بقرينة ، لم نسلّمه لكم . ولا يمكنكم أن تعلموا أنّها لا تدل على الاستغراق بنفسها ، إلاّ بعد أن تصحّحوا كونها مشتركة . ويلزمون أن يكون قولنا « حمار » حقيقة في البليد . فان قالوا : ليس مستعمل فيه كاستعماله / في البهيمة ! قلنا لهم : وليس استعمال لفظ العموم وفيما دون الاستغراق ١١١/ب كاستعماله في الاستغراق . وأيّ وجه فصلوا به بين استعمال اسم « الحمار » في البهيمة وفي البليد ، أمكننا ذكره في مسئلتنا .

واستدلّوا بالاستعمال على وجه آخر ، فقالوا : إنّ لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه . والظّاهر من استعمال الاسم في الشّيء أن يكون حقيقة فيه ، إلاّ أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه . نحو أن يعلم باضطرار من قصد أهل اللّغة أنّهم يتجوّزون بالاسم فيما استعملوه فيه . والجواب : يقال لهم : لِمَ زعمتم أنّ الظّاهر من استعمال الاسم في الشيء أنّه حقيقة فيه ؟ وما أنكرتم أنّ استعماله فيه يدلّ على أنّه مستعمل فيه في اللّغة . فأمّا أنّه

حقيقة فيه أو مجاز ، فيحتاج فيه إلى نظر آخر . فان قالوا[١] : لو لم يكن الاستعمال طريقا إلى كون الاسم حقيقة ، لم يكن لنا في الفصل بين كون الاسم حقيقة أو مجازا طريق[٢] ! قيل : هذا دعوى . ونحن قد بيّنّا وجوها يُفصَل بها بين الحقيقة والمجاز ، إلاّ هذا . ولو لم يكن هذا فصلا صحيحا ، فقد لزمنا وإيّاكم أن لا يكون لنا طريق[٣] للفصل بينهما . وليس يصير الشيء دليلا على الشيء لأنّه قد فسد أن يكون غيرُه دليلا . وليسَ يجوز أن يكون ما ذكروه دليلا على الحقيقة ، لأنّ غيره لا يكون دليلا عليها . ويقال لهم : إنما يجب أن يكون اللّفظ حقيقة في الشيء إذا لم يمنع مانع من كونه حقيقة فيه ، إذا كان ظاهرُ استعماله فيه يقتضي أن يكون حقيقة فيه . حتى إذا لم يمنع مانع ممّا يقتضيه هذا الظّاهر ، حكم به . فما معنى قولكم : « إنّ ظاهر استعمال الاسم في الشيء يقتضي كونه حقيقة فيه » ؟ فان قالوا : معنى ذلك أنّه لا يستعمل الاسم في الشيء إلاّ وهو حقيقة فيه ، انتقض عليهم بأسماء المجاز كلّها . وقيل لهم أيضا : قولكم : « إلاّ أن يمنع من ذلك مانع » ، يوجب أنّه قد يكون الاسم مجازا / فيما استعمل فيه إذا منَع مانع من كونه حقيقة فيه . فان ١/١١٢ قالوا : معنى ذلك أنّ الاسم إذا استعمل في الشيء ، فالأكثر والأغلب أنّه حقيقة فيه ، قيل[٤] لهم : بل الأكثر استعمال المجاز . ولو صحّ ما ذكرتموه ، لكان ذلك يفيد غالب الظّنّ . فانّ الاسم إذا استعمل في الشيء ، كان حقيقة فيه .

فان قالوا : فما معنى قولكم : « إنّ ظاهر العموم الاستغراق » ؟ قيل : معنى ذلك أنّه موضوع له ، وحقيقة فيه . وأنّ المتكلّم يجب أن يعنى به موضوعه إذا جرّده عن دلالة . ولا يمكنكم ذكر ذلك في الاستعمال . لأنّ الاستعمال ليس بلفظ ، فيكون موضوعا للشّيء ، فيقال له إن[ه] ظاهره والأسبق إلى الأفهام . فلم يكن له معنى إلاّ الوجهين اللّذين ذكرناهما .

---

١) ق : كلمة « قيل » ، وفوقه « قالوا » . كأنما الناسخ كتب « قيل » سهوا وأراد التصحيح ، ولكن نسى أن يخط على كلمة « قيل » .
٢) ق : طريقا
٣) ق : طريقا (مع علامة الاضطراب بالهامش)
٤) ق : وقيل

يلزمون أن يكون اسم الأسد حقيقة في الشّجاع لأنّه مستعمل فيه . فان قالوا : قد منع من ذلك مانع ، وهو علمنا باضطرار ، من قصد أهل اللّغة أنّه ليس بحقيقة فيه ! قيل لهم : فكذلك نحن نعلم باضطرار من قصد أهل اللّغة أنّ قول القائل : « ضربت كلّ من في الدّار » إذا استعمل في ثلاثة ، وفيها عشرة ، أنّه مجاز . فان قالوا : كيف نعلم ذلك باضطرار ، ونحن نخالفكم فيه ؟ قيل : وكيف علمتم باضطرار أن اسم الأسد واقع على الشّجاع مجازًا ؟ والنّافون للمجاز في اللّغة يمنعون من كون هذا الاسم للشّجاع مجازا . ويقال لهم : أليس قولنا « أمر » مستعمل في الشّأن والفعل ، وليس بحقيقة فيهما ؟ وليس يمكنكم القول بأنّكم تعلمون باضطرار كون ذلك مجازا فيهما لوجودنا خلقا من النّاس يقولون : إنّ ذلك حقيقة فيهما . وكذلك وقوع اسم الشّفاعة على طلب المنافع ، مجاز عند المرجئة . وليس بمعلوم كونه مجازًا باضطرار . لأنّا نذهب إلى أنّه حقيقة فيه . وأيضا فليس يجوز أن يقتصر في كون اللّفظ مجازا ، على أنّا نعلم باضطرار من قصد أهل اللّغة أنّه مجاز . لأنّه ليس كل ما لم نَعلم / [١١٢/ب] باضطرار ، وجب نفيه . لأنّ الحكم قد يُعلَم بدليل ، وقد يعلم باضطرار . فان قالوا : إنّ الظّاهر من استعمال اللّفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه ، إلاّ أن يعلم باضطرار أو بدليل أنه[١] مجاز فيه . ولفظ العموم مستعمل فيما دون الاستغراق . ولا يعلم أنّه مجاز فيه . فوجب كونه حقيقة فيه . ولا يلزم على ذلك استعمال اسم الأسد في الشّجاع ، واسم الشّفاعة في طلب المنافع . لأنّا قد علمنا أنّ اسم الأسد مجاز في الشّجاع ، وعلمنا بالدّليل أنّ اسم الشّفاعة مجاز في طلب المنافع ! قيل : قد بيّنا أنّه لا معنى لقولكم « إنّ ظاهر استعمال اللّفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه » . وبيّنّا أنّ استعمال الاسم في الشيء إنما يدلّ على أنّه يقيده في اللّغة . فلا يخلو أنّه إذا لم نعلم أنّه مجاز فيه ، إمّا أن لا نعلم ذلك مع الفحص عن أدلّة المجاز مع[٢] علمنا بانتفائها ذلك عن اللّفظ ، أو مع انتفاء الفحص عن أدلّة المجاز. فان كنّا لم نفحص عن أدلّة المجاز ، فنعلم انتفائها ، فلا معتبر بفقد علمنا

---

١) ق : له
٢) ق : ومع

بأنّه مجاز . نحو أن يكون في اللّغة ما يدلّ على أنّه مجاز ، وإن كنّا لم نعلم أنّه مجاز ، مع علمنا بانتفاء أدلّة المجاز عن اللّفظ . فقد صار الدّليل على أنّ اللّفظة حقيقة ، هو أنّا لما رأيناها مستعملة في الشيء ، علمنا أنّها من اللّغة . ثمّ قلنا : إمّا أن تكون حقيقة فيه ، أو مجازا . وليست مجازًا ، لأنّ للمجاز أدلّة محصورة ؛ كلها منتفية عنه . فصحّ كونها حقيقة . وإذا كان كذلك ، لم تصحّ هذه الدلالة إلاّ بأن يحضر أدلّة المجاز ، وتبيّن زوالُها عن اللّفظ إذا استعمل فيما دون الاستغراق . فيجب أن تُبيّنوا ذلك حتى يصحّ دليلكم . فان قالوا : فما الفرق بين هذا الاستدلال وبين استدلالكم بظاهر العموم ، وقولكم : « إنّه على الاستغراق إلاّ أن يدلّ دليل على تخصيصه » ؟

١/١١٣ قيل : إن لفظ العموم عندنا موضوع للاستغراق . / فصحّ أن نقول : إنّه يفيده إلاّ أن يمنع منه مانع . وقد بينّا بطلان القول بأنّ ظاهر الاستعمال يفيد الحقيقة . ومع ذلك فليس يصحّ أن يُعلَم استغراق العموم إلاّ بأن يُعلَم أنّه موضوع للاستغراق ويعلم انتفاء ما يخصّه ، كما لا يُعلَم أنّ اللّفظ حقيقة فيما استعمل فيه إلاّ بعد أن يُعلَم انتفاء أدلة المجاز . فهما سيّان من هذه الجهة . غير أنّه يجوز للمستدلّ بظاهر العموم أن يعوّل عليه ، ويكون على المناظر له أن يورد عليه ما يخصّ العموم . ولا يتكلّف المستدلّ بيان فقد ما يخصّ العموم ، لأنّه قد ذكره ما يدلّ على الاستغراق إذا لم يكن في معارضه ما يخصّه . فهو معوّل على دلالة المشروط . فلو كلّفناه تصحيح الشّرط ، لطال ولم يتسع له الزمان . وليس كذلك من قال : « إنّ ظاهر الاستعمال الحقيقةُ ، إلاّ أن يمنع مانع » . لأنّا قد بينّا أنّ محصول كلامه أنّ اللّغة تجوّز استعمال الاسم فيما دون الاستغراق . وإنما نعلم أنّه حقيقة فيه لفقد دلالة المجاز . فقوله : « إنني قد فقدتُ أدلّة المجاز » ، اقتصار على دعوى فقط . فان أمكن تصحيحها وإلاّ فهو مقتصر على دعوى .

شبهة :

قالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقا ، لكان الاستثناء منه نقضا ورجوعاً . ويقال لهم : ما معنى كونه نقضا ؟ فان قالوا : معنى ذلك أنّه يدلّنا على أنّ لفظ العموم قد أراد به المتكلّم بعض ظاهره ، واستعمله فيه فقط ! قيل :

فهذا مذهبنا . فان سميتموه نقضا ، فلا يضرّنا . ثمّ يقال لهم : أتريدون أن ظاهر العموم عندنا الاستغراق إذا تجرّد عن استثناء وما يجري مجراه ، أو وإن لم يتجرّد ؟ فان قالوا : إذا تجرّد ! قيل لهم : فما تجرّد في مسئلتنا ؟ وإن قالوا : وإن لم يتجرّد ! قيل لهم : لا يُسلّم ذلك خصومهم . على أن لفظ العموم إنما يستغرق ما دخل عليه . وإذا كان / معه استثناء ، فهو داخل على ما عدا ١١٣/ب المستثنى . وهو مستغرق له . فلم يكن الاستثناء نقضا . من ذلك لفظة «كلّ» تقتضي استغراق ما دخلت عليه . لأنّك إذا قلت : «ضربت كلّ من في الدّار» ، استغرقت لفظة «كل» جميع من في الدّار ، لا غيرهم . وإذا قلت: «ضربت كلّ رجل طويل» ، كان ذلك مستغرقا لكلّ طويل ، لا غير .

فكذلك قولك : «كل رجل في الدّار إلاّ بني تميم» معناه كل من عدا بني تميم . فلفظة «كل» دخلت على من عداهم ، فاستغرقتهم . فاذا استعملت لفظة «كل» في هذا الموضع في غير ظاهرها ، فيكون الاستثناء نقضا لها . وعلى أنّه لو كان ظاهر العموم الاستغراق على كلّ حال والاستثناء قد صيّرها مجازا ، لم يلزم أن يكون نقضا . لأنّ ما دلّ على أنّ الكلمة مجاز ، لا يكون نقضا لها ، كالقرينة الدّالة . على أنّ قولنا «أسد» مستعمل في الرّجل الشجاع .

فان قيل : لو لم يكن قول القائل : «ضربت كل من في الدّار إلاّ بني تميم» نقضا وقبيحا ، لكان قوله : «ضربت كل من في الدّار لم أضرب كلّ من في الدّار» غير مناقضه ولا قبيحا . قيل : هذا لكم ألزم . لأنّكم تذهبون إلى أنّ لفظة «كُلّ» حقيقة في الاستغراق وفي البعض أيضا ؛ ويحسُن عندكم الاستثناء منها . لأنّه يدلّ على أنّ لفظ العموم مستعمل في إحدى حقيقتيه؛ فيلزم أن يحسن أن يقول الإنسان : «ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار» ليدل بذلك . على أنه استعمل لفظة «كل» في إحدى حقيقتيها وهي البعض . والفرق عندنا بين الموضعين ، أنّ الاستثناء لمّا لم يستقل بنفسه ، وجب تعليقه بما تقدّم . وذلك يدلّ على أنّ المتكلّم بالمستثنى منه ما استوفى غرضه منه . لأنّه ما عدل عنه . ألا ترى أنّه قد قيّده بما لا يستقلّ إلاّ معه ؟ وإذا لم يكن عادلا عن الكلام بالاستثناء ، صار الاستثناء / جزءً من الجملة ، ١١٤/أ وصار مجموع المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة . ودلّ مجموعها على

استغراق ما عدا المستثنى . وليس كذلك قول القائل: « ضربت كلّ من في الدّار ، لم أضرب كلّ من في الدّار » . لأنّ كلّ واحدة من الجملتين مستقلّة بنفسها ، لا يجب أن تُعلّق الثّانية بالأولى . فعدول المتكلّم من الجملة الأولى إلى جملة مستقلّة بنفسها لا يجب تعليقها بالأولى ، يدلّ على أنّه قد استوفي غرضه من الاولى . فلمّا أقرّ بالثانية ، كان قد نقض الاولى ، لأنّها تنافيها بعد استيفاء الغرض من الاولى . وأيضا : فانّ لفظ العموم إنما دخل على ما عدا المستثنى ، على ما بينّاه ، فهو مستغرق له ، دون غيره . كما أن العموم المشروط والمقيّد بالصّفة إنما دخل على ما عدا الشّرط والصّفة . وليس يجب أن يقبّح العموم المشروط ، ولا العموم المقيّد بالصّفة ، كما يقبّح قول القائل « ضربت كلّ النّاس ، لم أضرب كلّ النّاس » . لأنّ كلّ واحدة . من اللفظتين قد دخلت على النّاس . يبيّن ما ذكرناه أنّ الإنسان إذا قال : « ضربت كلّ من في الدّار » عمّ جميعهم . وإذا قال لعبيده : « أكرم كلّ النّاس » عمّ الجميع . وإذا قال لعبيده : « أكرم كلّ النّاس إن كانوا مؤمنين» عمّ المؤمنين ، دون غيرهم . واقتضى ذلك التخصيص ، ولم يَجُز قياساً على ذلك ، أن يقول : « ضربت كلّ من في الدّار ، لم أضرب كلّ من في الدّار» . فكذلك القول في العموم المستثنى منه . فهذا كلام في قولهم : إنّ الاستثناء نقض .

ثمّ يقال لهم : ما معنى قولكم : إنّ الاستثناء رجوع ؟ فان قالوا : « رجوع عن ظاهر الكلام ؛ لأنّ ظاهر العموم الاستغراق عندكم ، والاستثناء قد منع منه » ، فقد تقدّم الكلام على ذلك . وقلنا : إنّ العموم اقتضى استغراق ما دخل عليه . وهو ما عدا المستثنى . وقلنا : إنّه لو اقتضى استغراق الكلّ ١١٤/ب والاستثناء يمنع / من ذلك ، لكان قد دلّ على أنّه مجاز . وذلك غير مستحيل. وإن قالوا : أردنا أنّه رجوع عن الإرادة ، لأنّ المتكلّم أراد بلفظ العموم الاستغراق ثمّ عدل عن هذه الإرادة إلى إرادة البعض فقط ، عند الاستثناء ! قيل لهم : ولِمَ زعمتم أنّه أراد عند أوّل كلامه استغراق[1] الجميع ؟ وما أنكرتم

---

١) ق : الاستغراق

أنّه أراد استغراق ما دخل عليه لفظ «كلّ» . وهو ما عدا المستثنى . فلا يكون قد أراد شيئا ، ثمّ عدل عنه . فان قالوا : لو كان المتكلّم قد أراد البعض بلفظ العموم لكان قد استثنى ممّا لم يُرد وذلك محال ! قيل إنّه أراد الكل بلفظ العموم ، لكنّه أراد كلّ ما دخل عليه اللّفظ . وهو ما عدا المستثنى . فلا نقول : إنّه أراد البعض ثمّ استثنى ، كما نقول [لو] أنّه إذا قال : «اضربْ كلّ الرّجال الطوال دون القصار» . على أنّه يلزمهم مثل ما ألزمونا ، لأنّا لا نقول لهم : إذا كان لفظ العموم مشتركا بين الاستغراق وبين ما دونه ، فأخبرونا هل أراد المتكلّم الاستغراق ثمّ استثنى منه ، أو أراد البعض ثمّ استثنى منه زيدا ؟ فان قالوا بالأوّل ، قيل لهم : فقد رجع . وإن قالوا بالثّاني ، قيل لهم : أفهل استثنى زيدًا من البعض الذى أردناه ، أو من البعض الذى الذى لم نرده ؟ فان قالوا بالأول ، قيل لهم : هذا رجوع . وإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : فقد أخرج بالاستثناء ما لم يرده . وهذا الذي أتيتموه .

وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر . فقالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقا ، لجرى الاستثناء منه مجرى أن يعدّد الإنسانُ أشخاص الجنس ثمّ يستثنى منه شخصا . نحو أن يقول : رأيت زيدا ، رأيت عمرا ، رأيت خالدا ، هكذا إلى آخر النّاس ، ثمّ يقول : إلاّ زيدا . فلمّا قبح هذا ، قبح ذاك . وفي حسن الاستثناء دليل على أنّ لفظ العموم غير شامل . / يقال 1/115
لهم : لمَ زعمتم أنّه إذا قبح أحدهما قبح الآخر؟ وما أنكرتم أن الفرق بينهما أن الاستثناء إخراج جزء من كلّ . فيدلّ على أن المتكلّم استعمل لفظ «الكلّ» في جميع ما عدا الاستثناء . فاذا قال الإنسان : «رأيت زيدا ، رأيت عمرًا ، إلاّ زيدا» ، لم يخلُ قوله «إلاّ زيدا» إمّا أن يكون راجعا إلى زيد او إلى عمرو . فان رجع إلى زيد ، كان ذلك رجوعا ونقضا وإخراجاً لجزء من كل ، واستعمالا للفظ «كلّ» فيما عدا المستثنى . وإن رجع إلى عمرو ، ولم يكن قد أخرج زيدا من شيء هو كلّه ، لأنّ عمرا ليس بكلّ زيد . وليس يجوز أن يرجع الاستثناء إلى زيد وإلى عمرو معاً . لأنّ كلّ واحد منهما مستقلّ بنفسه ، وليس يشملهما لفظ واحد هو كُلّ لهما . فيكون الاستثناء دالاّ على أنّ لفظ «الكُلّ»

مستعمل[١] فيما عداه. وليس كذلك قول القائل: «ضربت كلّ من في الدّار إلاّ زيدًا». لأنّ قولنا «كل» لفظ يشمل الأشخاص. فصحّ أن يخرج الاستثناء بعضها، بأن يدل على أنّ لفظة «كلّ» مستعملة فيما عدا المستثنى، ويجرى ذلك مجرى تعديد الأشخاص كلّهم إلاّ زيدا. ثمّ يقال لهم: أنتم تقولون: إنّ لفظ العموم حقيقة للاستغراق، كما أنه حقيقة للبعض. فقد لزمكم أن يكون العموم مع الاستثناء يجرى مجرى أن يعدّد المتكلّم أشخاص الجنس، ثمّ يستثني واحدا منها، فان قالوا: لا يلزمنا ذلك، لأنّه إذا استثنى منها واحدا، علمنا أنّه لفظ العموم فيما عداه. واستعماله فيما عداه هو حقيقة عندنا! قيل لهم: استعماله فيما عدا المستثنى حقيقة عندنا، لأنه دخل عليه لا غير على ما بيّناه. ولو كان استعماله فيه مجازا لكان الاستثناء قد دلّ على أنّ لفظ العموم مستعمل على وجه المجاز. وليس استعمال اللّفظ فيما هو مجاز فيه يجري مجرى أن يقول الانسان: «رأيت زيدا / وعمرًا إلاّ زيدا». ١١٥/ب

وربما تعلّقوا بالاستثناء على وجه آخر، فقالوا: لو كان لفظ العموم مستغرقا، لما جاز تخصيصه بدلالة متّصلة ولا منفصلة، كما لا يجوز تخصيص العلّة. بل العموم أولى بذلك، لأنّه دلالة قاطعة، والعلّة الشرعيّة أمارة. والجواب: يقال لهم: أمّا التّخصيص بالأدلّة المتّصلة بالشّروط والاستثناء والتّقييد بالصّفة، فقد قلنا: إنّ العموم يكون داخلا فيما عداه. وأمّا الدّلالة المنفصلة، فانما جاز أن تخصّص العمومَ. لأنّه لفظ، والألفاظ يجوز استعمالها في حقيقتها وفي مجازها، ويجوز أن تدلّ الدّلالة على استعمالها في المجاز. وهذه الطريقة مفقودة في العلل. فكان محصول هذه الشبهة أن قالوا: لو كان حقيقة العموم الاستغراق، لمّا جاز استعماله في المجاز. وهذا ينتقض بجميع الألفاظ. وجميع هذه الشبه[ة] تنتقض بالاستثناء من ألفاظ العدد.

شبهة:

قالوا: لو كان لفظ العموم مستغرقا، لما حسُن أن يستفهم المتكلّم به. لأنّ الاستفهام هو [طلب الفهم. و[٢]] طلب فهمِ ما قد فُهم بالخطاب عبثٌ

---

١) ق: مستعملا

٢) زاده ح

ومعلوم أنّ الإنسان إذا سمع غيره يقول : « ضربت كلّ من في الدّار » ، فانّه يحسن منه أن يقول : « أضربتهم أجمعين ؟ » وأن يقول : « ضربت زيدا فيهم ؟ ».

والجواب : يقال لهم : إنّ الاستفهام قد يكون طَلَباً لمطلق الفهم وإزالة الإلباس ، وقد يكون طلبا لزيادة الفهم . وزيادة الفهم فهم. وذلك أنّ الفهم للخطاب قد يكون علما بمراد المتكلم وقد يكون ظنا . فان كان ظنّا ، فالظّنّ تتزايد قوته إذا تزايدت أمّاراته . فالمستفهم يطلب أن تكثر الأمارات الدّالة على قصد المتكلّم ، ليقوى ظنّه . فان كان الفهم علما ، فالعلم قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا . والضّروري أجلّ من المكتسب . فالمستفهم قد يطلب أن يتكرّر القول من المتكلّم ، أو أن يؤكّد كلامه . فربما اضطرّ إلى قصده . وطلبُ / ذلك غير عبث . لأنّه ١/١١٦ ليس بحاصل قبل الاستفهام . وأمّا الاستفهام الذي هو طلب لإزالة الإلباس إذا اقترن بالعموم ما يقتضي اللّبسَ ، فيستفهم السّامع لإزالة ذلك اللّبس .

ونحن نذكر الوجوه التي يحسن لها الاستفهام في كلا القسمين ، فنقول : إنّ ﴿منها﴾ ما يظنّ السّامع أنّ المتكلم غير متحفّظ في خطابه ، أو هو كالسّاهي . فيستفهمه ويستثبته . حتى إن كان ساهياً ، أزال سهوه ، فأخبره عن تيقّظ ، وإن لم يكن ساهياً ، عُلم ذلك من حاله . ولذلك يستفهم الإنسان بتكرار العموم ، ويجيبه المتكلّم بتكراره . نحو أن يقول : « ضربت كلّ من في الدّار » . فيقول السّامع : « أضربتهم كلّهم ؟ » فيقول : « نعم ، ضربتهم كلّهم » . ولو كان يطلب زيادة الفهم ، لأجابه بلفظ آخر ، فَعُلم أنّه إنما يستثبته . وكذلك قد يقول الإنسان: «جاءني زيد » ، فيقول : نعم. ﴿ومنها﴾ أن يظنّ السّامع لأمارة أنّ المتكلّم قد أخبر بكلامه العام عن جماعة ، وأنّه ليس يتحقّق دخول بعضهم فيما أخبر به ، ويكون السّامع شديد العناية بذلك فتدعوه شدة عنايته إلى الاستفهام عنه ، لكي يعلم المتكلّم اهتمام السّامع . فلانّه خصّ في الأخبار . ولهذا قد يقول القائل : « رأيت كلّ من في الدّار» . فاذا قيل : « أرأيت زيدا فيهم ؟ » فقال : « نعم » ، زالت الظّنّة . لأن اللّفظ الخاصّ أقلّ احتمالا . وربما لم يتحقّق رؤيته له . فيدعوه ما رآه من اهتمام المستفهم إلى أن يقول : « لست أتحقّق رؤيته » . ﴿ومنها﴾ أن تدعوه شدّة الاهتمام إلى الاستفهام طمعا في أن يضطرّ إلى قصد المتكلّم . ﴿ومنها﴾

أن يقترن بكلام المتكلّم من الأمارات ما يقتضي تخصيص كلامه . نحو أن يقول القائل: « ضربت كلّ من في الدّار » . ويكون فيها من يعظّمه كأخيه . فيغلب على الظّنّ أنّه لم يضربه . ويكون كلامه أمارة تدلّ على ضربه .
١١٦/ب فتَعارض الأمارتـــان . فيستفهمه ليقع الجواب عنه بلفظ / خاصٍّ لا يحتمل التخصيص .

فلهذه الوجوه وما أشبهها يحسن الاستفهام . لأنّ فيها عدول عن ألفاظ يقلّ احتمالها . ومتى انتفت وما أشبهها ، لم يحسن الاستفهام . فأمّا قول القائل: « رأيت نخلة » ، فانّه لا يكاد يستعمل إلاّ في النّخلة . فلذلك لم يستفهم عن ذلك إلاّ على طريق الاستثبات ، لإزالة السّهو . ومتى استعمل ذلك في رؤية الرّجل الطّويل ، حسُن الاستفهام .

فأمّا خطاب الله سبحانه وأنّه لا يحسن ورود الاستفهام عليه إلاّ أن يأذن [تعالى[1]] في ذلك ليرد منه عزّ وجلّ خطاب يكون أقلّ احتمالا . فيكون العلم بمراده أجلى .

ثمّ يعارضون بدخول الاستفهام على ألفاظ الخصوص . ثمّ يلزَمون من العتب مثل ما ألزمونا ، فنقول لهم : أليس إذا قال القائل : « ضربت كلّ من في الدّار » ، كان ذلك مشتركا بين الاستغراق وبين ما دونه ؟ وكذلك إذا قال « أجمعين » . فالمستفهم إذا قال : « أضربتهم أجمعين؟ » فقد طلب أن يُفهمه ما لم يَفهَمه بما هو كالأوّل . في أنّ الفهم لا يقع به. فان قالوا: «إنما يستفهم طمعا في حصول العلم الضّروري أو في قوة الظّنّ » ، أجبناهم بمثله .

شبهة :

قالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقا وكذلك تأكيده ، لكان تأكيده عبثا ، لأنّه يفيد ما أفاد المؤكَّد! والجواب: يقال لهم : ولِمَ إذا أفاد ما يفيده المؤكّد من الاستغراق كان عبثا ؟ وما أنكرتم من حصول فوائد في التأكيد لا تحصل مع فقده ! ثمّ يقال لهم : ولو أفاد كلّ واحد منهما من الاشتراك ما يفيده الآخر ، لكان ذكر التّأكيد عقيب المؤكَّد عبثا لا فائدة فيه .

---

١) زاده ح

وينتقض شبهتهم بتأكيد الخصوص ، كقول القائل : « جاءني زيد نفسه » وبتأكيد ألفاظ العدد كقول الله تعالى[١] : «تلكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ» . وكقول القائل : « ألف تامّة » . لأنّ قوله « ألف » ، قد أنبأ عن تمامها . فوجب أن يكون قوله « تامّة » عبثاً . وقولنا : « جاءني / زيد » ، يفيد مجيء نفسه ، فوجب 1/117 كون تأكيده عبثا . والنقض بتأكيد العدد إنما يلزم من قال : إنّ قولنا « عشرة » ليس بحقيقة في التسعة فما دونها . فأمّا من ارتكب كونه حقيقة في ذلك، فالنّقض لا يلزمه ، وإن كان بطلان قوله معلوماً من اللّغة باضطرار ؛ وكان يلزم إذا قلنا « عشرة تامّة » أن يكون قولنا « تامّة » بيانا ، لا تأكيدا . كما أنّ الإنسان إذا قال : « رأيت شفقا أحمر » لم يكن قوله « أحمر » تأكيدا ، بل بيانا . وقد رأيت من التزم القول ، بأن قول القائل : « جاءني زيد نفسه » ، إنما حسُن لأنّ قوله : « جاءني زيد » حقيقة في مجيء غلامه . وجوابنا عن هذا القول: السّكوت .

ونحن ذاكرون وجه الفائدة في التّأكيد ، فنقول : إن كان المتكلّم بالعموم حكيما ، استدل على إرادته بخطابه . فانّه ، إذا أكّد خطابه ، كان قد زاد بالأدلّة على دلالة ، فيقوى بذلك علمنا ويزداد جلاء وبيانا . أو يكون في ذلك مصلحة وإن لم نعلمها بعينها . ولهذا كثرت الأدلّة على المدلول الواحد . وإن كان المتكلّم غير حكيم ، يجوز أن يُعَمّيَ مراده . وإنما يُعلَم إرادته ضرورة ، أو يُظَنّ إرادته استدلالا بخطابه ، فانّه قد يؤكّد خطابه . لأنّه يجوز أن يضطرّ السّامع عند التّأكيد إلى إرادته ، أو لأنّه قد يجوز السّامع من ابتداء الكلام كان ساهيا ، فيدلّه المتكلّم بايصال كلامه إن كان ساهيا . وقد يورد التأكيد ليزيد الأمارات الدّالة على الإرادة ، فيقوى الظّنّ لها . وقد يقول الإنسان : « ضربت من في الدّار » . ويكون فيهم من يغلب على الظّنّ أنّه لا يضربه لِوكيد صداقة بينهما ، أو لقرابة ، فيكون ذلك أمارة معارضة لظاهر العموم ، ، فيؤكّد كلامه بذكر « الكل » و « الجميع » ليصف موقع هذه الأمارة . وأيضا فلا يمتنع أن يكون بعض ألفاظ العموم أقلّ استعمالا فيما دون

---

١) القرآن ٢ /١٩٦

١١٧/ب الاستغراق من بعض . والعلم ، / بأنّها تقتضي الاستغراق ، أجلى وأبين . فيؤكّد اللّفظة التي هي أكثر استعمالا في المجاز . فاذا اجتمع معها تأكيدها تأكّد العلمُ بقصد المتكلّم أو الظّنّ ، وحصل بهما من القوّة ما لا تحصل بأحدهما . لأنّ الأمارة القويّة ، مَعَ̃ما هو دونها في القوة ، القوة تكون منها لو انفردت . فان قيل : هلا أكّدوا اللّفظ بتكراره إن كان الأمر على ما زعمتم ، حتّى يقولوا : « جاءني القوم جاءني القوم » ؟ قيل : هذا لا يلزم على الجواب الأخير . وإنما يتوجّه على الأجوبة المتقدّمة . والجواب عن ذلك أن العرب لم تفعل ذلك ، فنفعله . فان قالوا : فكان يجب أن يفعلوه ، لأجل ما ذكرتم من الفوائد ! قيل : إنما ذكرناه وجه عذر فيما فعلوه ، وليس يجب إذا كان للإنسان عذر في شيء أن يفعل كلّما ساواه في العذر . ألا ترى أنهم إنما سمّوا الشيء الواحد بأسماء كثيرة ؟ أيتسع نقلتهم[1] ، فيتمكّنون مع ذلك من النّظم والنّثر ؟ لأنّه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض أسماء الشيء دون بعض . وليس يجب لذلك أن يسمّوا كلّ شيء بأسماء كثيرة ، على أنّه لا يمتنع أن يكونوا لم يؤكّدوا اللّفظ بتكراره ، استثقالا لتكرار اللّفظ ، فعدلوا إلى لفظة أخرى لينقلوا[2] غرضهم من التأكيد من دون استثقال .

فان قالوا : [لو] حسن التأكيد لِمَا فيه من ترادف الأمارات والأدلّة ، وجواز حصول العلم الضّروري بقصد المتكلّم ، لحسُن أن يقول الإنسان : « استندت إلى الحائط المبني من الآجر والطّين » ، لينفي أن يكون استند إلى إنسان بليد ، ، لأنّ اسم « الحائط » قد يتجوّز به إلى البليد ، ويتجوّز باسم « الحمار » فيه أيضا . فكان ينبغي أن يحسن أن يقول : « ضربت الحمار النّهّاق » ! والجواب أنّه إنما حسُن التأكيد اتّباعاً لفعل العرب . وحسُن ذلك منهم للاغراض التي ذكرناها . وقد ثبت أن تلك الأغراض لا توجب أن يؤكّدوا كلّ شيء .

١١٨/أ فاذا كان كذلك ، لم يلزمنا / أن نؤكّد نحن ما ذكره السّائل . لأنّ العرب لم يؤكّدوا به . ولا يلزم العرب ذلك لما ذكرناه . وأيضا : فانما يجوز التّأكيد لإزالة مجاز ، واحتمال مستعمل . وليس أحد يقول : « استندت إلى الحائط » ،

١) ق : ايتسع لقلتهم (كلاهما غير منقوطين ؛ لعله كما أثبتناهما)
٢) كذا ، غير منقوطة . لعله : ليصلوا

فيخطر ببال السّامع أنه استند إلى إنسان بليد . وكذلك إذا قال : « ضربت الحمار » . وإنما يستعمل اسم الحائط أو الحمار في البليد عند وصفه بالبلادة . فان كان جماعة[١] في وصف رجل ، فقالوا : « هو حائط » ، و « هو حمار ». ثم قال واحد منهم : « ضربت الحمار » ، و « استندت إلى الحائط » ، وجوّز أن يتوهّم على السّامع أنّه يعني بذلك البليد ، جاز أن يفيد بكلامه ما ذكروه . فأمّا إن لم تكن الحال هذه ، فانّه لا يخطر ببال السّامع أنّه استند إلى بليد ، فلم يكن لتقييده[٢] بما ذكروه معنى . وليس كذلك استعمال لفظ العموم فيما دون الاستغراق ، لأن ذلك كثير ، مستعمل .

شبهة

لو كانت لفظة «من» عامّة في الاستفهام ، لكان قول القائل لغيره : «مَن عندك ؟ » سؤالا[٣] عن كلّ العقلاء . وكانت تجري مجرى قوله : « أكلّ النّاس عندك ؟ » وذلك يقتضي أن يكون جوابها « لا » أو « نعم » . أجاب قاضي القضاة عن ذلك : بأنّ لفظة « من » هي للعامة . وهي من كلام السّائل ، دون المسئول : لأنّ السّائل ليس يعلم مَن عند المسئول ، فلهذا أدخل اللّفظة العامّة في خطابه . وأمّا المسئول فهو عالم بمن عنده فلم يجب أن يكون جوابه عاما . ولقائل أن يقول : إنّ لفظة « مَن » ، وإن كانت في كلام السّائل ، فهي عندكم موضوعة للعموم . فيجب كونها استفهاماً عن العموم . وذلك يقتضي مطابقة جوابهـــا لها إمّا بلا أو بنعم . ونحن [لم] نُلزمكم[٤] أن يكون جواب المسئول أبداً عامّاً . وإنما ألزمناكم أن يجيب عن العموم إمّا بأن يثبته أو ينفيه بقوله « لا » أو « نعم » . وقال أيضاً : إنّ لفظة « من » ليست بالكُل أخصّ منها بالبعض ، ولا بالبعض أخصّ / منها بالكل . فاذا كانت كذلك وجب ١١٨/ب حملها على الاستغراق .

ولقائل أن يقول : إن كانت ليست كذلك ، فيجب كونها مشتركة بين

---

١) كذا . كأنه يريد : جماعة مشغولة
٢) كذا غير منقوطة
٣) ق : سؤال
٤) ق : نحن نلزمكم (لعله كما أثبتناه)

الكلّ وبين الاستغراق ، إذا كانت ليست بأحدهما أخصّ من الآخر . وإذا كانت مشتركة ، بطل قولكم : إنّها حقيقة في أحدهما فقط . وبطل قولكم بوجوب حمْلها على الاستغراق ، لأنّه ليس الاستغراق أولى بها من البعض . وأيضا : فلو كانت ليست بأحد الأمرين أولى منها بالآخر ، وكانت مع ذلك محمولة على الشمول عن الكل ، لوجب أن [يكون] جوابها مطابقا لها بلا أو بنعم . فالشّبهة متوجّهة نحوكم .

والجواب عن الشّبهة : أنّ قول القائل لغيره : «مَنْ عندك» هو استفهام عن صفة كُلّ عاقل عنده . فهو جار مجرى قوله : « أخبرني عن صفة كلّ عاقل عندك ، ولا تُبق عاقلاً عندك إلاّ ذكرت لي صفته » . ولو قال ذلك ، لم يكن جوابه « لا » أو « نعم » . وإنّما يكون جوابه بذكر نعوت مَن عنده منَ العقلاء وصفاتهم . وكذلك إذا قال له : « مَن عندك » ؟ ثم يقال للمخالف : أتزعم أنّ لفظة « من » حقيقة في البعض أو مشتركة بين البعض وبين الاستغراق؟ فان قال بالأوّل ، قيل : فينبغي أن يكون جواب السؤال بلا أو نعم ، كما قال له : « أبعضُ النّاس عندك ؟ » وإن قال : إنّها مشتركة بين الكلّ وبين البعض ! قيل : فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم أيضا . لأنّه إن علم المسئول من قصد السّائل أنّه استفهمه بها عن الكلّ ، فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم . وكذلك إن علم من قصده أنّه استفهمه بها عن البعض .

شبهة :

لو كانت لفظة « مَن » مستغرقة ، لاستحال جمعها . لأنّ الجمع يفيد أكثر [مما[1]] يفيده المجموع . وليس بعدّ الاستغراق كثرة فيفيدها الجمع . قال الشّاعر :

أتَوا نَاري فقلت[2] : مَنُون أنتم ؟

فقَالُوا : الجنّ . قُلتُ : عِموُا ظَلاماً

1/119 الجواب : إنّ قَوْلهم « منون » وإن كانت /صباحاً[3] لفظه لفظ الجمع ، وليس

---

١) زاده ح

٢) كذا ح ؛ ق : فقال

٣) كذا ق (ولم نهتد إلى صوابه . كأنه يريد : عامية ، ركيكة ، غير فصيحة) .

بجمع على الحقيقة . لأنّه يستفاد منه ما استفاد من قولهم « مَنْ ؟ » عندنا وعند المخالف . ألا ترى أنّه لو قال الشّاعر « من أنتم ؟ » لكان استفهاماً عن جماعتهم كما أنّ قوله « مَنون » ، استفهاماً[١] عن جماعتهم . وعند المخالف ، أنّ ألفاظ العموم كلّها مشتركة ، وليس في اللّغة لفظ يختصّ بالاستغراق . فلفظة منون مشتركة بين الاستغراق وبين البعض كلفظة « مَن » . فلم يُفد أكثر ممّا أفادته لفظة « مَن » [٢].

وأمّا من قال : « إنّ لفظ العموم مستغرق[٣] في الأمر والنهى ، ولا[٤] يقطع على استغراقه في الخبر » ، فلا يخلو إمّا أن يقول ذلك من جهة اللغة ، أو من جهة أخرى . والأوّل باطل لأنّا [قد[٥]] بيّنّا أنّ لفظ العموم مستغرق . وإذا كان مستغرقا ، لم يختلف بحسب اختلاف الجُمل التي يدخل عليها . وإن قال بالثّاني ، فهو أن يقول : « لو لم يستغرق لفظ العموم في الأمر والنّهي لم يكن المكلّف مزَاح[٦] العلّة . وليس كذلك الوعيد ، لأنّ الغرض بهما الزّجر عن القبيح . والزّجر يكون بالخوف . والخوف يحصل بغالب الظّنّ » . الجواب : أنّ لفظ العموم إن لم [يكن[٧]]مستغرقا ، لم[٨] يجب حمله على الاستغراق ، لا في الأمر ولا في الوعيد . ويجب ، إذا أراد الحكيم أن يزيح علّةَ المكلَّف ، أن لا يدلّه على استغراق الأمر بلفظ عموم — لأنّه لا يدلّ على الاستغراق — بل يجب أن يدلّه بدليل آخر . وإن كان لفظ العموم مستغرقا ، وجب أن يستغرق [في[٩]] الخبر . لأنّ الخبر خطاب لنا ، والقصد به إفهامنا . فلا يجوز أن يقصد به إفهامنا ، وله ظاهر ، إلاّ وقد أُريد ظاهره . وإلاّ كان المتكلّم به قد قصد أن يفهم بخطابه ، ما لا يدلّ خطابه عليه .

---

١) كذا ، بدل « استفهام »
٢) إلى هنا حذف س
٣) س : يستغرق
٤) كذا س ؛ ق : فلا
٥) زاده س
٦) زاح ، أى زال
٧) بياض فى ق ؛ زاده س
٨) كذا س ؛ ق : فلم
٩) زاده س

باب

في الألف واللام إذا دخلا على اسم(١) الجمع

اختلف النّاس في اسم الجمع المشتقّ وغير المشتقّ إذا دخله الألف واللام / نحو قولك : « المشركون » و « النّاس » . فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله: ١١٩/ب إنّ ذلك يفيد الجنس ، ولا يفيد الاستغراق(٢). وقال الشيخ أبو علي رحمه الله وجماعة [من(٣)] الفقهاء : إنّه موضوع لاستغراق الجنس .

والحجّة لذلك وجوه: ﴿منها﴾ أنّه لو كان قولنا «النّاس» لا يفيد الاستغراق لا محالة ، لكن قد يعبّر به عنه ، ويعبّر به عن البعض حقيقة، لكان قوله(٤) «كلّهم » بيانا(٥) لأحد المحتملين، لا تأكيدا . ألا ترى أنّ اسم « الشفق» لمّا كان مشتركا على سبيل الحقيقة بين الحمرة والبياض ، كان الإنسان إذا قال : « رأيت الشّفق » ، ثم قال : « الذي هو الحمرة » ، كان قوله « الذي هو الحمرة » بيانا ، لا تأكيدا . لأنّ المؤكّد يبقى المؤكّد على حاله ويزيده قوة . وليست هذه حـال البيان . لأنّ البيان يكشف عن أحد المحتملين . فان قيل : ما تنكرون من أن يكون وصف أهل اللّغة بأن قولنا «كلّ » تأكيد لقولنا « النّاس » مذهب[ا] لهم، بنَوْه على قولهم : إنّ قولنا « النّاس » مستغرق ! قيل : إن كان كذلك ، فقولهم : « إن ذلك مستغرق » حجّة . لأنّهم يقولون ذلك نقلا بحسب ما فهموه عن العرب . فان قيل : فاستدلّوا بقولهم: « إنّ لام الجنس تقتضي الاستغراق » واطّرحوا(٦) دليل التّأكيد! قيل : لو علمنا ذلك ابتداء من اعتقاد جميعهم ، لاستدللنا . ولكن لمّا علمنا ذلك بوصفهم لفظة «كل» بأنّها تأكيد ، جعلنا وصْفهم لذلك بأنّه تأكيد ، دليلا على

---

١) س : لفظ
٢) س : استغراقه
٣) زاده س
٤) س : قولنا
٥) ق : بيان
٦) كذا س ؛ ق : اطردوا

اعتقادهم الاستغراق[1] اسم « النّاس » . إن قيل : فمن أين ، إن وصف[2] ذلك ، بأنّه تأكيد قول لجميعهم ؟ قيل : لأنّه لو وصفه بعضهم بأنّه بيان ، ومنع من وصفه بأنّه تأكيد ، لنُقل ذلك وعُرف. إن قيل : قول القائل « النّاس » يصلح للاستغراق ، ويصلح لمّا دونه . فاذا أكّده المتكلّم ، فقال : « رأيت النّاس كلّهم » ، علمنا أنّه استعمل [قوله « النّاس »[3]] في الاستغراق، وأنّه أكّد استعماله فيه بقوله « كلّهم ».‏/ فقد صحّ وصف ذلك بأنّه تأكيد على 1/120 قولنا ! قيل : هذا يقتضي أن يكون ما دلّ على أنّ المراد بالاسم المشترك أحد معنييه تأكيدا له ، بأن يقال : إنّ المتكلّم بالاسم أراد به أحد معنييه وأكّده بأن دلّ عليه . ويلزم أن يكون من دلّ على الشيء فقد أكّده .

﴿ومنها﴾ أنّه يحسن أن يستثنى من قولك « رأيت النّاس» أيّ إنسان أشرتَ إليه . والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه . فإذنْ أيّ إنسان أشرت إليه ، فهو داخل في قولك « رأيت النّاس » . وقد استوفينا الأدلّة على ذلك في الباب[4] المتقدّم .

﴿ومنها﴾ أن قول القائل «رأيت ناسا» يفيد أنّه رأى من هذا الجنس . ولا يفيد الاستغراق . فلا بدّ من أن يفيد دخول الألف واللام فائدة ، ولا يجوز أن تكون تلك الفائدة هي الجنس . لأنّ ذلك قد كان حاصلا من دونهما . فعلمنا أنّهما أفادا الاستغراق .

﴿ومنها﴾ ما استُدلّ به من « أنّ اللام إذا كانت تعريفا للعهد، عمّت » ، فكذلك إذا كانت تعريفاً للجنس . ألا ترى أن الإنسان إذا كان مع غيره في ذكر رجال ثم قال : « جاءني الرّجـــال » ، عقل منه جميعهم ؟ لأنّ الذي جرى ذكره هو الجميع[5] . فلم يكن بعضهم ، بأن ينصرف إليه الاسم ، أولى من البعض الآخر . كذلك أيضا الجنس هو المتعارف، إذا لم يكن عَهْدٌ . فلم يكن انصراف الاسم إلى البعض أولى من البعض[6] .

١) س : استغراق
٢) كذا س ؛ ق : وصفت
٣) زاده س
٤) ق : باب
٥) كذا س ؛ ق : الجمع
٦) س : بعض أولى من بعض

واحتج الذّاهبون إلى قول أبي هاشم بأشياء : ﴿منها﴾ أنّ الإنسان إذا قال « جمَع الأميرُ الصّاغةَ » لم يعقل منه أنّه جمع صاغة الدّنيا . وإنما يعقل منه أنّه جمع هذا الجنس . والجواب عنه أن المعقول منه أنّه جمع صاغة بلده . ومن عداهم ، فانما يعلم أنّه لم يجمعهم ، لتعذّر جمعهم . ويلزمهم أن يجوّزوا كونه
١٢٠/ب جامعاً لصاغة الدّنيا ، لأنّ الاسم يحتمله . / فان قالوا : نعلم أنّه لم يجمعهم ، وإن احتمله اللّفظ ، لقرينة وهي تعذّر جمعهم . قلنا نحن : إنّ اللّفظ لا يصلح إلاّ للاستغراق . وإنما علمنا أنّه لم يرد المتكلّم الاستغراق لتعذّره .
﴿ومنها﴾[١] قولهم : لو كان لام الجنس تقتضي الاستغراق ، لوجب إذا استعمل[٢] في العهد أن يكون مجازا ، لأنّه قد أريد به بعض الجنس ! والجواب : أنّ لام الجنس تقتضي التعريف ، فوجب انصراف الاسم إلى ما الإنسان به أعرف. فإن كان هنالك عهد ، انصرف إليه ، لأن السّامع به أعرف ؛ ولم يكن هناك مجازا إذا انصرف. وإن لم يكن بين المتكلّم والسّامع عهد ، انصرف إلى الجنس لأنّها به أعرف . فلم تختلف فائدتها في الحالين ، وجرت مجرى قولك : « مَن عندك » في أنّه استفهام عن كلّ عاقل عنده . فان كانوا قلّة ، فهي استفهام عنهم . وإن كانوا كثرة ، فهي استفهام عنهم . ولا يكون مجازا إذا كانوا قلّة . ولو قيل : « إنّ حمْل الاسم المعرّف على العهد يحتاج فيه إلى قرينة وهي تقدّم العهد ، وأنّ ذلك يجعل الاسم مجازا لأنّه عام مخصوص » ، لم يكن بعيدا .
﴿ومنها﴾ أن يقولوا : إنّ قولنا « رجال » يقتضي جمعاً من الرّجال ، غير مستغرق . واللام أفادت التّعريف . فمن أين جاء الاستغراق ؟ والجواب : إنّ إفادتها للتّعريف لا تمنع من إفادتها الاستغراق . سيّما ، وقد بيّنّا أنّها متى حُملا على بعض غير معيّن ، نُقِضَ ذلك التّعريف . لأنّ البعض الذي ليس بمعيّن مجهولٌ . وأفاد الجنس ، قد كان حاصلا قبل دخول اللام .

ومّما يمكن أن يحتجّوا به ، ، هو أن يقولوا : لو كان قولنا : « فلان يلبس الثّياب » حقيقة [في] أنّه يلبس جميعها يجري مجرى قولهم : « فلان يلبس كُلّ الثّياب » . فكان يجب أن يكون قولنا : « فلان لا يلبس الثّياب» يفيد

١) من هنا حذف س
٢) كذا ، بدل « استعملت »

ما يفيده قولنا : « فلان لا يلبس كلّ الثّياب » ، وكان يحسن إطلاقه / ١٢١/أ على كلّ أحد لا يلبس كلّ الثّياب . ومعلوم أنّ أهل اللّغة لا يستحسنون إطلاق ذلك إلاّ على من لا يلبس شيئا من الثيّاب . فعلمنا أن قولنا : « فلان يلبس الثّياب » يفيد الجنس . فنفيْه يفيد نفي الجنس أصلا . فلذلك عمّ : وكذلك ينبغي أن يوصف كل أحد بأنّه لا يباشر النّساء ، ولا يأكل الطّعام ، لأنّه لا يباشر جميع النساء ، ولا يأكل جميع الطّعام ! الجواب: أنّ ذلك باطل بلفظة « مَنْ » في المجازاة . لأنّ الآنسان ، إذا قال : « من دخل داري أكرمته » ، جرى مجرى قوله : « كل عاقل دخل داري أكرمته » . ولو قال : « لا أكرم من دخل داري » ، لم يجر مجرى قوله : « لا أكرم كلّ عاقل دخل داري » . لأنه لو قال ذلك ، لم يلزم أن لا يكرم كلّ أحد منهم ، بل يجوز أن يكرم البعض دون البعض . ولو قال : « لا أكرم من دخل داري» فُهم منه أنّه لا يكرم واحدا منهم . وإن كان قوله « من دخل داري أكرمته » عاما[1] ،وكذلك[2] لا يمتنع أن يكون قولنا «الثياب» ، وسلبه عامين . ولا يجري سلبه مجرى كلّ سلب . فإن قالوا : إنما وجب ذلك في لفظة « مَن » ، لأنّها ليست موضوعة للجميع ، وإنما تفيد العقلاء . فاذا عُلّق عليها الجزاء ، لم يكن بأن يتناول بعضهم بأولى من بعض ، فانصرفت إلى الجميع . ولهذه العلّه وجب في نفي الجزاء ان ينصرف إلى الجميع ! قيل لهم : ولام الجنس أيضاً ما وُضعت للجمع كلفظة «كلّ» . وإنما تفيد تعريف الجنس . فلمّا لم يكن بعض الجنس ، بأن يعرّفه ، أولى من بعض ، انصرف إلى جميعه ، وهذه العلّة قائمة إذا استعمل لام الجنس في النّفي ، لأنّه ليس ، بأن ينصرف إلى بعض الجنس ، أولى من بعض . فاذا ثبت أنّ اسم الجمع إذا دخله لام الجنس استغرق ، فالواجب أن ننظر : هل هناك عهد أم لا ؟ فإن كان ، انصرف إليه ؛ وإلاّ انصرف إلى الجنس ، لأنّ انصرافه إلى العهد تخصيص . وليس / أن ١٢١/ب تُحمل اللفظة على الاستغراق إلاّ بعد أن يُفْحَص فتفيد ما يدلّ على أنّ المراد بها الخصوص[3] .

---

١) ق : عام
٢) كذا ، لعله : فكذلك
٣) إلى هنا حذف س

وأمّا الشيخ أبو هاشم ، فانّه إذا لم يجعل الاسم مستغرقا ، حَمَله على الاستغراق لوجه آخر . وهو ما ذكروه في الوعيد من أنّ قوله[١] : « وإنَّ الفُجَّارَ لَفي جحيم » ، يفيد أنّهم في الجحيم لأجل فجورهم . لأنّه خرج مخرج الزّجر عن الفجور . فوجب أن يكون كلّ من وُجد فيه الفجور في الجحيم . وجرى مجرى قوله : من فجر فهو في الجحيم .

فأمّا لفظة الجمع المضاف مثل قولنا « عبيد زيد» فانّه[٢] يستغرق لحسن توكيده بلفظـــة «كُـلّ » ، وحسن استثناء أيّ عبد شئت . ويمكن أن يذكر فيه من الشّبه أكثر ما تقدّم في لام الجنس . والجواب عنها نحوما تقدّم .

بابٌ

في الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد المشتقّ وغير المشتقّ

ذهب الشيخ أبو على رحمه الله إلى أنّ قول الله تعالى[٣] : «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ... » يستغرق جميع السرّاق . وقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله : إنّ ذلك يفيد الجنس ، دون استغراقه . والحجّة لذلك أنّه لو استغرق الجنس لجاز ، مع أنّه لفظ واحد ، أن يؤكد بكُلّ وجميع كلفظة « مَنْ » . نحو قولك : «كلّ من دخل داري أكرمته » . وليس يجوز أن يؤكد بذلك ، لأنّه يقبح أن يقول : « جاءني الرّجل أجمعون » ، و « رأيت الإنسان كلّهم » . وأيضا يقبح أن يستثنى من ذلك فيقول : « رأيت الإنسان إلاّ المؤمنين » . ولو كان عاماً لحسُن ذلك. وهذا يدلّنا على أنّ قول الله سبحانه[٤] : « والعَصْرِ إنّ الإنْسَانَ لَفي خُسْرٍ إلاّ الذينَ آمَنُوا ». مجازٌ يجري مجرى الاستثناء من غير الجنس، لأنّه غير مطرد [ولو كان حقيقة ، لاطرد[٥]]. ويحتمل أيضاً

---

١) القرآن ٨٢/١٤
٢) كذا ، بدل « فانها »
٣) القرآن ٥/٣٨
٤) القرآن ١٠٣/١-٢
٥) زاده س

أن تكون الخسارة لمّا لزمت جميعَ النّاس إلاّ المؤمنين ، جاز هذا الاستثناء . فان قيل[١] : فقد قالوا : أهلك النّاسَ الدّينارُ الصّفر والدّرهم البيضُ ، فعنوا كُلّ واحد منها بالجمع ، فعُلم أنّهما يفيدان الاستغراق . قيل : هذا شاذٌّ ./ 1/122 ولو كان حقيقة لاطّرد ، حتى يقال : جاء ني الرّجل القصار ، والرّجل المؤمنون. على أنّه ليس المراد بذلك أنّ جميع الدّنانير أهلك النّاس. وإنما المراد به هذا الجنس . ولمّا كان الهلاك بالدّينار لأمر موجود في كل واحد من الدّنانير ، جاز أن ينعتوه بالجمع. لأن المعنى يقتضي الجميع.

فان قالوا : لو لم يستغرق قولنا « الإنسان » ، لأفاد واحدًا غير معين . وفي ذلك إخراجه من كونه معرّفا . فإن قلتم : إنّ اللام تقتضي تعريف الجنس ، لا تعريف الآحاد ! قيل لكم : هذا كان مستفادًا من الاسم قبل دخول اللام عليه . لأنك لو قلت : « رأيت إنساناً » ، أفاد أنّك رأيت واحدًا من هذا الجنس ، كما لو قلت « رأيت الإنسان » ! والجواب : أن قول القائل : « رأيت الإنسان » لا يطلق إلاّ على إنسان قد عرفه المتكلّم والسّامع ، وتقدّم ذكرهما له . فيفيد ذلك الشّخص بعينه[٢]. وقد تعلّق على لفظ الإنسان حكم يعلم شياعه في جميع النّاس ، إمّا لأجل لفظ تعليل أو لأجل الزّجر ، أو غير ذلك . فلا يستعمل في شخص بعينه ، ولكن يراد به الجنس واستغراقه ، لأجل ما اقترن به مما[٣] يقتضي الاستغراق .

فان قيل: إنكم قد خالفتم الإجماع بفرّقكم بين الاسم[٤] إذا دخله الألف واللامُ ، وبين الاسم المفرد . لأنّ النّاس على قولين : منهم من جعلهما مستغرقَين ، ومنهم من جعلهما غير مستغرقين ! قيل : لسنا نعلم هذا الإجماع . وإنما نعلم ما ذكرتُه من قول الشّيخين رحمهما الله ومن تبعهما فقط . على أنّه إنما لا يجوز الفرق بين المسئلتين إذا جمعهما طريق واحد . وقد بيّنا أنّه ليس يجمعهما طريق واحد .

---

١) من هنا حذف س
٢) إلى هنا حذف س
٣) س : ما
٤) س : اسم الجمع

بابٌ

في لفظ الجمع العاري عن[١] الألف واللام

حكى قاضي القضاة رحمه الله في « الشّرح » ، عن الشيخ أبي علي رحمه الله ، أنّ قول القائل : « رأيت رجالا » يحمل على الاستغراق من جهة الحكمة. وعند الشيخ [أبي[٢]] هاشم رحمه الله، أنّه لا يحمل على الاستغراق ، بل يحمل ١٢٢/ب / إذا تجرّد على ثلاثة فصاعدا . وحجّة ذلك ، أنّ قولنا « رجال » ، يفيد جمعاً من الرّجال . لأنّك ترتقي من التثنية إليه . فتقول : رجلان ، وثلاثة رجال ، وأربعة رجال . ولأنّك تنعته بأيّ نعت شئت ، فتقول : رجال ثلاثة ، وأربعة ، وخمسة رجال . وإذا كان يفيد جمعاً من الرّجال ، وكان معنى الجمع قائما[٣] في الثّلاثة فما زاد ، فمن قيل له : « اضربْ رجالا » ، فضرب ثلاثة رجال، كان قد فعل ما يوصف بأنّه « ضرب رجالا » . فسقط عنه الغرض . كما أنه لو قيل له : « ادخل الدّار » ، فدخل أوّلَها ، ولحقه اسم « الدّاخل » ، سقط عنه الأمر . وقد احتجّ لذلك ، بأنّه لو حمل ذلك على الاستغراق ، لم يستقر[٤] . لأنّه لا عدد من الرّجال إلاّ ويمكن أن يوجد أكثر منه . ولقائل أن يقول : يحمل على الاستغراق لمن[٥] هو موجود من الرّجال ، كلفظة « مَن » تحمل على أنّها استفهام عن كلّ عاقل في الدّار ، دون مَن لم يوجد . وهذا يوجب أن لا يكون في اللّغة لفظ يستغرق الرّجال .

وحجة أبي علي على وجوه : ﴿منها﴾ أنّ حمْل هذه اللّفظة على الاستغراق حمْلُ لها على جميع حقائقها. فكان أولى من حمْلها على البعض. ويفارق ذلك الاسم المشترك في أنّه لا يحمل على كلا[٦] معنييْه لأنّه ليس بحقيقة في مجموعها[٧] .

---

١) كذا س ؛ ق : العارض من

٢) زاده س

٣) س : قائم

٤) ق : سهر

٥) س : استغرق من

٦) ق : كل ؛ س : كلا

٧) كذا س ؛ ق : مجموعها

وقولنا « ناس » و « رجال » ، يفيد كلّ جمع على سبيل الحقيقة ! والجواب : أنّه إن أراد أن قولنا « رجال » حقيقة في الثلاثة وفي الأربعة، وفي كلّ عدد ابتداء ، فذلك غير مسلّم ، لأنّه لم يوضع للاعداد ابتداء . وإن أراد أنّه حقيقة في الجمع ، والجمع موجود في الثلاثة فصاعدا ، فصحيح . وذلك يمنعه أن يقول : إذا حملتُه على الاستغراق ، كنت قد حملته على جميع حقائقه . لأنّ الحقيقة واحدة ، وهي الجمع . ثمّ يقال له: ولم[1] زعمت أنّه ينبغي أن يحمل هذا الاسم على كلّ ما وجدت فيه حقيقة ؟ وما أنكرت أنّه يحمل على أقلّ ما يوجد فيه معنى الجمع. لأنّه متحقّق. ﴿ومنها﴾ قوله : / لو أراد المتكلّم 1/123 بلفظ الجمع المنكور البعضَ ، ليّنه ؛ وإذا بطل حمْله على البعض ، ثبت الإستغراق ! والجواب : يقال له : ولو أراد الكلّ ، لبيّنه . على أن ما ذكرناه من وجوب حمْله على الثلاثة ، وسقوط الأمر به [بيانا[2]] بأن يكون [ال]بعض[3] مرادا . ويقال له : إنما يجب أن يبيّن ذلك لو لم يدل عليه مطلق الكلام . فبيّن أنّه لا يدل على ذلك ، وقد تمّت لك المسئلة. ﴿ومنها﴾ قوله: لو حُمل على البعض ، لم يتميّز البعض الذي يحمله عليه ! الجواب : أنّا إذا قصرنا الحكم على الثلاثة ، فقد حملناه على أمر متميّز ، وإن كانت الثلاثة غير متعيّنة . فان قال : أفتجوّزون لمن أمر بضرب رجال ، أن يضرب أكثر من ثلاثة ؟ قيل : « نعم ، ولا يجب عليه » . أمّا سقوط الوجوب، فلانّه بضرب ثلاثة يوصَف بأنّه قد ضرب رجالا . وأمّا جواز الزّيادة ، فلقيام معنى الجمع فيهم . وهذا كمن قيل له : « ادخل الدّار » ، في أنّه إن دخل أوّلها ، سقط عنه الأمر ؛ وإن أمعن في الدّخول ، لم يلزمه . فهذا هو الكلام في أسماء الجمع المنكر .

فأمّا قول القائل : « افعلوا » ، فذكر قاضي القضاة في « الدّرس » ، أن أبا علي حمل ذلك على الاستغراق . قال : ولم يحمل قوله : « رأيت رجالا » على الاستغراق . . وذكر في « الشّرح » ما حكيناه . والأولى أن يقال : إنّ

---

١) كذا س ؛ ق : ولو
٢) زاده س
٣) س : لكون البعض

قول القائل : « افعلوا » ، لا بدّ من أن يتقدّمه اسم . فان كان الاسم مستغرقا نحو قوله : « يـَأَيـُّهـَا النـّاسُ » ، انصرف قوله « افعلوا » إلى الاستغراق . وإن لم يكن [مستغرقا[1]] نحو جمع منكّر ، لم ينصرف ذلك إلى الاستغراق . لأنّ الأنسان لو قال : « قلت لرجل : افعلوا كذا وكذا » ، لم يستغرق جميع الرّجال.

بابٌ

في أقلّ الجمع ما هو ؟

اعلم أنّ هذا الباب يشتمل على مسئلتين : إحداهما أن يقال : قولنا « جمع » ما الذي يفيده ؟ والثّاني أن يقال : الألفاظ الموضوعة بأنـّها جمع ، هل تفيد الاثنين حقيقة ، أم لا ؟ نحو قولنا « جماعة » و « رجال » .

١٢٣/ب أمّا قولنا « جمْع » فانّه يفيد من جهة / الاشتقاق : ضمّ الشيء إلى الشيء . ويفيد في عرف أهل اللّغة ألفاظا مخصوصة ، نحو قولهم : هذا اللفظ جمع ، وهذا اللّفظ تثنية . وأمّا قولنا « جماعة » ، وقولنا « رجال » ، فانّه يفيد ثلاثة فصاعدا ، ولا يفيد الاثنين فقط . لأنّه لا ينعت ذلك بالاثنين ، وينعت بالثلاثة . لأنّه يقال : رأيت رجالا ثلاثة ، وجماعة رجال . ولا يقال : رأيت رجالا اثنين ، وجماعة رجلَين .

وذهب قوم إلى أنّه يفيد الاثنين حقيقة . واحتجّوا بأشياء ﴿منها﴾ قوله تعالى[2] : « وَدَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ إذ يَحْكُمَانِ في الحَرْثِ ...» إلى قوله : « ...وكنّا لحُكمهم شاهدينَ » . والجواب : أنّ ما ذكرناه من الدّلالة يقتضي أن ذلك مجازا[3] ، لا حقيقة. ﴿ومنها﴾ قول النبيّ صلّى الله عليه : « الاثنان فما فوقهما[4] جماعة » والجواب : أنّه أراد أنّ حكمهما حكْم الجماعة في انعقـــاد صلاة الجماعة بهما[5] ، لما ذكرنا من الدّلالة ، لأنّ كلام النبيّ صلّى الله عليه

---

١) زاده س

٢) القرآن ٢١ / ٧٨

٣) كذا على صيغة الحال ، إلا أن أراد « أن يكون ذلك مجازا »

٤) كذا س ؛ ق : فوقها

٥) كذا س ؛ ق : لها

يحمل على تعليم الحُكم دون الاسم اللّغوي ، وليس لأحد أن يقول : إنّ الاثنين تفيدهما ألفاظ الجمع من جهة الشّرع ، فيقالَ : إنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عرّفنا ذلك شرعاً . ﴿ومنها﴾ أنّ اسم الجمع يفيد ضمّ الشيء إلى الشيء . وهذا يصحّ في الإثنين كصحّته في الثلاثة ، وإذا كان معنى الجمع قائماً[1] في الاثنين ، صحّ أن يفيدهما ألفاظ الجمع . والجواب. أنّ قولنا : «اسم الرّجال موضوع للجمع » ليس يقتضي أنّه يفيد جمع شيء إلى شيء ، فيلزم أن يقع ما حصل فيه هذا المعنى . وإنما يفيد أنّه موضوع للاجتماع ثلاثة فصاعدا . فلا يلزم أن يفيد اجتماع اثنين .

بابٌ

في نفي مساواة الشيء للشيء ، هل يفيد نفي اشتراكهما في كل صفاتهما أم لا ؟

اعلم أن من الشّافعيّة من استدلّ بقول الله تعالى[2] : « لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وأَصْحَابُ الجَنَّةِ ، أَصْحَابُ الجَنَّةِ هُمُ الفَائِزُونَ » / على المنع من قتل المسلم بالذّمّي . لأنّه لو قتل به / كما يقتل الذمّي بالمسلم ، وكما يقتل المسلم بالمسلم ، كنّا قد سوّينا بين المسلم والذمّي ، مع أنّ أحدهما من أصحاب النّار والآخر من أصحاب الجنّة . والآية تمنع من استوائهما في كل الصّفات ! وهذا لا يصحّ . لأنّ استواء أهل النّار وأهل الجنّة هو أن يشتركا في جميع الصّفات ، كما أنّ تساوي الجنسَين هو أن يشتركا في جميع المقدار . فنفي استوائهما ، هو نفي اشتراكهما في جميع الصفات . ومتى افترقا في بعضها ، صدق القول عليهما بأنّهما لم يستويا . ونحن نوُقع بين الذمّي والمسلم افتراقا في كثير من الصّفات ، سوى القصاص . فبان أن قوله[3] : « لا يَسْتَوِي أصحاب النّار وأصحاب الجنّة » لا يعمّ جميع الصّفات . ١/١٢٤

إن قيل هلاّ كان المراد بذلك : لا يستويان في صفة من الصّفات؟ قيل :

١) س : قائم
٢) القرآن ٥٩ / ٢٠
٣) القرآن ٥٩ / ٢٠

إنّ نفي الاستواء علّق بأصحاب الجنّة وأصحاب النّار، ولم يعلّق بصفاتهم. فلا يلزم ما قلتَه. وإذا علّق بالفريقين، كفى في افتراقهما أن يتنافيا في بعض الصّفات. وقد أجاب قاضي القضاة عن الاحتجاج بالآية بأنّا[١] قد علمنا استواءهم في صفات الذّات، فعلمنا أنّه أراد: لا يستويان في بعض الصّفات. فاذا لم يذكر ذلك البعض، صارت الآية مجملة. وقد ذكرنا في الآية الافتراق في الفوز. فيجب حمل الآية عليه. ولقائل أن يقول: إن سلّم لهم أنّ الآية تفيد نفي اشتراكهم في كلّ الصّفات أجمع، لم يضرّهم اشتراكهم في كثير من الصّفات، لأنّ العموم إذا خرج بعضه لم يمنع من التعلّق بباقيه[٢].

بابٌ

في خطاب المذكّر هل يعمّ المذكّر والمؤنّث أم يختصّ بالمذكّر فقط؟

اعلم أنّ الخطاب الشّامل ضروب. أحدهما يختصّ [ب]المذكر فقط، نحو قولنا: «رجال»، والآخر يختصّ [ب]المؤنّث فقط، كقولنا: «نساء». والآخر يستعمل فيهما؛ وهو ضربان: أحدهما لا يبيّن فيه تذكير ولا تأنيث، / ١٢٤/ب كقولك «مَنْ». وذلك يدخل فيه الرّجال والنّساء، إلاّ لدلالة. والآخر يبيّن فيه التذكير، كقولك «قاموا». واختلف النّاس في ذلك، فقال بعضهم: لا يدخل النّساء فيه إلاّ بدليل. لأنّ المذكّر جمعا ينفصل به من جمع المؤنّث. ولأنّ الجمع هو تضعيف الواحد. ومعلوم أنّ قولنا «قام» يفيد المذكر، فقولنا «قاموا» يفيد تضعيف هذه الفائدة، وهو المذّكر. وقال قوم: ظاهر ذلك يفيد الرّجال والنّساء. لأنّ أهل اللّغة قالوا: التّذكر والتأنيث إذا اجتمعا، غلب التّذكير! والجواب: أنّ مرادهم بذلك أنّ الإنسان إذا أراد أن يعبّر عن المؤنث والمذكر بلفظ، وجب أن يعبّر عنه بلفظ مذكّر، لا مؤنّث. وليس في هذا ما يدلّ على أنّ اللّفظ يفيد ظاهره المؤنّث. وإذ قد أتينا على أبواب العموم، فلنذكر أبواب الخصوص.

١) من هنا حذف س
٢) إلى هنا حذف س

باب

في معنى وصفنا الكلام بأنّه « خاص » و« خصوص » وبأنّه « مخصوص » ووصف المتكلّم بأنّه مخصص للخطاب ، والفصل بين التخصيص والنسخ

أمّا وصف الكلام بأنّه «خاصّ»، وبأنّه «خصوص» ، فمعناه أنّه وُضع لشيء واحد . نحو قولنا : « البصرة » و « بغداذ » .

وأمّا الخطاب «المخصوص»، فهو ما غرض المتكلّم به بعض ما وضع له اللّفظ فقط . وذلك أن المفهوم من قولنا : « إنّ الكلام مخصوص » هو أنّه قد قصر على بعض فائدته . وإنّما يكون مقصورًا عليها[1] ،بأن يكون المتكلّم قد عنى ذلك البعض فقط بكلامه . وليس قولنا «خصوص» من قولنا « مخصوص بسبيل» ،لأنّ ما وضع لعين واحدة [لا يوصف بأنه خطاب مخصوص؛ وإنما[2]] يوصف بأنّه خاصّ وبأنّه خصوص . ويقلّ استعمال قولهم « خصوص » في العموم المخصوص . وأما قولنا «خاص» فانه يستعمل فيما وضع لعين واحدة ، وفي العموم المخصوص . وأمّا قولنا « قد خصّ[3] ، فلان العمومَ » فقد يستعمل على الحقيقة ، ويراد به أنّه جعله خاصًّا . وإنما يجعله خاصّاً ، إذا استعمله / في بعض ما تناوله . ويستعمل على المجاز ، ويراد به أنّه دلّ على تخصيصه ، أو نبّه على الدّلالة عليه ، أو اعتقد تخصيصه . 1/125

فأمّا التخصيص فقد يستعمل على موجب اللّغة ، وعلى موجب العُرف. واستعماله على موجب اللّغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب ، فعلاً كان المُخرج أو فاعلاً أو زماناً ، على ما سيجيء بيانه . وعلى هذا يكون « النّسخ » داخلا تحت « التخصيص » ، لأنّ النّسخ هو إخراج لبعض ما تناوله الخطاب أيضا . وأمّا التخصيص في العرف ، فانّه لا يفارق على موجب مذهب أصحابنا، إلاّ بالمقارنة والتّراخي . لأنّ الله عزّ وجلّ لو قال لنا : صلّوا كلّ يوم جمعة

---

١) س : عليه

٢) زاده س

٣) س : خاص

ثلاث صلوات ؛ وقال عقيب ذلك ، باستثناء أو بغيره : « لا يصلّ زيد شيئا من هذه الصلوات » ، كان ذلك مخصّصا ولم يكن نسخاً . وكذلك لو قال : لا تصلّوا يوم الجمعة الفلانية ؛ أو لو قال : لا تصلّوا الصلاة الثالثة في الجمعة[١] . فلو قال هذه الأقاويل متراخياً عن قوله « صلّوا كلّ يوم جمعة » لكان نسخاً . فبان أنّه ليس يقع الفرق بينهما ؛ فإنّ[٢] أحدهما يُخرج الوقت، أو الشّخص ، أو الفعل . بل إنما يفترقان بالمقارنة والتّراخي . فاذا ثبت ذلك، فالتّخصيص على هذا : « هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له » . ويدخل في ذلك إخراج واحد من النّكرات . والنّسخ هو « إخراج بعض ما تناوله دليل شرعي بنفسه أو بقرينة ، بدليل سمعي متراخ[٣] ».

بابٌ
فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز

اعلم أنّ الكلام في ذلك يقع في موضعين : أحدهما فيما يتصوّر تخصيصه، ويمكن . والآخر فيما يجوز قيام الدّلالة على تخصيصه . أمّا الأوّل ، فهو أنّ الأدلّة ضربان . أحدهما فيه معنى الشّمول، والآخر ليس فيه ذلك[٤] . فالأخير لا يتصوّر دخول التّخصيص فيه . لأنّ تخصيص الشيء هو إخراج جزئه . فما لا جزء له ، لا يتصوّر / فيه ذلك ولا يمكن . وذلك [نحو[٥]] قول ١٢٥/ب
النّبي صلّى الله عليه لأبي بردة بن نيار : « يجزئك ولا يجزئ أحدا بعدك »[٦]

---

١) س : « لا تصلوا يوم الجمعة الفلانية أو قال لا تصلوا يوم الجمعة الفلانية » مع علامة الاضطراب
٢) س : بأن
٣) كذا س ؛ ق : متراخى
٤) س : معنى الشمول
٥) زاده س
٦) راجع لقصته مسند ابن حنبل ٤/٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٣ . وكان قد جهل الشرع وذبح اضحيته قبل صلاة عيد الأضحى . فلما تنبه ، أراد أن يذبح أيضا بعد الصلاة جذعة (ما لها سنتان من العمر) بدل الواجب (المسنة أي ما لها ثلاث سنين) . فقال له النبى عليه السلام ما نقل مؤلفنا

لأنّه لا يمكن أن يُخرَج من هذه الأجزاء شيء . وأمّا ما فيه معنى الشّمول ، فضربان : أحدهما لفظ عموم[١] ، والآخر ليس بلفظ عموم . نحو قضيّة في عين دلّ الدّليل على أنّها تتعدّى عنها ، أو فحوى القول ، أو دليل خطاب ، أو علّة شاملة . وكل ذلك يتصوّر دخول التّخصيص فيه . إذ كلّ واحد من ذلك له جزء يتصوّر إخراجه .

فأمّا مَا يجوز قيام الدلالة على تخصيصه ، فنقول فيه : إنّ ما لا يتصوّر تخصيصه ، لا يجوز قيام الدّلالة على تخصيصه . وما يتصوّر تخصيصه ، وكان لفظ عموم ، فجائز قيام الدّلالة على تخصيصه . وما عدا الألفاظ فضربان : علّة ، وغير علّة . وما ليس بعلّة ، فهو دليل خطاب ، على قول من جعله حجّة . والدّلالة على تخصيصه يجوز أن تُرَدّ . وأمّا العلّة فضربان : أحدهما تعليل بطريق الأولى ، وهو فحوى القول . والآخر لا بطريق الأولى . فالأول لا يجوز إخراج بعض الفحوى مع بقاء اللّفظ . فإنّ قول الله عزّ وجلّ[٢] : «فَلا تَقُلْ لَهُمَا أفّ » ، لو خُصّ منه الضّرب فأبيح ، مع إيمانهما وحظر التّأفيف كان قد أبيح ما يشارك[٣] المحظور في علّة الحظر ، وزاد عليه . فأمّا العلّة التي لا يثبت فـ[ـيها] معنى الأولى ، فضربان : منصوصة ، ومستنبطة . وفي تخصيص كلّ واحدة منهما اختلاف .

وإذ قد ذكرنا ما لا يجوز تخصيصه وما يجوز تخصيصه ، فلنذكر الغاية التى اليها ينتهى تخصيص ما يجوز تخصيصه .

بابٌ

في الغاية التي يجوز أن ينتهي التخصيص إليها

حكي عن أبي بكر القفّال[٤] ، أنّه أجاز تخصيص لفظة « مَنْ » إلى أن

١) س : العموم
٢) القرآن ١٧ /٢٣
٣) س : كان قد شارك
٤) بهامش ق : أبو بكر القفال هو أصح من نقل ... (؟ بينة) جواز تخصيصه إلى للقا (؟) [ذهب كلمتان فى العكوس الشمسية]

يبقى تحتها واحد فقط . ولم يُجز ذلك في ألفاظ الجمع العامّة . وجعل نهاية تخصيصها أن يبقى تحتها ثلاثة . كقولك « النّاس » ، و « الرّجال » . وأجاز غيره تخصيص جميع ألفاظ العموم / على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد . ١٢٦/أ
والأولى المنع من ذلك في جميع ألفاظ العموم ، وإيجاب أن يراد بها كثرة ، وإن لم يعلم قدرها . إلاّ أن تُستَعمل في الواحد على سبيل التّعظيم ، والإبانة بأن ذلك الواحد يجري مجرى الكبير . فأمّا على غير ذلك ، فليس بمستعمل . يبيّن ذلك أنّ رجلا لو قال : « أكلت كلّ ما في الدّار من الرّمّان » وكان قد أكل رمّانة واحدة[١] ، وفي الدّار ألف رمّانة ، عابه أهل اللّغة . وكذلك لو أكل ثلاثة[٢] . فانما[٣] يزول اللّوم عنه إذا كان قد أكل جميعها ، أو كثيرا منها ، وإن لم يُحَدّ ذلك بحدّ . كذلك[٤] لو قال : « أكلت الرّمّان الذي في الدّار » وقد أكل ثلاثة . وكذلك لو قال : « أكلت الرّمان » . إلاّ أن يريد بقوله : « أكلت الرّمّان » الجنسَ ، دون الاستغراق . لأنّ المريض لو قال : « قد أكلت اللّحم » حسن ذلك ، وإن كان أكل اليسير منه ، ، لما كان مقصده أنّه قد شرع في هذا الجنس[٥] . ولو قال قائل : « من دخل داري ضربته » ، أو قال لغيره : « ... مَن عندك ؟ » وقال : « أردت زيدا وحده » بالاستفهام والمجازاة ، عابه أهل اللّغة .

وحجّة من أجاز أن ينتهي التّخصيص إلى أن يبقى من العموم واحد ، هي أنّه لو لم يجز ذلك ، لكان إمّا أن لا يجوز لأنّه يصير به الخطاب مجازا ، أو لأنّه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملا في الجمع . فلا يكون قد استعمل الخطاب في موضعه أصلا . والأوّل يمنع من دخول التخصيص فيه على كلّ حال . والثّاني يمنع أيضا من ذلك لأنّ الاستغراق هو موضوع اللّفظ العام ، لا غير . والجمع تبع[٦] له . وإن لم يجز أن يستعمل اللّفظ في غير

---

١) س : واحدة أو ثلاثا
٢) حذف س : « وكذلك لو أكل ثلاثة »
٣) س : وإنما
٤) من هنا حذف س
٥) إلى هنا حذف س
٦) ق : بيع

موضوعه ، لم يجز استعماله فيما دون الاستغراق ! والجواب : أنّ الذي يمنع من ذلك ، أنّه غير مستعمل في اللّغة من الوجه الذي بيّنّاه . واحتجّوا بقول الله تعالى[١] : «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» . ومنزّل الذّكر، هو الله الواحد عزّ وجلّ . وبقول الشّاعر :

إنّا وَمَا أَعْنِي سِوَايَ .

ويقول / عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وقد أنفذ. إلى سعد بن وقّاص، ١٢٦/ب القعقاعَ مع ألف فارس : « إنّي قد أنفذت إليك ألفي رجل » . وصفه بأنّه ألف. فاذا جاز ذلك في ألفاظ العدد ، فجوازه في ألفاظ العموم أولى . والجواب : أنّ ذلك خرج على طريق التعظيم ، أو الإخبار بقيام الواحد مقام الجماعة . وذلك سائغ .

بابٌ

في جواز استعمال الله سبحانه [الكلام[٢]] العام في الخصوص ، أمراً كان أو خبراً

حكي أنّ قوماً منعوا من ذلك في الخبر ، دون الأمر . والدّليل على جواز ذلك فيهما أنّ القرآن قد ورد بخطاب عام، والمراد به الخصوص . كقوله سبحانه[٣] « اقتُلوا المشركين» ، وقوله سبحانه[٤] : « وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيءٍ». وجاءت السنّة بذلك لأنّ النّبيّ صلّى الله عليه لم يدخل بيتاً فيه تصاوير ، وقال : « إنّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاوير» . [ثم دخل بيتا فيه تصاوير[٥]] بوَطاء فكان ذلك تخصيصا . ولأنّ المانع من ذلك إمّا أن يكون من جهة الإمكان ، أو من جهة اللّغة ، أو من جهة الدّواعي والحكمة . ومعلوم أن ذلك ممكن من كلّ متكلم . واللّغة لا تمنع من ذلك ، لأنّهم يتكلّمون بالعموم ويريدون به الخصوص . والحكمة أيضا لا تمنع من ذلك ، لأنّ أكثر ما فيه أنّه يصير العموم ، باستعماله في الخصوص ، مجازا . والحكمة لا تمنع من التكلّم بالمجاز.

---

١) القرآن ١٥/ ٩

٢) زاده س

٣) القرآن ٩/ ٥

٤) القرآن ٢٧/ ٢٣

٥) زاده س

إن قيل : إن جاز ذلك لتكلّم أهل اللّغة به، ليجوزنّ[١] أن يأمر الله سبحانه بشرط . لأنّ أهل اللّغة يأمرون بشروط ! قيل : إنّا لم نمنع من ذلك لأجل اللغة، لكن [لأن[٢]] الأمر بالشّرط موقوف على فقد العلم بحصول الشّرط أو زواله . إن قيل : فالحكمة تمنع من أن يراد بالخبر العام بعضُه، لأنّه يوهم الكذب ! قيل: ليس يوهم ذلك إذا اقترن به بيان التّخصيص . ويلزم عليه المنع من دخول التّخصيص في الأمر ، لأنّه يوهم البداء . فإن قالوا: الخبر
١/١٢٧ لا يجوز نسخه فلِمْ يجز تخصيصه! والجواب: أنّه يجوز نسخه على / ما سنبيّنه .

بابٌ

فيما يصير به العام خاصًّا

اعلم أنّه يفهم من ذلك : ما به يصير خاصًّا عندنا ، ويفهم منه ما به يصير خاصًّا في نفسه . فاذا أريد الوجه الأوّل ، فالجواب[٣] أنّه يصير خاصًّا عندنا بالأدلّة ، لأنّا[٤] بها اعتقدنا أنّ العام مخصوص[٥]. وإذا أريد الوجه الثّاني ، وهو الحقيقة ، لأنّ المفهوم من ذلك أنّه صار مخصوصا به في نفسه ، فالجواب أنّه صار مخصوصاً بأغراض المتكلّم وإرادته ، لا بالأدلّة . لأنّ معنى قولنا : « إنّ العموم مخصوص » هو أن المتكلّم به استعمله في بعض ما تناوله . ولا معنى لذلك ، إلاّ أنّه قصد به بعض ما تناوله ، أو ما يجري مجرى القصد . ولأنّه إذا جاز أن يرد الخطاب خاصًّا ، وجاز أن يرد عاماً ، لم يكن بأحدهما أولى من الآخر ، إلاّ لما يرجع إلى أغراض المتكلّم ، كما يذكره [أصحابنا[٦]] في الأمر والخبر . ولهذا كان لفظ العموم مستعملا في الاستغراق

---

١) كذا س ؛ ق : يجوزون
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : والجواب
٤) كذا س ؛ ق : لأنه
٥) س : اعتقدنا العام المخصوص
٦) زاده س

بارادة المتكلّم وأغراضه ، ولأنّ الدّلالة على تخصيص العموم الذي تكلّم به الواحد منّا قد يكون متأخّرا . والمؤثّر في الشيء لا يتأخّر عنه . ولأنّه قد يتكلّم الواحد منّا بالعموم ، ويدلّ غيره على تخصيصه . والمخصّص للعموم ، هو[1] المتكلّم دون غيره . وانصرف ذلك إلى أقوال المتكلّم، دون الدّليل .

بابٌ

فيما يعلم به تخصيص العام

اعلم أنّه يعلم تخصيص العام بما يتّصل به ، وبما ينفصل عنه . والمتّصل به : شرط ، وصفة ، وغاية ، واستثناء . والمنفصل ضربان : عقلي، وسمعي . والسّمعي ضربان : دلالة وأمارة . فالدّلالة هي الكتاب ، والسنّة المقطوع بها ، والإجماع المقطوع به . والأمارة خبر واحد ، وقياس .

بابٌ

تخصيص الكلام بالصّفة والغاية[2]

أمّا تخصيصه بالصّفة ، فكقولك : « أكرم النّاس الطّوال » . فلو لم
تقل / « الطّوال » لزم إكرامهم أجمع . فلمّا قلت « الطّوال » لزم إكرام الطّوال ١٢٧/ب
فقط ، ولم يلزم بهذا الكلام إكرام من عداهم . فان تضمّن الكلام شيئين ، عُطف أحدهما على الآخر وقُيّد الثّاني منهما بصفة . فانّه يتقيّد الأول بالصّفة في حال ، ولا يتقيّد في حال : على ما سنذكره في الاستثناء إذا تعقّب جملا من الكلام .

وأمّا تخصيصه بالغاية ، فكقولك : « أكرم بني تميم أبدا إلى أن يدخلوا الدّار » . فلو لم تقل: « إلى أن يدخلوا الدّار » ، جاز أن يكرمهم بالأمر ،

---

١) س : وهو
٢) س : بالغاية

دخلوا الدّار أو لم يدخلوا . فلمّا ذكرتَ[١] الغاية ، تخصّص الوجوبُ بما قبلها . لأنّه لو لزم الإكرام بعد الدّخول ، خرج الدّخول من كونه غاية ونهاية ، ودخل في أن يكون وسطا . وذلك ينقض فائدة قوله « إلى » . لأنّ هذه اللّفظة تفيد الغاية . وقد يدخل على الحكم الواحد غايتان ، إمّا على البدل ، وإنما على الجمع . مثال الأوّل ، قولك : « اضرب زيدا أبدا حتّى يدخل الدّار أو[٢] حتّى تسلّم على زيد» . فأيّهما فعل ، سقط وجوب الضّرب . والغاية الثانية قد زادت في التّخصيص ، لأنّك لو اقتصرتَ على الغاية الأولى ، ما ارتفع الضّرب إلاّ مع دخول الدّار . [فلما ذكرت الثانية ، ارتفع وجوب الضرب مع فقد دخول الدار[٣]] إذا وُجد التسليم على زيد . ومثال الثاني قولك : « اضرب بني تميم أبدا حتّى يدخلوا الدار وحتّى يسلّموا على زيد » . فيصير فعل الثاني منهما هو الغاية في التحقيق . والغاية الثانية قد رفعت بعض التّخصيص ، لأنّها لو لم تُذكَر ، سقط وجوب الضّرب بدخول الدّار فقط . فلمّا ذُكرت ، لم يسقط وجوب الضّرب إلاّ بوجود السّلام ، مع دخول الدّار .

بابٌ

التّخصيص بالشّرط

اعلم أنّ الشّرط يخصّ الكلام . وهو ضربان : أحدهما يُخرج من الكلام ما علمنا خروجه منه بدليل آخر ، عقلي أو سمعي ، فيكون مؤكّدا . نحو قولك : « أكرم القوم أبدًا إن استطعت » . والضّرب الآخر يُخرج من
١/١٢٨ الكلام ما لا نعلم خروجه منه لولاه . كقولك : / « أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدّار » . فلو لم تذكر الشّرط ، لزم إكرامهم وإن لم يدخلوا الدّار . ومع ذكرك للشرط ، سقط وجوب الإكرام إن لم يدخلوا الدّار . لأن لفظة « إن »

---

١) كذا س ؛ ق : ذكر
٢) كذا س ؛ ق : و
٣) زاده س

للشرط . والشرط ، يقف عليه المشروط ، وعلى بدله . وإلا انتقض كونه شرطا على ما تقدّم بيانه .

وقد يشترط الحكم الواحد بشروط كثيرة على البدل وعلى الجمع . فالأول، كقولك : « أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدّار أو إن دخلوا السّوق » . فأيّهما حصل، استحقّ الإكرام . والشّرط الثّاني قد رَفع بعضَ التّخصيص. لأنّك لمّا قلت: « إن دخلوا الدّار » ، أسقطتَ الإكرام بفقد الدّخول ، وأخرجت ذلك من الكلام . فلمّا قلت : « أو إن[1] دخلوا السّوق » أوجبت إكرامهم بدخول السّوق ، وإن لم يدخلوا الدّار ، [على حدّ ما اقتضاه مطلق الكلام . ومثال الثاني قولك : « أكرم القوم أبدا إن دخلوا الدار[2]]ودخلوا السّوق » ، فلا يستحق الإكرام إلاّ بهما . والشّرط الثاني قد زاد في التّخصيص ، لأنّك لو اقتصرتَ على الشرط الأول ، ما كان يخرج من الإكرام مَن دخل الدّار؛ [ولمّا ذكرت الشرط الثاني خرج من الإكرام من دخل الدار[3]] متى لم يدخل السّوق .

وقد يشرط للاحكام الكثيرة شرط واحد ، على البدل ، وعلى الجمع. مثال الأول قولك : « أعط زيدا درهما أو دينارا إن دخل الدّار » . ومثال الثّاني قولك : « أعط زيدا درهما واخلع عليه إن دخل الدّار » . والشّرط له صدر الكلام ، سواء تقدّم أو تأخّر. لأنّ من حقّه أن يتقدّم الجزاء . فاذا قلت « أعط زيدا درهما إن دخل الدّار » ، معناه : « إن دخل الدّار فأعطه درهما ». والشّرط كالمشروط : إن كان المشروط قد نُقض[4] ، فشرطه قد نقض[5] ، ولا يكون الشّرط مستقبلا . ألا ترى أنّ دخول زيد الدّار ، إذا تقدّم وكان شرطه دخول عمرو ، فيجب أن يكون دخول عمرو قد[6] تقدّم ؟ وإن كان المشروط حاضرا ، فشرطه حاضر. وإن كان مستقبلا ، فشرطه مستقبل . والأصل في

---

١) كذا س ؛ ق : وان
٢) زاده س
٣) زاده س
٤) س ح : يقضى
٥) س ح : يقضى
٦) ق : عمرو وقد

ذلك أنّ الشّرط، عليه يقف الحكم. فلا يجوز أن يفارقه. ولهذا إذا كان
١٢٨/ب دخول زيد الدّار شرطا في استحقاقه درهما / وجب أن يقارن استحقاق الدّرهم لأوّل فعل ُسمّي «دخولا».

إن[١] قيل أليس، لو علم الله سبحانه أنّ زيدا إن دخل الدّار يومَ الخميس، دخلها يومَ الجمعة؛ فيقول لنا: «زيد قد دخل الدّار يوم الخميس إن دخلها يومَ الجمعة»، فيكون الشّرط متأخّرا؛ والمشروط متقدّما[٢]؟ قيل: إنّه إذا كان كذلك لم يكن دخوله يوم الجمعة شرطا في دخوله يوم الخميس. وإنما يكون الدّخول يوم الجمعة، أو علْمنا بذلك، شرطا في علمنا بدخوله يوم الخميس. فان قيل فلو كانت الحال هذه، ثم قال عزّ وجلّ قبل مجيء يوم الجمعة: زيد سيدخل الدّار يوم الجمعة[٣]، ألسنا نعلم قبل مجيء يوم الجمعة أنّه كان دخلها يوم الخميس؟ قيل: إنّه إذا كان كذلك، علمنا قبل يوم الجمعة أنّ زيدا سيدخل الدّار يوم الجمعة، وكان هذا العلم كالشرط في علمنا أنّه قد دخلها يوم الخميس، والشرط في هذين العلمين لم يتأخّر عن المشروط منهما[٤].

بابٌ
في تخصيص الكلام بالاستثناء

اعلم أنّ الاستثناء المتّصل بالكلام يخصّه. إذ قد بيّنّا أنّه ُيخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته. وذلك نحو قول القائل: «لزيد عندي عشرة دراهم إلاّ درهما»[٥]، «وأكرم النّاس إلاّ الفاسقين». ومن حقه أن يكون متّصلا بما يخصّه، أو في حكم المتّصل به. أمّا اتّصاله بالكلام فنحو قولك: «له

١) من هنا حذف س
٢) ق: متقدم
٣) زاد بعده ح: أى إن دخلها يوم الخميس
٤) إلى هنا حذف س
٥) كذا س؛ ق: درهم

عليّ عشرة إلاّ درهما»[1] . وكقولك : « أكرم العرب الطّوال البيض إلاّ الفاسقين» لأنّ هذا الاستثناء يُخرج الفاسقين من العرب البيض الطّوال . فلم يتأخّر عن المستثنى منه على الحقيقة . وأمّا الذي هو في حكم المتّصل ، فبأن يكون انفصاله وتأخّره على وجه لا يدلّ على أن المتكلّم قد استوفى غرضه من الكلام . نحو أن يسكت قبل الاستثناء لانقطاع نفس ، أو بلع ريق . وحكي عن ابن عبّاس أنّه قال : إنّ الاستثناء المنفصل / يخصّ الكلام ويكون ١٢٩/١
استثناء .

واعلم أنّ القول بأنّه يكون استثناء مع انفصاله ، إمّا أن يراد به أنّه يكون على صورة الاستثناء (ومعلوم أنّه يكون كذلك) ؛ أو يراد به أنّه يمكن أن يقصد به المتكلّم إخراج بعض المستثنى (وهذا أيضا ممكن) ؛ أو يراد به أن ذلك مستعمل في عادة العرب ، (ومعلوم أن ذلك غير مستعمل ، لأنّ الإنسان لا يقول : « رأيت النّاس » ، ويقول بعد شهر « رأيت زيدا » . ولذلك استقرّت العقود والإيقاعات ، كالعتاق والطّلاق وغير ذلك) ؛ وإمّا أن يراد به أنّ السّامع لهذا الاستثناء يعلم رجوعه إلى الكلام المتقدّم منذ شهر ، (ومعلوم أنّ السّامع لا يعرف ذلك ، لأنّ الاستثناء غير مستقلّ بنفسه فهو كالخبر مع المبتدأ ؛ فكما أنّ الخبر إذا تأخّر عن المبتدأ شهرا ، لم يستفد به السّامع شيئا . فكذلك الاستثناء المتأخّر) ؛ أو يراد بذلك أنّه متعلّق به حكم شرعي ، حتى إذا قال الرّجل لامرأته : « أنت طالق ثلاثا » ثم قال بعد شهر : « إلاّ أن تدخلي الدّار » . فإنّها لا تطلّق إن دخلت الدّار ، (ومعلوم أنّه كان يجوز ورود الشّريعة بذلك لجواز تعلّق المصلحة به ، غير أنّها لم تَرِد به ، وإنما وردت بتعلّق هذه الأحكام على المتعارف من خطاب العرب ؛ ولو تعلّقت هذه الأحكام بغير ما تعارفوه من الكلام ، لبيّنته الشّريعة) . فاذا ثبت ذلك ، لم يحسن الاستثناء المنفصل . لأنّه إن تجرّد لم يُفد . والغرض بالكلام الإفادة . فما لم يحصل به هذا الغرض ، قبح . وإن اقترن به بيان ، نحو أن يستثني المتكلّم من كلامه بعد شهر ، ثمّ يقول : « هذا راجع إلى كلامي الفلاني»

١) كذا س ؛ ق : درهم

فانّه يقبح ، لأنّه استعمل[١] ما لا يستعمله أهل اللّغة . فلم يجز ، مع أنّه متكلّم بكلامهم ، كما لا يحسن أن يأتي بالخبر بعد المبتدأ بشهر ، ويبيّن[٢] أنّه خبر لذلك المبتدأ .

١٢٩/ب

/ بابٌ

في الاستثناء من غير الجنس

أمّا استعمال ذلك فظاهر . قال الله سبحانه وتعالى[٣] : « فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهُم أجمَعُونَ إلاّ إبْليسَ » . فاستثنى منهم إبليس وليس منهم[٤] . وقال الشّاعر :

وما بالرَّبع من أحد إلاّ[٥] أواري.

ولا يقال للأواري « أحد » ، إلاّ أنّ ذلك مجاز . لأنّ من حقّ الاستثناء أن يُخرج من الكلام شيئا تناوله . واسم الملائكة لم يتناوله إبليس . فيكون قوله[٦] « إلاّ إبليس » أخرجه من الكلام . وكل استثناء من غير الجنس ، فإنّه يخرج من معنى الكلام . ولا بدّ من إضمار إمّا فيه أو في المستثنى منه . أمّا الإضمار في الاستثناء فنحو قول القـــائل : « لزيد عليّ عشرة أثواب إلاّ ديناراً » ، أي ما قيمته قيمة دينار . فالاستثناء قد دخل على معنى المستثنى منه ، وهو القيمة ، ووقع الإضمار في الاستثناء . وأمّا ما يقع الإضمار في المستثنى منه ، فنحو قول الله سبحانه[٧] : « فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أجمَعُونَ إلاّ إبليسَ » ، أي : فَسَجَدَ المَلائِكَةُ ومن أمر بالسّجود إلاّ إبليس . فلمّا وقعت الشّركة بين الملائكة وبين إبليس ، في أنّهم مأمورون بالسّجود ، صحّ الاستثناء : ومنه قول الله تعالى[٨] : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ

١) كذا س ؛ ق : يستعمل
٢) كذا س ؛ ق : بين
٣) القرآن ١٥ /٣٠-٣١ ، ٣٨ /٧٣-٧٤
٤) راجع القرآن ١٨ /٥٠ (حيث ذكر : « وكان من الجن »)
٥) ح : بالدار من أحد ولا
٦) القرآن ١٥ /٣١ ، ٣٨ /٧٤
٧) القرآن ١٥ /٣٠-٣١ ، ٣٨ /٧٣-٧٤
٨) القرآن ٤ /٩٢

يَقْتُلَ مُؤْمنا ...» لمّا دلّ هذا الكلام عَلى لحوق الإثم مَن قتل مؤمنا ، صار ذلك كالمُضمر ، وكان قوله(١) : «إلاّ خَطَأً» استثناء منه .

بابٌ

في استثناء الأكثر من الأقلّ

أجازه قوم ، ومنع منه قوم آخرون . وليس يخلو المانعون منه ، إمّا أن يمنعوا منه لأنّه لا يفهم منه المراد ، أو لأنّه غير مستعمل في اللّغة ، أو لأنّ الحكمة تمنع من ذلك . ومعلوم أنّ الإنسان إذا قال : «لزيد عليّ عشرة دراهم إلاّ تسعة»(٢) ، فهم السّامع في الحال أنّه أقرّ بدرهم واحد . وكيف لا يفهم بهذا الكلام ومفرده هو من لغة العرب؟ وقد اتّصل الاستثناء بالكلام ، ولم ينفرد عنه . فبطل المنع من ذلك ، لأنّه لا يفهم به المراد . ولا يجوز أن يقال : إنّه ليس بمستعمل / في كلامهم . لأنّ ذلك دعوى . بل لا يمتنع أن يكون لم يكثر ١/١٣٠ [في(٣)] كلامهم ، لأنّ الحاجة لا تكاد تدعو إليه إلاّ في النّادر . فلهذا ندر في كلامهم ، فلم ينقل ، أو نُقل نادرا .

وأمّا القول(٤) بأنّ الحكمة تمنع من ذلك ، فبأن(٥) يقال : إن الاستثناء إنما يفعل للاستدراك أو للاختصار . فالاستدراك نحو أن يظنّ الإنسان أنّ لزيد عليه عشرة دراهم ، فيقرّ بذلك ؛ ويذكر في الحال أن له عليه تسعة ، فيستثني درهما . وأمّا الاختصار فنحو أن يستطيل الإنسان أن يُقرّ بتسعة دراهم وخمسة(٦) دوانيق ، فيقرّ بعشرة دراهم إلاّ دانقا(٧) . وليس من الإختصار أن يقول الإنسان : «لزيد عليّ ألف درهم إلا تسعَ مائه وتسعة وتسعون» .

---

١) القرآن ٤/٩٢
٢) ليس هذا مثاله ؛ بل : «لزيد على تسعة دراهم إلا عشرة» ، وهذا ما يمنع منه المانعون
٣) زاده س
٤) ق : المنقول
٥) كذا س ؛ ق : فان
٦) كذا س ؛ ق : خمس
٧) كذا س ؛ ق : دانق . [وفى الدرهم ستة دوانيق]

ولم تجر العادة أن يكون على الإنسان درهم ، فيظنّ عليه ألف درهم ، ثم يذكر في الحال أن عليه درهما ، فيستدرك ذلك بالاستثناء ! والجواب : أن الأكثر[١] ما ذكرتم . وقد يتّفق خلافه . فنحو[٢] أن يكون على الإنسان ألف درهم ، وقد قضى منها تسع مائة [و]تسعة وتسعين ، وينسى[٣] أنّه قضى ذلك ، فيقرّ بالألف ويذكر في الحال القضاء ، ويستدرك بالاستثناء . وقد يجوز أن يكون لزيد على عمرو درهم ، ولخالد على عمرو ألف درهم ، فيروم عمرو أن يقرّ لخالد بالألف ، فيسبق لسانه بالإقرار بالألف لزيد ، فلا يجد سبيلا إلى دفع ذلك عن نفسه إلاّ بالاستدراك . وإذا جاز ما ذكرناه ، لم تمنع منه الحكمة . ولهذا لو صرّح المستثنى للاكثر بما ذكرناه ، لم يلمه العقلاء . وإذا لم يمنع من هذا الاستثناء مانع ، صحّ حُسنه . ولا يجوز أن يستدلّ على جوازه ، بأنّ « من حق الاستثناء أن يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه » . وذلك قائم في استثناء الأكثر من الأقلّ . لأنّ لقائل أن يقول : من أين لكم أنّه ليس حقّه إلاّ ما ذكرتم ؟ فاذا ثبت جواز [هذا[٤]] الاستثناء ، صحّ أن يتعلّق به حكم ، وأن يتعلّق به الإقرار .

بابٌ

١٣٠/ب في الاستثناء الوارد عقيب كلامَين / هل يرجع إليهما أو إلى الثاني منهما ؟

قال[٥] أصحاب الشّافعي : يرجع إليهما . وقال أصحاب أبي حنيفة : يرجع إلى الثاني منهما . وقالوا في الاستثناء بمشيئة الله ، وفي الشرط : إنّهما يرجعان إلى كلا الكلامين. وحكى الحوري[٦]عن أهل الظّاهر مثل مذهب أبي حنيفة، وسوّى بين المشيئة والشّرط والاستثناء . وذكر أنّه مذهبهم[٧] . وقال قاضي

١) ق : اكثر
٢) س : نحو
٣) ق : يتبين (غير منقوطة)
٤) زاده س
٥) من هنا حذف س
٦) كذا غير منقوطة
٧) إلى هنا حذف س

القضاة : إذا لم يكن الثانى منهما إضرابا عن الأوّل وخروجا عنه إلى قصّة أخرى، وصحّ رجوع الاستثناء إليهما، وجب رجوعه إليهما . وإن كان إضرابا عن الأوّل وخروجاً عنه إلى قصّة أخرى ، فانه يرجع إلى ما يليه .

ويمكن أن نعتبر أيضا اعتبارًا آخر ، وهو أن يُضمر فى الكلام الثانى شيء ممّا فى الأوّل ، أو لا[١] يضمر فيه شيء ممّا فى الأوّل . ويدخل فيما يكون الثّانى من الكلام إضرابا عن الأوّل مسائل :

﴿منها﴾ أن يكون الكلام الثانى نوعا غير نوع الكلام [الأول[٢]] مع أنّه خروج إلى قصّة[٣] أخرى، كقولك : « اضربْ بني تميم . والفقهاءُ هم أصحاب أبي حنيفة ، إلاّ أهل البلد الفلانى » . فالاستثناء يرجع إلى ما يليه لأنّ المتكلّم لمّا عدل عن قصّة وعن كلام مستقلّ بنفسه إلى قصّة أخرى ، وإلى كلام مستقلّ بنفسه ، عُلم أنّه قد استوفى غرضه من الأوّل . لأنّه لا شيء أدلّ على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى قصّة أخرى ، ونوع آخر. وفى رجوع الاستثناء إليه نقض للقول بأنّ « المتكلّم قد استوفى غرضه منه » .

﴿ومنها﴾ أن يكون الكلام الثّانى من نوع الكلام الأوّل ، غير أنّه يباينه فى الاسم والحكم . كقولك : « اضرب بني تميم وأكرم[٤] ربيعة إلاّ الطّوال». الاستثناء فى ذلك يرجع إلى ما يليه ، لاستقلال كلّ واحد من الكلامين بنفسه ومباينته له ، وعدول المتكلّم عن الكلام الأوّل إلى الثّانى .

﴿ومنها﴾ أن يشترك الكلامان فى حكم ظاهر فيهما فقط ، أو فى اسم ظاهر فيهما فقط. ولا يكون قد أُضمر فى أحدهما [شيء[٥]] ما ليس فى الآخر./ مثال ١/١٣١
الأول قولك : « سلّم على بني تميم ، وسلّم على ربيعة إلاّ الطّوال » . الأشبه رجوع الاستثناء إلى ما يليه، [و[٦]] إن لم يكن فى الظّهور كالذي تقدّم .

---

١) كذا س ؛ ق : ولا
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : قضية
٤) كذا س ؛ ق : الزم
٥) زاده س
٦) زاده س

وإنّما رجع إلى ما يليه لعدول المتكلّم عن الكلام الأوّل، ودلالته على استيفاء غرضه منه .

وأمّا إذا اشتركا فى اسم ظاهر فقط، فضربان : أحدهما ، أن لا يشترك الحكمان فى غرض من الأغراض ، والآخر أن يشتركا[١] فى غرض . مثال الأول قولك : « سلّم على بني تميم ، واستأجر بني تميم إلا الطّوال » . [الأشبه[٢]] أيضا رجوع الاستثناء إلى ما يليه لما ذكرناه .

فأمّا إذا اشتركا [فى[٣]] غرض من الأغراض، فانّه يدخل فى القسم الذي سنذكره الآن، وهو أن لا يكون الكلام الثّانى إضرابا عن الأوّل، وذلك ضربان : أحدهما أن [لا[٤]] يكون إضرابا عن الأوّل من حيث اشترك الكلامان فى حكمين يجمعهما غرض واحد ، فيصير كالحكم الواحد ، فيرجع الاستثناء إليهما كقولك : « سلّم على ربيعة . وأكرم ربيعة إلاّ الطّوال » . لأن الحكمين[٥] قد اشتركا في الإعظام. والثّانى أن يكون قد أضمر فى الكلام الثّانى شيئا[٦] ممّا فى الأوّل، إمّا الاسم أو الحكم . مثال الأول : قولك ، « أكرم ربيعة واستأجرهم إلاّ من قام» . ومثال الثانى ، قولك : «أكرم بني تميم وربيعة إلاّ من قام» . الاستثناء يرجع إليهما . فأمّا قول الله عزّ وجلّ[٧] : « وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بأربعة شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا...» . فانّه داخل فى هذا القسم من حيث أضمر فيه ما تقدّم . فلم يكن الكلام الثّانى عدولا عن الأوّل . لأنّ القصّة واحدة . وهو داخل أيضا فى القسم الذي قبل هذا القسم، من حيث كان ردّ الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعهما أمرٌ واحد ، وهو الانتقام والذمّ .

---

١) ق ، الآخران يشتركان
٢) زاده س
٣) زاده س
٤) زاده س
٥) س : الحكمان
٦) س : شيء
٧) القرآن ٢٤ /٤–٥

واعلم أنّه ليس فى [هذا[1]] الكلام نصّ من المتكلّم يقتضي رجوع الاستثناء إلى كلا الكلامين ، أو إلى الثّانى منهما . وإنما الذي يجب أن يدلّ عليه وجهان : إمّا وجه / منفصل كآيات فى القرآن وعمل الصّحابة ، وإمّا وجه ١٣١/ب متعلّق بالاستثناء وراجع إليه . وذلك ضروب : منها اعتبار غرض المتكلّم . ومنها اعتبار حرف العطف . ومنها اعتبار [فقْد[2]] استقلال الاستثناء بنفسه . ومنها قياس الاستثناء على غيره . أمّا اعتبار الغرض واعتبار حرف العطف ، فيحتجّ به من قال : إن الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدّم . وأمّا اعتبار فقْد الاستقلال ، فيحتجّ به من قال : [إنه[3]] يرجع إلى ما يليه. وإمّا قياسه على غيره ، فضربان : أحدهما يحتج به من قال : إنه يرجع إلى ما يليه . والآخر يحتجّ به من قال : إنّه يرجع إلى الكلامين. ونحن نورد ذلك على نسق إن شاء الله . فالدّلالة على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدّم ، إذا لم يكن بعضه إضرابا عن البعض ، أنّ القائل إذا قال لغيره : « سلّم على بني تميم واستأجرهم » ، علمنا أنّ غرضه من الكلام الأوّل لم يتم ، وأنّه لم يضرب عنه . لأنّه قد أعلمه فى الكلام الثّانى. ألا ترى أنّه قد أضاف إلى الاسم حكما آخر؟ وكذلك إذا قال : « سلّم على بني تميم وربيعة » ، لأنّه قد عدّى ذلك الحكمَ إلى اسم آخر ، فيصير الكلامان مع حرف العطف كالجملة الواحدة؛ فرجع[4] الاستثناء إليهما كرجوعه إلى الجملة الواحدة . ويفارق ذلك إذا تميّز كل واحد من الكلامين من الآخر .

فصل[5]. الاستثناء كالشّرط. وكالاستثناء بمشيئة الله تعالى ، فى أنّه لا يستقلّ بنفسه . فكما وجب رجوع الشّرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدّم ، فكذلك[6] لفظ الاستثناء . ولا وجه لأجله يقال بوجوب رجوع لفظ الاستثناء إلى ما يليه [إلا[7]] وهو قائم فى الشّرط. إن قيل : إنما رجع الشّرط

١) زاده س
٢) زاده س
٣) زاده س
٤) س : فيرجع
٥) س : دليل
٦) كذا س ؛ ق: وكذلك
٧) زاده س

الى جميع ما تقدّم لأنّه ، وإن تأخّر ، فهو فى معنى المتقدّم لوجوب تقدّم الشّرط على الجزاء. فالإنسان[١] إذا قال: « اضربوا[٢] بني تميم وربيعة إن قاموا »، معناه : « إن قام بنو[٣] تميم وربيعة فاضربوهم » . وليس كذلك الاستثناء لأنّه لا يجب تقدّمه . / والاستثناء بمشيئة الله فلفظه لفظ الشرط. ولقائل أن 1/132 يقول : هلاّ علّقتم الشّرط بما يليه وقدّرتموه تقدير المتقدّم عليه ، حتى يكون تقدير الكلام: « اضربوا[٤] بني تميم وإن دخل ربيعة الدّار فاضربوهم » ؟

دليل : الكلامان يجريان مع حرف العطف مجرى الجملة الواحدة . لأنّ واو العطف فى الأسماء المختلفة تقوم مقام واو الجمع فى الأسماء المتماثلة . ولو قال الانسان : « أكرم العرب إلاّ بني تميم وربيعة »[٥]، رجع ذلك إلى بني تميم وربيعة . وكذلك[٦] إذا قال: « أكرم بني تميم وربيعة إلاّ الطّوال » . ولقائل أن يقول : إن واو العطف تجري مجرى واو الجمع فى اشتراك الاسمين فى الحكم ، ولا تجريان مجرى واحد فى رجوع الاستثناء إليهما . يبين ذلك ، أن الكلامين ، وإن عطف أحدهما على الآخر ، فليس يخرجان[٧] من أن يكونا جملتين . وينتقض ذلك بالجملتين المتباينتين ، نحو قولك : « أكرم ربيعة واضرب بني تميم » . فالوجه أن يُذكَرَ وَاوُ العطف مع أنّ المتكلّم لم يعدل عن الكلام الأول ويحتجّ بمجموعها .

دليل[٨] ، وهو أنّ القائل لو قال: « بنو تميم وربيعة أكرموهم إلاّ الطّوال» ، رجع الاستثناء إليهما . فكذلك إذا قال : « أكرموا بني تميم وربيعة إلاّ الطّوال» ، لأنّه لا فرق بين تقديم الأمر وتأخـــيره . ولقائل أن يقول : إنّ فى قولهم : « أكرموهم » اسم للفريقين ينصرف إليهما معا . والاستثناء متّصل به . فوجب

١) كذا س ؛ ق : والانسان
٢) كذا س ؛ ق : اضرب
٣) كذا س ؛ ق : قاموا بنى
٤) كذا س ؛ ق : اضرب
٥) الجملة فى س : « ولو قال الانسان جاءنى الزيدون من مضر إلا الطوال » ؛ ح : « ولو قال الانسان جاء الزيدون إلا الطوال »
٦) س : فكذلك
٧) كذا س ؛ ق : يخرجا
٨) من هنا حذف س

أن يخرج الطّوال من الاسم الذي هو اسم لهما ، كما لو قال : « أكرم العرب إلاّ الطوّال » . وليس كذلك ، إذا قال : « أكرم بني تميم وربيعة إلاّ الطّوال ». لأنّه لم يصل الاستثناء باسم يشملها .

دليل : وهو قوله : «... إلا من قام»[1] معناه : إلاّ من قام منهما فلا تضربوه . ولقائل أن يقول : ليس ذلك في لفظ الاستثناء . فلستم بهذا التقدير أولى من أن نقدّر تقدير قوله « إلاّ من قام من ربيعة فلا تضربوه » .

دليل : لو رجع الاستثناء إلى ما يليه / فقط ، لكان الإنسان إذا قال : ١٣٢/ب « لزيد عليّ خمسة دراهم وخمسة إلا سبعة إن بلغوا »، [... ؟[2]] لأنّ السّبعة ليست بجزء الخمسة . ولقائل أن يقول : الاستثناء يرجع إلى ما يليه إلاّ أن يمنع منه مانع كما تقولون : « يرجع إلى جميع ما تقدّم ما لم يمنع منه مانع». والمانع من رجوع استثناء السبعة إلى ما يليها أنّ الاستثناء يُخرج جزءً من كلّ ، والسبعة ليست بجزء الخمسة[3] .

واحتجّ من لم يردّ الاستثناء إلى جميع ما تقدّم بأشياء : ﴿منها﴾ أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه ، وجب تعليقه بغيره ليستقلّ . ولو استقلّ بنفسه ، لم يجب تعليقه بغيره . ولا شبهة في وجوب تعليقه بما يليه . وبهذا القدر يستقلّ ويفيد . فتعليقه بما زاد على ذلك يجري مجرى تعليق الكلام المستقلّ بغيره ، لا من ضرورة . والجواب: أنّ هـذا الكلام يمنع من رجوع الاستثناء إلى الكلام المتقدّم ، لكي يستقلّ بنفسه ؛ ولا يمنع من رجوعه إليه لسبب آخر . وليس يمتنع أن يكون للحكم الواحد أسباب . فلا يمتنع أن يكون لرجوع الاستثناء إلى ما تقدّم سبب[4] آخر ، غير ما ذُكر[5] . و[6] ينتقض ما ذكروه بالشّرط ، والاستثناء بمشيئة الله . لأنّ ذلك غير مستقل بنفسه ، ويدخل في الإفادة إذا علّق بما يليه . ومع ذلك فقد تعلّق بجميع ما تقدّم . وقول[7] بعضهم:

١) أي : « أكرم بني تميم وربيعة إلا من قام » ، كما مرّ سابقا
٢) كذا [كأنه سقط شيء . لعله : « لا يكون صحيحا »]
٣) إلى هنا حذف س
٤) كذا س ؛ ق : سببا
٥) س : ذكروه
٦) كذا س ؛ ق : وهو
٧) من هنا حذف س

« إنّ الشّرط ، وإن تأخّر ، فهو فى الحكم متقدّم ؛ ولا يخرجه من أن يكون نقضاً لما ذكروه من العلّة»[١] ؛ وقول بعضهم : « إنّ الاستثناء بمشيئة الله يقتضي إيقاف[٢] الكلام ، ولا يخرج البعض دون البعض » ، لا يمنع من أن تنتقض به هذه الشبهة ، من حيث كان غير المستقلّ بنفسه ، وقد رجع إلى جميع ما تقدّم . ويقال لهم : هلا رجع إلى ما يليه فأوقفه ، ولم يرجع إلى جميع ما تقدّم؟

﴿ومنها﴾ قولهم: إنّ الاستثناء من الجمل فى أنّه يستقلّ بنفسه، كالاستثناء من
١/١٣٣ الاستثناء . وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى / ما يليه ، ولا يفتقر فى استقلاله إلى أكثر من ذلك ، فكذلك الاستثناء من الجمل ! والجواب : أنّ الإنسان إذا قال: « لزيد عليّ عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهما »[٣] كان الدّرهم مستثنى من الثلاثة فقط . لأنّه لو رجع إلى الثلاثة وإلى العشرة لكان استثنى درهمين : درهما[٤] من الثلاثة ، ودرهما[٥] من العشرة . وأيضا: فالعشرة إثبات والاستثناء منها نفى ؛ والثلاثة نفى ، والاستثناء منها إثبات . فلو رجع استثناء الدّرهم إليهما ، لكان نفيا وإثباتا . ولهذه العلّة قلنا : إنّه لو قال : « له عليّ عشرة دراهم إلاّ ثلاثة إلاّ درهمين[٦]» ، أنّ الدّرهمين يرجعان إلى الثلاثة، ولا يرجع درهم إليهما ودرهم إلى العشرة . فان[٧] قيل: فلم رجع[٨] الاستثناء الثّانى إلى الاستثناء الأول دون العشرة ، بأولى من أن يرجع إلى العشرة فقط ؟ مع أنّه فى الحالين لا يكون الاستثناء نفيا وإثباتا معا ! قيل : لأنّه لو رجع إلى العشرة فقط ، كان الاستثناء الأوّل فى رجوعه إلى العشرة[٩] ، وفى ذلك عطفه عليه ، حتى يقول له[١٠] : «عليّ عشرة إلاّ ثلاثة إلاّ درهما»[١١] . وأيضا فانّ الاستثناء

---

١) إلى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : اتفاق
٣) ق : درهم
٤) كذلك
٥) كذلك
٦) ق : درهمان
٧) من هنا حذف س
٨) كذا الأصل ، لعله : « فلم يكون رجوع »
٩) زاد بعده ح : كما يرجع استثناء الثلاثة إليها
١٠) ح : « فكان ينبغى أن يقول » بدل « حتى يقول له »
١١) ق : درهم

الثانى متّصل بالاستثناء الأول . ولم يحصل الاستثناء الأول مع ما تقدّم كجملة واحدة ، بحرف عطف أو غيره ، وليس كذلك إذا قال القائل : « « أكرم بني تميم وربيعة إلاّ الطّوال» . ﴿ومنها﴾ قول بعضهم: إنّ الكلام الأوّل عامٌّ . فعلى من ادّعى تخصيصَه بالاستثناء إقامة الدّلالة ، دون من لم يدّع تخصيصه! والجواب : أنّ القائل بأن « الاستثناء يرجع إلى ما تقدّم فيخصّه » . والقائل بأنّه « لا يرجع إليه ولا يخصّه » مدّعيان . إذ كلّ واحد منهما يدّعى للاستثناء دعوى لا يوافقه عليها[1] خصمه ، فكان على كلّ واحد منهما إقامة الدّلالة . ﴿ومنها﴾ تعلّقهم بآيات رجع الاستثناء فيها إلى ما يليه . ومخالفهم يقول : إن ذلك إنما عُلم بدليل،لا بالظّاهر. ﴿ومنها﴾ تعلّقهم بأنّ الصّحابة لم تخصّ الكلام المتقدّم بما بعده ، لأنّها قالت فى / قول الله تعالى[2] : « وَأُمَّهَاتُ ١٣٣/ب نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ...». إنّ ذلك راجع إلى الرّبيبة دون أمّهات النّساء . وقالت فى أمّهات النّساء: «أَبْهِمُوا مَا أَبْهَمَ اللهُ » . فلم تُشترط تحريم أمهات النّساء بالدخول بالنّساء ! والجوَاب : أنّ ذلك ليس باستثناء . فلم يجب فى الاستثناء ما يجب فيه . لأنّهم لم يجمعوا بينهما بعلّة . وعلى أنّ قوله[3] : « اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ » نعت للرّبائب ،دون أمّهات النّساء . لأنّ أمّهات نسائنا لسن فى حجورنا ، ولا هنّ من نسائنا . وقوله[4] : « اللاّتى دخلتم بهنّ » ، وإن رجع إلى النّساء ، فهو من تمام نعت الرّبائب ، فصحّ أنّ الكلام صريح فى تقييد الرّبائب ، لا ما تقدّم . فكان أمهات النّساء على الإبهام الذي أبهمه الله عزّ وجلّ[5] .

---

١) كذا فى الأصل
٢) القرآن ٤ /٢٣
٣) القرآن ٤ /٢٣
٤) القرآن ٤ /٢٣
٥) إلى هنا حذف س

باب
في تخصيص العموم بالأدلّة المنفصلة

اعلم أنّ الأدلّة المنفصلة هي أدلّة العقل ، وكتاب الله سبحانه، وسنّة رسوله صلّى الله عليه ، والإجماع .

فالعقل يُخَصّ به عمومُ الكتاب والسنّة . وذلك أنّا نُخرج بالعقل الصبيّ والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات فى الحال . ولا نخرجهما من أن يكونا مرادين بالخطاب إذا كملت عقولهما ، لأجماع المسلمين على أنّ الصبيّ إذا بلغ فالصّلاة واجبة عليه ، لقول الله سبحانه[١] : « أقيموا الصّلاة » ولإجماعهم[٢] على وجوب الصّلاة عليه . ولا دليل يدلّ على تجدّد أمر له . ولأنّه لو لزمتْه الصلاة ، لأمر مجدّد ، لوجب أن يسمعه ويعلمه أو يعلمه العلماء . فأمّا أنّه خارج من الخطاب فى الحال لمكان دليل العقل ، فقد امتنع قوم من القول بأنّ أدلّة العقل[٣] تخصّ الكتاب . وقالوا : إنّ العموم مرتّب عليها . وقوم أطلقوا المنع من ذلك إطلاقا . فيقال لهؤلاء : أتعلمون بالعقل أنّ الله سبحانه لم يرد بقوله[٤] : « يَأَيُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ » ... المجانين والأطفال ، / أم لا ؟ فان قالوا : « نعلم ذلك لكنّا لا نسمّيه تخصيصا » ، ١/١٣٤ خالفوا فى الاسم ووافقوا فى المعنى . وقيل لهم : ليس للتّخصيص معنى إلاّ أن يُخرج من الخطاب بعضَ ما تناوله من الاشخاص . وإن قالوا بالثّانى ، فهو فاسد . لأنّ الصبيّ والمجنون لا يمكنهما فهْم المراد ، لا على جملة ولا على تفصيل. فارادة الفهم ، ، ممّا لا يتمكّن منه ، تكليف لما لا يطاق . ويتعالى الله عن ذلك . فان قالوا : دليل العقل متقدّم ، والمخصِّص لا يتقدّم ! قيل : بل يجوز أن يتقدّم . إن قيل : فلم كنتم بالتّمسّك بدليل العقل أولى من التّمسّك بعموم الكتاب ؟ وهلا شرطتم فى دليل العقل أن لا يعارضه عموم الكتاب ؟ قيل : إن

١) القرآن ٢ /٤٣ ، وغير ذلك مرات عديدة
٢) ق : فلإجماعهم
٣) كذا س ؛ ق : العقول
٤) القرآن ٢ /٢١

دليل العقل دلّ على قبح إرادة الفهم ممّن لا يتمكّن منه دلالة مطلقة . ولم يدل على قبحها فى حال ، دون حال . ألا ترى أنّا نعلم قبحها ، تناوَلَهم لفظُ كتاب أو لم يتناولهم ؟ إذ العلّة فى قبحها كونهم غير متمكّنين . فوجب التّمسّك به على الإطلاق . وعموم الكتاب لمّا كان محتملا للتّخصيص ، وكنّا لا نعلم معه حُسن إرادة ما لا يطاق ، ثبت أنه لا يدلّ على حسنها . فوجب تخصيصه .

إن[1] قيل : إذا كان من لا يتمكّن من فهم المراد بالخطاب ، على جملة أو تفصيل ، ليس بمخاطب بالعبادات فى الحال ، فما مراد الفقهاء بقولهم : « إنّ النّائم فى جميع وقت الصّلاة مخاطب بالصّلاة » ؟ قيل : ليس هذا مرادهم بذلك أنّه قد أريد منه أن يصلّي وهو نائم ، أو أن يزيل النّوم عن نفسه . لأنّه لا يمكنه كـلا الأمرين . ولو فُصّل لهم ذلك أبوه . فعلمنا أن مرادهم غير ذلك .

وقد ذكر قاضي القضاة أنّ مرادهم بقولهم : « إنّ الإنسان مخاطب » وجوه : ﴿منها﴾ أنّه مكلّف لما تضمّنه الخطاب . ﴿ومنها﴾ أنّ سبب الوجوب حاصل فيه ، كالنّائم . لأنّه قد اختصّ بسبب وجوب قضاء الصّلاة ؛ بخلاف المجنون . ولهذا يقولون : إنّ الحائض مخاطبة بالصّيام ، دون الصّلاة . ﴿ومنها﴾ أن يكون المكلّف / إذا فعل ما تضمّنه الخطاب صحّ منه ، وإن لم يكلّف ١٣٤/ب فعله . كقولهم : إنّ الفقير مخاطب بالحجّ دون الصبيّ . ﴿ومنها﴾ أن لا يكون بينه وبين أن يكون مخاطبا بالفعل إلاّ أن يزول عنه شيء قد عرض . كالفقير ، متى زال عنـه اسم الفقر ، صار مخاطبا بالحجّ . ﴿ومنها﴾ أن يلزمه حكم الخطاب . نحو قولهم : إنّ السّكران مخاطب بأحكام الطّلاق . ومعنى ذلك أنّه يلزمه الفرقة . إن قيل : أليس الصبيّ قد دخل تحت الخطاب فى أروش الجنايات ؟ قيل : إنّه لم يدخل فى الخطاب باخراج الأرش . وإنما الدّاخل تحت الخطاب وليّه ، بأن يخرج الأرش من مال الصّبيّ .

وذكر قاضي القضاة أنّ الحقوق الثابتة[2] فى المال إن تبعتْ عبادة ،

---

١) من هنا حذف س

٢) كذا ح ؛ ق : الثابت

كالنّفقة فى الحجّ ، لم تجب فى مال الصّبيّ ، وإن لم تتبع عبادة ولم تفتقر إلى نيّة ، كأرش الجنايات، وجب فى ماله . وإن احتاجت إلى نيّة كالزكاة . فقد(١) اختلف الفقهاء فى وجوب ذلك فى ماله .

فان قيل : وإذا لم يدخل الصّبيّ فى العبادات ، فلمَ فصل الفقهاء بين صلاته بلا طهارة وبطهارة ، وحكموا بصحتّها بطهارة ؟ قيل : مرادهم بذلك أنّها إذا كانت بطهارة ، فهي على الصّفة التي تُسقط فرض البالغ . وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة . أو لأنّها إذا كانت بطهارة ، فقد وقعت الموقع الذي أمرنا أن نأخذه بها . وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة . وليس مرادهم بذلك أنّها إذا كانت على طهارة ، أسقطت « الفرض » عنه ؛ لإجماعهم على أنّه لا فرض عليه . إن قيل : أفليس قد اختلفوا فى صحّة إسلامه ؟ وكيف لا يكون عندهم أهل التّكليف ؟ قيل : إنّ من يُصحّح إسلامه ، إنما يصحّحه إذا كان يعقل الإسلام . وعنده : أنّه إذا كان كذلك ، كان مكلّفا للإسلام ، لصحّة الاستدلال منه . وأيضا : فلو لم يكن مكلّفا فى تلك الحال ، لم يمتنع
١/١٣٥ ورود الشّريعة بأنّه إذ أظهر الإسلام فى هذه الحالة أخذناه إذا بلغ / كما نأخذه به إذا بلغ وقد أسلم أبواه قبل بلوغه(٢) .

بابُ

في تخصيص الكتاب والسنّة بالكتاب والسنّة

أمّا تخصيص الكتاب بالكتاب، فانّه إذا جاز أن يبيّن(٣) الله سبحانه بخطابه العام بعضَ ما تناوله فقط، جاز أن يدلّنا على ذلك بالكتاب ، كما جاز أن يدلّنا بالكتاب على غير ذلك من الأحكام . وقد خصّ الله سبحانه قوله(٤) : « وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ

١) كذا ح ؛ ق : وقد
٢) إلى هنا حذف س
٣) س : يعنى
٤) القرآن ٢ /٢٣٤

بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ... » بقوله[١] : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ... » وخصّ قوله[٢] : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » بقوله[٣] : « ... والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ... » و[٤] ليس يمتنع قول الله سبحانه لنبيه صلّى الله عليه[٥] : « لتبين للناس ما نزل إليهم ... » . من أن يبيّن عزّ وجلّ بكلامه ما أنزله إلينا ، مع أنّ الله قد وصف كتابه بأن فيه « تبيانا لكلّ شيء »[٦] ، فجاز كون بعضه بيانا لبعض .

وأمّا تخصيص الكتاب بالسّنّة فجائز ، كما يجوز أن تدلّنا السّنّةُ على غير ذلك من الأحكام . وقد خصّ النبي صلّى الله عليه بقوله : « لا يرث القاتل » ، « ولا يتوارث أهل ملّتين » ، قولَ[٧] الله سبحانه[٨] : « للذّكر مثلُ حظّ الأنثيين » .

وأمّا تخصيص السّنّة بالسّنّة فأكثر من أن يحصى . وقد أبى قوم ذلك ، لأنّه نُصب صلّى الله عليه مبيّنا ، فلم يجز أن تحتاج سنّتُه إلى بيان . والجواب : أنّ كونه مبيّنا لا يمنع من أن يبيّن سنّته .

والكلام فى تخصيص العام بالخاصّ يختلف بحسب المقارنة والتّراخي . فاذا بيّنّا جواز وقوع تخصيص الكتاب والسّنّة بهما على الجملة، فلنبيّن متى يقع التّخصيص بهما ؟ ونذكر فى ذلك قسمة يدخل فيها بناء الخاصّ على العام. ويجوز تخصيص قول الله سبحانه بفعل النّبيّ صلّى الله عليه . لأنّه كقوله فى الدّلالة . ولهذا خصّصنا قولَ الله سبحانه[٩] : « الزّانيةُ والزّاني ... » برجم النّبيّ صلّى الله عليه / ماعزًا . ١٣٥/ب

١) القرآن ٦٥/ ٤
٢) القرآن ٢/ ٢٢١
٣) القرآن ٥/ ٥
٤) زاد بعده س : على الخلاف فى ذلك
٥) القرآن ١٦/ ٤٤
٦) القرآن ١٦/ ٨٩
٧) كذا س ؛ ق : لقول
٨) القرآن ٤/ ١١ [الاشارة إلى أول الآية « يوصيكم الله فى اولادكم »]
٩) القرآن ٢٤/ ٢

ويجوز تخصيص الكتاب بالإجماع لأنّه [إذا[١]] ثبت كونه حجّة ، جاز أن يدلّ على كون الكتاب مخصوصا . وقد خصّ إجماعُهم على أن العبد كالأمة فى تنصيف[٢] الحدّ لآية الجَلد[٣] .

بابُ

في بناء العام على الخاص

اعلم أنّه أذا روي عن النبيّ صلّى الله عليه خبران : خاصّ وعامّ ، وهما كالمتنافيين ، فلا يخلو إمّا أن نعلم بينهما التأريخ[٤] أو لا نعلم . فان علِمنا ذلك ، فإمّا أن نعلم اقتران أحدهما بالآخر ، وإمّا أن نعلم تراخي أحدهما عن الآخر ، إمّا الخاصّ وإمّا العام . فان علمنا اقترانهما ، نحو أن يقول النبيّ صلّى الله عليه : أقتلوا الكفّار ، ويقول عقيب ذلك : لا تقتلوا اليهود ؛ أو يقول : فى الخيل زكاة ، ويقول عقيبه : ليس فى الذّكور من الخيل زكاة ، فالواجب أن يكون الخاصّ مخصّصا للعام . لأنّ الخاصّ أقلّ احتمالا فيما يتناوله من العام ، وأشدّ[٥] تصريحاً به من العام . ولهذا لو قال الرجل لعبده : اشترِ لي كلّ ما فى السّوق من اللّحم ، ثمّ قال بعد[٦] ذلك : لا تشترِ لحم البقر ، فُهم منه إخراج[٧] لحم البقر من كلامه الأول ، إمّا على سبيل البداء ، وإمّا أنّه لم يرده بالعموم . ولأنّ إجراء العام على عمومه يُلغي الخاصّ . واستعمال الخاصّ ، وإخراج ما تناوله من العام ، لا يلغي واحدا منهما . فكان هذا أولى .

إن[٨] قيل : هلاّ حملتم قوله « فى الخيل زكاة » على التطوّع ، وحملتم قوله :

---

١) زاده س
٢) راجع القرآن ٤ /٢٥ (:فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب)
٣) كذا س ؛ ق : لآية الرجم
٤) س : تأريخ
٥) كذا س ح ؛ ق : أسدّ
٦) س : عقيب
٧) س : أنه أخرج
٨) من هنا حذف س

«لا زكاة فى الذّكور من الخيل» ، على نفي الزّكاة ؟ وهذا ، وإن كان استعمالا للعام على المجاز ، فانّ تخصيصه أيضا استعمال له على المجاز . فلستم بأحد الاستعمالين بأولى من الآخر! والجواب : إنّ قوله « فى الخيل زكاة » يقتضي وجوبها فى الإناث ، كما يقتضيه خبر لو اختصّ بالإناث . فلو حملناه على التطوّع ، لكنّا قد عدلنا باللّفظ عن ظاهره فى الإنـــاث لدليل لا يتناوله الإناثُ ، وهو قوله: لا زكاة فى الذّكور . وليس كذلك إذا أخرجنا الذّكور عن قوله : فى الخيل / زكاة . لأنّا نكون قد أخرجنا من العام شيأ لدليل قد ١/١٣٦ تناوله ، واقتضى إخراجه منه . وأيضا : فما ذكره الخصم ، لا يتأتّى فى كل خبر . لأنّ النبيّ صلّى الله عليه ، لو قال : اقتلوا الكُفّار ، وقال: ليس ذلك باباحة ولا إطلاق ؛ وقال أيضا عقيبه : لا تقتلوا اليهود ، فحملنا ذلك على نهي التّحريم أو التنزيه ، لوجب على كل حال تخصيص قوله : اقتلوا الكفّار . لأن هذا القول لو حُمل على الوجوب أو على النّدب ، لكان النّهي عن قتلهم وجوبا أو تنزيها مخصّصا له[١] .

فأمّا إن علمنا تراخي الخاصّ عن العام ، فانّه إن كان ورد الخاصّ قبل ما يحضر[٢] وقت العمل بالعام، فانّه يكون بيانا للتّخصيص . ويجوز ذلك عند من يجيز تأخير بيان العام . ولا يجوز عند المانعين من تأخير بيان العام . وإن ورد الخاصّ بعد ما حضر وقت العمل بالعام ، فانّه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلّم فيما بعد ، دون ما قبل . لأن البيان لا يتأخّر عن وقت الحاجة . وأمّا إن كان العام هو المتراخي عن الخاصّ ، فعند أصحاب الشّافعي أنّ العام يبنى على الخاصّ ، فيكون المراد بالعامّ ما لم يتناوله الخاصّ .

ويمكن أن يحتجّوا لذلك بأن الخبر الخاصّ ، نحو قول القائل : لا تقتلوا اليهود ، يمنع من قتلهم أبدا . وقوله من بعد : أُقتلوا الكفّار ، يفيد قتلهم فى حالة من الحالات . والخبر الخاصّ يمنع من قتلهم فى تلك الحالة . وإذا تمانعا ، والخاصّ أخصّ باليهود وأقلّ احتمالا ، وجب القضاء به . ولو قال : اقتلوا اليهود، ثم قال : لا تقتلوا الكفّار ، وقد بقيتْ بقيّة من اليهود لم يُقتلوا، فالأمر

---

١) الى هنا حذف س

٢) س : حضر

يقتضي قتلهم فى حال من الحالات ، والنّهي يمنع من ذلك ؛ فإذا تمانعا فى تلك الحال ، قُضي بالخاصّ. وقد(١) احتجّوا لمذهبهم بأنّ الخاصّ معلوم دخول ما تناوله تحته . ودخول ذلك تحت العـــام مشكوك فيه . والعام لا يترك للشكّ . وهذا لا يصحّ. لأنّهم إن أرادوا أنّ العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته ، فذلك / غير مسلّم . وإن أرادوا أنّه لا يعلم ذلك لأجل الخبر ١٣٦/ب الخاصّ ، ففي ذلك ينازَعون . وهو ترك قولهم أيضا . لأنّهم يقطعون على خروج ذلك من العلوم ، ولا يشكّون فيه . وقالوا أيضا : تقدُّم الخاصّ على العام كالعهد بين المتكلّم والمخاطب . فانصرف الخطاب العام إليه ! والجواب: أنّه لا معنى لقولهم : « إنّه كالعهد » إلاّ أنّ المتكلّم قد دلّ بالخاصّ المتقدّم على أنّ مراده بالعام ما دون الخاصّ . ولأنه لا يفهم السّامع إلاّ ذلك وفى ذلك ينازَعون(٢) .

وذهب أصحاب أبي حنيفة وقاضي القضاة : إلى أن العام المتأخّر يَنسخ الخاصّ المتقدّم . واحتجّوا بأشياء ﴿منها﴾ أنّ اللّفظ العام فى تناوله لآحاد ما [وُجد] تحته يجري مجرى ألفاظ خاصّة، كلّ واحد منها يتناول واحدا(٣) فقط من تلك الآحاد ، لأنّ قوله : « اقتلوا المشركين » يجري مجرى قوله : اقتلوا زيدا المشرك ، أقتلوا عمرا ، أقتلوا خالدا . ولو قال ذلك بعد ما قال : لا تقتلوا زيدا ، لكان الثّانى ناسخا ، فكذلك ما ذكرناه ! والجواب: أنّ اللفظ العام يجري مجرى ألفاظ خاصّة بآحاد ما تناوله فى كونه متناولا لها فقط ، ولا يجري مجراها فى امتناع دخول التّخصيص عليه . لأنّ اللّفظ الخاص لشىء واحد ، لم يَدخل تحته أشياء فيُخرج بعضها . والعام قد تناول أشياء ، يمكن أن يراد به بعضها . فصحّ قيام الدّلالة على ذلك . ولهذا كان الخاصّ المقارن للعام مخصّصا له . وما ذكروه يمنع من تخصيصه له . ﴿ومنها﴾ أن الخاصّ المتقدّم يتأتّى نسخه ، والعام يمكن أن يرفعه ، فكان ناسخا له . والجواب: يقال لهم : و[لم(٤)] إذا أمكن أن يرفعه ، وجب ذلك فيه ؟ وأيضاً: فكما يمكن أن يتصوّر

١) من هنا حذف س
٢) الى هنا حذف س
٣) كذا س ؛ ق : واحد
٤) زاده س

فيه كونه رافعا للخاص المتقدم ، فيمكن أن يتصوّر فيه كونه مخصوصاً بالخاصّ المتقدّم . فان قالوا : كونه متأخّرا يقتضي كونه ناسخا ! قيل لهم : وهل نوزعتم إلاّ في ذلك ؟ [١] وأيضا : فإنّما يمكن أن يَنسخ / المتقدّمُ إذا لم يثبت [٢] كونه ١/١٣٧ مخصوصا بالمتقدّم . فبيِّنوا ذلك ، وقد تمّت لكم المسألة . ﴿ومنها﴾ أن يقال : تردُّد الخاصّ المتقدّم بين كونه منسوخاً ومخصِّصا يمنع من كونه مخصّصا ، لأنّ البيان لا يكون مُلبسا ! والجواب : أنّ الخصم يقول : ليس يتردّد عندي بين هذين ، بل قد صحّ كونه مخصّصا . وعلى أنّه إن منَع هذا التردُّد من كونه بيانا للتّخصيص ، ليمنعنّ التّردّد بين كون العـام ناسخا للخاصّ ومبنيا عليه ، من كونه بيانا للنّسخ . فصحّ أنّ العام يبنى على الخاصّ المتقدّم [٣] ، لما ذكرناه من الدّلالة الأولى .

فأمّا إذا لم يعرف التّأريخ بينهما ، فعند أصحاب الشّافعي أنّ الخاصّ منهما يخصّ العامّ . وهذا سديد على أصولهم ، لأنّه ليس للخاصّ مع العام إلاّ أن يقارنه ، أو يتأخّر عنه ، أو يتقدّمه . وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاصّ من العام في الأحوال الثّلاثة . وأيضا فانّ فقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصّون أعمّ الخبرين بأخصّهما مع فقْد علمهم بالتّاريخ . وليس يعترض ذلك بأن ابن عمر رضي الله عنه لا يخصّ قول الله سبحانه [٤] : «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ» ، بقول النبيّ صلى الله عليه : «لا تحرّم الرّضعة ولا الرّضعتان» . لأنّا إنما ادّعينا إجماع أهل هذه الأعصار . ويحتمل أن يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل .

وقد [٥] احتجوا للمسئلة [٦] بأشياء لا تدلّ ﴿منها﴾ قولهم : إذا لم يعرف التأريخ بين الخبرين ، وجب حملها على أنّهما وردا معا ، كالغريقين اللذين لا

---

١) العبارة بعده في ح : «وأيضا فانه إنما يجب أن يكون ناسخا له إذا لم يكن مخصوصا به . فبينوا ليتم قولكم»
٢) كذا س ؛ ق : اذا ثبت
٣) س : المتأخر
٤) القرآن ٤ /٢٢
٥) من هنا حذف س
٦) ق : بالمسئلة

يُعرف اقتران غرقها ، ولا يقدّم أحدهما على الآخر. فحُمل أمرهما على أنّهما غرقا معا[١] ! والجواب : أنّ الأمّة لم تجمع على ذلك، بل قد ورّث بعض الصّحابة رضي الله عنهم كلّ واحد منهما من الآخر. ومنهم من جعل كلّ واحد منهما كأنّه لم يخلق أبدا ، ولم يورّث أحدهما من الآخر . وهذا يمكن أن يحتجّ به
١٣٧/ب مخالفهم . لأنّه لمّا اشتبه حالها ، لم يورّث أحدهما / من الآخر . فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين ، يجب أن لا يعترض بأحدهما على الآخر ، وأن يرجع إلى أمر آخر. ﴿ومنها﴾ قولهم : وإذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء، فكذلك بالخبر الخاص! والجواب ، أن هذا قياس بغير علّة . والفرق بينهما أنّ الاستثناء لما لم يستقل بنفسه ، عُلم أنّه مقارن للعموم ، غير متقدّم عليه ، ولا متراخ عنه . فلم يمكن فيه أن يكون منسوخا . وليس كذلك الخاص المستقلّ بنفسه ، لأنّه يمكن أن يكون متقدّما . ونظير الاستثناء أن يقطع على مقارنه اللّفظ الخاصّ . فإن قالوا : « اللّفظ الخاصّ إذا تقدّم لم يكن منسوخا ، بل يكون مخصّصا للعـــام المتأخّر » ، رجعوا إلى ما ذكرناه أوّلا من بناء المسئلة على ذلك . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنّ القياس يعترض به على العام . فالخبر الخاصّ أولى بذلك ! والجواب ، أنّ أصل القياس.إن كان متقدّما على الخبر العام ، وكان منافيا له ، فانّه لا يجوز القياس عليه عند الخصم . لأنّه منسوخ بالعامّ . مثاله ، أن يقول النبيّ صلى الله عليه : « لا تبيعوا البُرّ » ، ثم يقول بعد مدّة : « أحللتُ لكم جميع البياعات » . فانّ المخالف ينسخ تحريم البُرّ ، ولا يُجيز قياس الأرز عليه في التّحريم . وإن اشتبه تقدّمه ، لم يجز القياس عليه أيضا. وإن كان أصل القياس غير متقدّم للعام على وجه ينافيه ، صحّ القياس عليه، ونخصّ به العام . مثاله ، إن نهى النبيّ صلّى الله عليه عن بيع البرّ ، ثمّ قال بعد مدة : أبحتُ لكم بيع ما سوى البرّ ، فان ذلك لا ينسخ النهي عن بيع البر . فيجوز أن يقاس على البرّ المكيلاتُ ويخصّ من جملة هذا العموم . ولا يشبه هذا مسئلتنا ، لأن في مسئلتنا يمكن أن يكون المتقدّم منسوخا بالعام . ﴿ومنها﴾ أنّه لو لم يخصّ العامّ بالخاصّ، كنّا قد ألغيناه ! والجواب : أنّ

---

١) ق : معنا (مع علامة الاضطراب بالهامش)

للخصم أن يقول : إن أردتم بالغاء الخاصّ أن / لا يستعمل أصلا ، فالحكمة تمنع منه . ونحن لا نقول به . وإن أردتم أنّا لا نستعمله الآن ، وإن كان مستعملا في وقت ، فذلك جائز عندنا ، وهذه حالة المنسوخ . ﴿ومنها﴾ أنّا لو لم نخصّ العام منهما بالخاصّ، لوجب إمّا نسخ الخاص بالعامّ ، أو إلغاؤهما . والنسخ لا يجوز مع فقد التّأريخ . وكلام الحكيم لا يجوز إلغاءه. والجواب : أنّ الخصم يُحْوِجُ التّخصيص أيضا إلى تأريخ ، لأنّه لا يخصّ العامّ بخبر متقدّم . وأمّا إلغاؤهما ، فإن أريد به الرّجوع إلى غيرهما ، أو إلى ترجيح وترك استعمالها بأنفسها ، فذلك لا يأباه الخصم ، ويقول : إنما لا يجوز ذلك إذا أمكن استعمال الكلامين . فأمّا مع فقد الإمكان فلا يمتنع. وقد علمنا أنّه ليس حمْل الحال فيهما على التّخصيص ، أولى من النّسخ. ولا حمْل الحال فيهما على النّسخ أولى من التّخصيص[1] . ١٣٨/أ

فأمّا أصحاب أبي حنيفة ، فإنّهم يقولون : إنّه إذا لم يعرف التّأريخ بين الخبرين العام والخاصّ ، توقّف فيهما ورجع إلى غيرهما ، أو إلى ما يرجّح به أحدهما على الآخر . وهذا سديد على أصولهم . لأن عندهم أنّ الخبر العام [المتأخّر[2]] ينسخ الخاصّ المتقدّم ، ويخصّ بالخاصّ المقارن له والمتأخّر . وإذا لم يعرفوا التّأريخ ، جوّزوا أن يكون الخاصّ متقدّما ، فيكون منسوخا . وجوّزوا أن لا يكون متقدّما ، فيخرج من العام ما تناوله ، فوجب التوقّفُ فيها. إذ ليس الحكم بأحد الأمرين أولى من الآخر . فكذلك يلزم لو قيل بالوقف ، إذا علم تأخير الخبر العام لأنّا إذا لم نعرف التأريخ لم نأمن أن يكون الخاصّ متقدّماً . فنكون متردّدين بين أن يكون مخصوصا وبين أن يكون منسوخا .

وقد[3] احتجّوا بأشياء لا تدلّ ﴿منها﴾ أنّ العام يجري تناوُله للآحاد مجرى ألفاظ خاصّة بالأعداد . وهذه لا يعترضها الخاصّ . فكذلك العامّ ! وقد تقدّم الجواب عن ذلك . ﴿ومنها﴾ أنّه لو خصّ أحدُ الخبرين / أعمّهما ، يخصّ أحدُ العلّتين أعمّهما ! والجواب : أنّ ذلك قياس بغير علّة . ويلزم أن لا يخصّ ١٣٨/ب

---

١) إلى هنا حذف س
٢) زاده س
٣) من هنا حذف س

العامّ بالخاصّ المقارن له ، وعلى أن تخصيص العلّة لا يجوز أصلا . وليس كذلك تخصيص العام؛ فجاز أن يخصّه الخاصّ . وإذا لم نعرف بينهما التأريخ[١] قالوا : فاذا وجب التّوقف في هذين الخبرين ، فالواجب الرّجوع إلى الترجيح.

وقد ذكر عيسى بن أبان وجوها من الترجيح : منها أن يكون أحدهما متفقا على استعماله كخبر الأوساق[٢] . ومنها أن يعمل معظم[٣] الأمّة بأحدهما، ويعيب على من لم يعمل به كعيبهم على ابن عبّاس[٤] تركه العمل بخبر أبي سعيد[٥] في الرّبا . ومنها أن تكون الرّواية لأحدهما أشهر .

وزاد الشيخ أبو عبدالله : أن يتضمّن أحدهما حكما شرعيّا ، وأن يكون أحدهما بيانا للآخر باتّفاق ، كاتّفاقهم على أن قول النبيّ صلّى الله عليه : « لا قطع إلاّ في ثمن المجنّ » بيان لآية[٦] السرقة . فوجب لذلك بناؤها عليه .

وهذه الأمور أمارة لتأخّر أحد الخبرين . لأنّه لو كان الخبر متقدّما منسوخا ، ما اتّفقت الأمّة على استعماله ، ولا عابوا من ترك استعماله ، ولما كان النّقل له أشهر ، ولما أجمعوا على أنّه بيان لما قد نسخه . وكون الحكم غير شرعيّ يقتضي كون الخبر الذي يضمنه مصاحبا للعقل ، وأنّ الخبر المتضمّن الحكم الشّرعي متأخّر. وهذا الوجه يضعّف.

بابٌ

في العموم إذا خُصَّ ، هل يصير مجازا أم لا ؟

ذهب قوم إلى أنّه لا يصير مجازا بالتخصيص ، متّصلا كان المخصّص أو منفصلا ، لفظا كان أو غير لفظ . وقال آخرون : يصير مجازا فى [كلّ[٧]]

١) إلى هنا حذف س
٢) وهو : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » ، ويعارضه الحديث العمومى : « فيما سقت السماء العشر » .
٣) كذا س ؛ ق : لعلم (مع علامة الاضطراب بالهامش)
٤) فانه يقول : « لا ربا إلا فى النسيئة »
٥) وهو الحديث المشهور فى الأشياء الستة : الذهب بالذهب الخ .
٦) القرآن ٥ /٣٨
٧) زاده س

هذه الحالات. وقال آخرون : يصير مجازا فى حال دون حال . واختلفوا فى تفصيل تلك الحال . فقال بعضهم : إن خُصّ بدليل لفظي، لم يصر مجازا ، متّصلا كان الدّليل أو منفصلا . وإن خصّ بدليل غير لفظي، كان مجازا . [وقال آخرون : يكون مجازا إلا أن يخص بلفظ متصل[1]] . وقال آخرون : يكون مجازا إلاّ أن يكون / مخصّصه شرطا أو استثناء . وقاضي القضاة يقول : ١/١٣٩ يكون مجازا ، إلا أن يكون مخصّصه شرطا ، أو تقييدا بصفة . وجعله مجازا بالاستثناء .

واعلم أن القرينة المخصّصة ، إمّا أن تستقلّ بنفسها فى الدّلالة ، أو لا تستقلّ بنفسها . فإن استقلّت بنفسها ، فهي ضربان : عقليّة ولفظيّة . أمّا العقليّة ، فنحو الدّلالة الدّالّة على أنّ غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات. وأمّا اللّفظيّة ، فنحو أن يقول المتكلّم بالعام : أردت به البعض الفلانى فقط . وفى هذين القسمين يكون العموم مجازا ، لأنّ القرينة دلّت على أن المتكلّم استعمل العام ، لا فيما وضع له . وهذا معنى المجاز. إن[2] قيل : هلاّ قلتم : إنّ المتكلّم أراد البعض فقط باللّفظ العام وبالقرينة معا ؟ فلا يكون اللّفظ العامّ مجازا ـ قيل: إن القرينة قد تكون سابقة للّفظ العام ، نحو خلق العِلم فينا ، بأنّ العاجز لا يكلّف. أو نصب الدّلالة على ذلك . وهذا أسبق من العموم . فلا يجوز أن يريد بهما البعض . وقد تكون القرينة إشارة من المتكلّم منّا ، متأخّرة عن كلامه بزمان يسير ، فلا يجوز أن يريد البعض بها ، والكلام العام . وقد تكون القرينة من فعل غير المتكلّم . نحو أن يتكلّم النبيّ صلّى الله عليه بالعامّ ، فيخصّه الله سبحانه . ويلزم أن يكون اللّفظ العامّ ، المقترن به القرينة ، لا حقيقة ولا مجازا . لأنّه ما أريد به ما وُضع له، ولا غير ما وضع له . وإن جعلوا الحقيقة مجموع اللّفظ والقرينة، لزم كون المعانى من جملة الحقائق ، ويلزم أن لا يكون فى الكلام مجاز ؛ بل يكون الكلام قد قُصد به ، مع قرينته ، وجه المجاز . فان قيل : هلاّ قلتم : وضعوا العموم للاستغراق مع فقْد القرينة، ووضعوا لما تقتضيه القرينة من

١) زاده س
٢) من هنا حذف س

التّخصيص مع وجودها ؟ قيل : إنّ القرائن كثيرة لا تُحصى ، فلا يمكن أن
١٣٩/ب تحصروها ، / حتّى تضعوا العموم مع كل واحدة منها لما تقتضيه . وأيضا : فيمكن أن يقال : إنّ الألفاظ كلّها وُضعت مع وجود القرائن لما يدلّ عليه القرائن . وفى ذلك رفع المجاز من الكلام . وأيضا : فانّ القرينة تدلّ على أن المتكلّم استعمل لفظ العموم فى البعض . فان كانت إذا دلّت على ذلك ، فقد دلّت على أن المتكلّم استعمل لفظ العموم فى البعض . فان كانت إذا دلّت على ذلك ، فقد دلّت على أنّ المتكلّم قد استعمله فيما وُضع له . فذلك رجوع إلى قول أصحاب الوقف. وكان يجب، لو أراد المتكلّم باللّفظ العمومَ مع أنّ العقل يدلّ على تخصيصه ، أن يكون متجوّزا وغير مستعمل له على حقيقته .

فان قالوا : هلاّ قلتم : إنّ القرينة كالعهد فى وجوب انصراف العموم إلى ما يقتضيه ، ولا يكون مجازا كما لو انصرف إلى العهد؟ والجواب. إنّ لام التعريف وُضعت لتقييد ما السّامع به أعرف. فان كان بينه وبين المتكلّم عهد فهو به أعرف، فانصرف إليه الكلام . وإن لم يكن بينهما عهدٌ، فليس يعرف إلاّ الجنس فانصرف إليه . وليس كذلك ما يدلّ عليه الأدلة العقليّة . لأنّه إنما يعرف انصراف العموم إليه ، إذا علم بدليل عقلي أنّ بعض العموم لا يجوز أن يراد ، وعلم أنّ المتكلّم حكيم . وربما غمض الدّليل على أنّه لا يجوز أن يراد . فجرى مجرى سائر الأدلّة المخصّصة . سيّما وما يفيده اللّفظ فى المواضعة لا يقف على حكمه المتكلم . وأيضا : فاذا ثبت أنّ الألف واللام تفيد الاستغراق ، فالأولى أن يقال : إنّهما ينصرفان إلى العهد بقرينة . وهو معرفة السّامع بقصد المتكلّم . ويجري ذلك مجرى جميع ألفاظ العموم التي تُعلم من قصْد المتكلّم أنّه استعملها فى الخصوص ، ويكون مجازا[١] .

فأمّا إن كانت القرينة لا تستقلّ بنفسها، نحو الاستثناء، والشروط[٢]، والتّقييد بالصّفة ، كقول القائل: « جاءنى بنو تميم الطّوال » ، فقد ذهب قاضي
١٤٠/١ القضاة إلى أنّ الاستثناء يجعل العموم / مجازا . ولم يقل ذلك فى الشروط والصّفة.

١) إلى هنا حذف س
٢) س : الشرط

وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله أنّ العموم لا يصير مجازا بهذه الأمور الثلاثة . ولعلّه عنى ما نذكره الآن . وهو أنّ هذه الأمور الثلاثة تجعل لفظ العموم من جملة كلام . ولا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ، ولا مجازا . ويكون العموم مع الاستثناء بمجموعها[١] حقيقة . وكذلك هو مع الشرط ومع الصّفة . والدّليل على ذلك أن القائل إذا قال : « اضرب بني تميم الطّوال » ، أو قال : « ... إن كانوا طوالا » ، أو قال : « ... إلا من دخل الدّار » ، فانّه لم يرد بعضهم بلفظ العموم وحده . لأنّه لو كان كذلك ، ما كان قد أراد بالاستثناء أو الشرط أو الصّفة شيأ . [لأن هذه الأشياء][٢] توضع لشيء يستقلّ في دلالتها عليه ، فيقال : إنّ المتكلّم قد أراد بها ذلك الشيء وأراد بالعموم وحده البعض . ولأنّه إذا أراد البعض بلفظ العموم ، لم يبق شيء يريده[٣] بالاستثناء ، والشرط ، والصّفة ، فثبت أنّه إنما عنى البعض لمجموع الأمرين . يبيّن ذلك أنّ النّافين للعموم لمّا قالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقا ، لكان استعماله في البعض نقضا ! قلنا لهم : إن المتكلّم قد عنى البعض لمجموع العموم والاستثناء . فاذا ثبت أنّ المتكلّم لم يعن بلفظ العموم وحده الاستغراق ، ولا البعض ، ثبت أنّه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن بانفراده حقيقة ولا مجازا ، أو إذا ثبت انّه قد عنى البعض بمجموع الأمرين — وهما[٤] لا يفيدان إلاّ ذلك البعض — ثبت أن مجموعهما حقيقة فيه .

وقد فصل قاضي القضاة في « الشّرح » بين التّخصيص بالاستثناء وبالشرط فقال : إنّ الشّرط لا يُخرج شيأ من آحاد العموم ، فلم يجعله مجازا . وإنما يخرج حالا من الحالات . لأنّك إذا قلت : « أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدّار » ، لم يتعرّض ذلك للاعيان . وليس كذلك إذا استثنيت الآحاد . / ١٤٠ /ب
والجواب : أن يقال : ولم كان ما تناول الآحادَ يجعل العمومَ مجازا ، وما تناول الأحوال لا يجعله مجازا ؟ على أنّ الشّرط إذا أخرج بعضَ الحالات ،

١) س : لمجموعها
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : يريد
٤) كذا س ؛ ق : وهذا

فقد أخرج بعضَ الأعيان . لأنّك إذا قلت : « أكرِم بني تميم إن كانوا دخلوا الدّار » ، فقد أخرجت الأعيان الذين لم يدخلوا الدّار . وقد يتناول الشّرط الأعيان . لأنّك إذا قلت : « أكرِم بني تميم إن كانوا من بني سعد » ، فقد أخرج غيرهم من الأشخاص .

بابٌ

في صحّة الاستدلال بالعموم المخصوص

اختلف النّاس فى العموم المخصوص : هل يصحّ الاستدلال به فيما عدا المخصوص ، أم لا ؟ فلم يُجزْ عيسى بن أبان وأبو ثور الاستدلال به على ذلك ، على كلّ حال . وأجاز ذلك آخرون على كلّ حال . وأجاز ذلك قوم فى حال دون حال ؛ واختلفوا فى تفصيل تلك الحال . فقال الشيخ أبو الحسن : إن خُصّ العمومُ بشرط أو استثناء ، صحّ التّعلّق به ، فيما عدا المخصوص . وإن خُصّ بدليل منفصل ، لم يصح ذلك . وقال الشيخ أبو عبدالله : إن كان المخصّص والشّرط قد منعا من تعلّق الحكم بالاسم العام وأوجبا تعلقه [بشرط لا ينبئ عنه الظاهر ، لم يجز التعلق به عنه . وإن لم يمنعا من تعلقه[١]] بالاسم العام ، فانّه يصحّ التعلّق به . ومثّل القسمَ الأول بقول الله سبحانه[٢] : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقطَعُوا أيديهما ... » وذلك لأنّ قيام الدّلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعلّق القطع بالسّرقة ، ويقتضي وقوعه على الحرز الذي لا ينبيء اللّفظ عنه ، فلمَ يجز التّعلّق به . ومثّل للقسم الثّانى بقول الله سبحانه[٣] : « أقتلُوا المُشركينَ ». لأنّ قيام الدّلالة على المنع مِن قتْل معطي الجزية[٤] ، لا يَمنع من تعلّق القتل بالشّرط . فلم

---

١) زاده س
٢) القرآن ٥ /٣٨
٣) القرآن ٩ /٥
٤) راجع القرآن ٩ /٢٩

يمتنع التّعلّق [به(١)] من(٢) قتل من لم يعط الجزية . وقال قاضي القضاة : إن كان العموم المخصوص والمشروط ، لو تُركنا وظاهره من دون الشّرط والتّخصيص كنّا نمتثل ما أريد منّا ، ونضمّ إليه ما لم يُرَد منّا . احتجنا / إلى بيان ما لم ١/١٤١ يرد منّا ، ولم نحتج إلى بيان ما أريد ، إذ كنّا نصير إليه من دون البيان . ويصحّ التّعليق بالظاهر فيه . وإن كنّا لو تُركنا والظّاهر من دون الشّرط ، لم يمكننا امتثال ما أريد ، احتجنا إلى بيان ما أُريد منّا . إذ لسنا نكتفي بالظّاهر فيه . وهذا الذي ذكره عقدُ مذهب ودلالةٌ .

وينبغي أن يزاد في القسم الأول ، أن لا يكون(٣) العموم قد خُصّص تخصيصا مجملا . وذلك لأنّ الله سبحانه ، لو قال : « اقتلوا المشركين » ، [ثم قال لنا : « لم أرد بعضهم » لكنا لو تركنا وقوله : « اقتلوا المشركين(٤) »] ، أمكننا أن نفعل ما اريد منا وما لم يرد منّا . ومع ذلك فانّه لا يصحّ التّعلّق [به(٥)] فيما أُريد منّا . وإن ما(٦) قلنا : « إنّه يجوز أن يستدلّ بالعموم فيما عدا المخصوص » ، هو أن معنى ذلك أنّه يمكن التّوصّل بالعموم إلى العلم بحكم ما عدا المخصوص. والدّلالة على ذلك ، هو أن قول الله سبحانه(٧) « اقتُلُوا المُشركينَ » إذا دلّ الدّليل على أنّه لا يُقتَل من أعطى الجزية(٨) من أهل الكتاب ، فاللّفظ يتناول ما عدا هؤلاء في أصل الوضع مفصّلا ، ولم يَرِد عليه تخصيص مجهول. فكلّ ما هذه حاله ، فإنّ المتكلّم به إذا كان حكيما ، فلا بدّ من أن يعني ما تناوله اللّفظ ، إلاّ أن يدلّنا على أنّه ما عناه . وإنما قلنا : « إنّ اللّفظ يتناول ما عدا المخصوص في أصل الوضع » ، لأنّ اسم العموم يستغرق كلّ المشركين ، وليس كلّهم سواء(٩) آحادهم . فهو إذًا عبارة عن كلّ واحد منهم.

١) زاده س
٢) س : في
٣) كذا س ؛ ق : إلا أن يكون
٤) زاده س
٥) زاده س
٦) ق وانما ؛ س : لأن ما
٧) القرآن ٩/٥
٨) القرآن ٩/٢٩
٩) س : سوى

ولهذا لو تُركنا وظاهره ، أمكننا قتْل من أُريد منّا قتله . وإنّما قلنا : « إنّه لم يرد عليه تخصيص مجهول » لأنّ التّخصيص المجهول هو إخراج بعض غير مفصّل . ونحن إنما نتكلّم فى[١] عموم قد خصّ تخصيصا مفصّلا . وإنما قلنا : إنّ كلّ لفظ يتناول[٢] أشياء فى أصل الوضع ولم يخصّص تخصيصا مجملا ، فلا بدّ من أن يريدها[٣] المتكلّم الحكيم ، إلاّ أن يدلّ على أنّه ما أراد بعضها . لأنّ الحكيم إذا خاطب قوما بلُغتهم ، فلا بدّ من أن يعني بخطابه ١٤١/ب ما عنوه . وإلاّ كان ملتبسا عليهم ، / وغير متكلّم بلُغتهم . ولهذا وجب أن يعنى بالعموم ظاهره ، إذا لم يرد عليه تخصيص . وإنّما قلنا : « إنّه لم يدلّنا على أنّه ما عناهم » ، لأنه[٤] لو كان هناك دلالة ، لوجدها من استقصى الطلب . ولأنّ المخالف يمنع من التّعلّق بالعموم المخصوص ، لكونه مخصوصا ، لا لأنّه يجوز أن يكون فى الأدلّة ما يخصّه تخصيصا ثانيا .

يبيّن ما قلناه أن لفظ العموم متناول لما عدا المخصوص . فلو لم يُعلَم أنه قد عنى بالعموم ، لم يخلُ إمّا أن لا يُعلَم ذلك بمخصّص مفصّل ، أو مجمل . وذلك مفقود[٥] . فجرى مجرى سائر الألفاظ المتناولة من أهل الوضع لمعانيها ، إذا لم تدل دلالة على أنّها لم تُرَد [بها[٦]] . فقد صحّ الاستدلال بالعموم المخصوص بدليل منفصل أو متّصل ، سواء سمي العموم مجملا أو غير مجمل ، أو سمي مجازا أو غير مجاز .

ويدل عليه أيضا إجماع الصّحابة ، لأنّ عليّا رضي الله عنه تعلّق فى معنى الجمع بين الأختين ، بقوله تعالى[٧] : « أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ » ، و بقوله[٨] : « وأن تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ . » وقال : «أحلّتْهما آية وحرّمَتْهما آية.»

---

١) س على
٢) س : تناول
٣) س : يريده
٤) كذا س ؛ ق : ان ما عداهم انه
٥) كذا س ؛ ق : معتود
٦) زاده س
٧) القرآن ٤ /٣
٨) القرآن ٤ /٢٣

وكذلك قال عثمان رضي الله عنه . ومعلوم أن قوله[١] : « أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ » ، مخصوص منه البنت والأخت . واحتجّ ابن عبّاس بقوله تعالى[٢] : « ... وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ ... » ، وقال : « قضاء الله أولى من قضاء ابن الزّبير[٣] » . وإن كان وقوع التّحريم بالرّضاع يحتاج إلى شروط .

واحتجّ[٤] عيسى بن أبان [بأن[٥]] العموم المخصوص قد صار مجازا بالتّخصيص فخرج أن يكون له ظاهر . فلم يجز التّعلّق بظاهره . ولأنّ العموم المخصوص يجري مجرى أن يقول الله سبحانه : « اقتلوا المشركين » ، ثم يقول : « لا تقتلوا بعض المشركين » . فكما يمنع ذلك من التّعلّق بالظّاهر ، فكذلك غيره من التّخصيص . والجواب عن الأوّل ، أنّه إن أراد : « العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله ، » ، فذلك صحيح ؛ ولا يمنع من التّعلّق به فيما عدا المخصوص ، لأنّه متناول / له على وجه الحقيقة . وإن أراد به : ١/١٤٢
« أنّه مجاز فيما عدا المخصوص ، فليس بصحيح ، لأنّه متناول لذلك فى أصل الوضع . على أنّا قد بيّنّا أنّه يصحّ التّعلّق به ، سُمّي مجازا[٦] أو لم يسمّ مجازا . والجواب عن الثانى هو أنّهم جمعوا بين التّخصيص المفصّل ، والتّخصيص المجمل بغير علّة . والفرق بينهما ، هو أنّ الله إذا قال : « أقتلوا المُشركينَ » . ثم[٧] قال : « لا تقتلوا بعضهم » ، أو قال : « لم أُرد بعضهم » ولم يبيّن ذلك البعض ، كان من يريد قتْله من المشركين يتناوله قوله : « أقْتُلُوا المُشْرِكينَ » فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظّاهرين ، أولى من أن يدخل تحت الآخر . ولو قال : « لا تقتلوا اليهود » ، أمكننا أن نقتل بالآية مَن أريد منّا . لأنّ كلّ مشرك إن علمناه يهوديّا ، أدخلناه تحت المخصّص . وإن علمناه غير يهودي ، علمنا خروجه من التّخصيص ، وأنّه مراد بالآية[٨] .

---

١) القرآن ٤ /٣
٢) القرآن ٤ /٢٣
٣) وهو الذى روى عن النبى عليه السلام : « لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان »
٤) من هنا حذف س
٥) زاده ح
٦) ق : مجاز
٧) كذا ح ؛ ق : فلو
٨) إلى هنا حذف س

والأصل فى ذلك ، أنّ الأشياء المعلومة إذا أخرج منها أشياء معلومة ، كنّا عالمين بما عداها . وإذا خرج منها أشياء مجهولة ، بـَقي الباقي مجهولا لا ينفصل ممّا عداها ؛ فلا ندري ما الذي خرج ممّا لم يخرج . ألا ترى أنّ « العشرة » معلومة، فاذا علمنا أنّه قد خرج منها « ثلاثة » ، علمنا أنّه قد بقي « سبعة » . وإذا علمنا أنّه قد خرج منها عدد لا نعلمه ، لم ندر ما بقي منها .

ونحن من بعدُ ذاكرون أعيان الأدلة ، فنقول : أمّا قول الله عزّ وجلّ[١] : « اقْتُلُوا المُشْرِكِينَ» فقد مضى الكلام فيه ، حين جعلناه مثالا للجملة المتقدّمة. وأمّا قوله[٢] : « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ »، فانّه لا يصحّ التّعلّق به فى وجوب الصلاة الشرعيّة ، لأنّ اسم الصلاة فى اللّغة لا يتناول هذه الصلاة . ولهذا لو خُلّينا وهذه الآية، لم نعرف وجوبها ، ولا أمكننا فعلها بعينها . إن[٣] قيل : هلاّ يصحّ التّعلّق بقوله : « أقيمُوا الصَّلَاة » فى وجوب الدّعاء ؟ لأنّ اسم الصّلاة يتناوله فى اللّغة . فاذا دلّت الدّلالة على وجوب أشياء / مع الدّعاء ، وسقوط وجوب ١٤٢/ب الدّعاء مع فقْد تلك الأشياء ، كان ذلك تخصيصا . قيل: هذا يقتضي أن يكون المراد بقوله[٤] : « أقيموا الصّلاةَ » : الدّعاء . وهذا باطل . لأنّا قد بيّنّا أنّ اسم الصّلاة يتناول فى الشّريعة جملة هذه الأفعال الشّرعيّة . وليس بأن يقال : « إنّه يتناول الدّعاء ، وما عداه شرط فى وقوع النّصّ عليه » ، بأولى من أن يقال : « إنّه يتناول فى الشّريعة ما عدا الدّعاء ؛ والدّعاء شرط فى وقوع الاسم عليه » . وعلى أن غرضنا أنّه لا يصحّ الاستدلال بهذه الآية ، على وجوب جملة هذه الأفعال . والسّائل لم ينازع فى ذلك[٥] .

وأمّا قول الله عزّ وجلّ[٦] : « والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» فانّه عام فى كلّ سارق : سرَق قليلا أو كثيرا ، من حرز أو من غير حرز. فقيام الدّلالة على اشتراط الحرز ، وقدرٍ مخصوص ، لا يمنعنا من العلم بوجوب

١) القرآن ٩/٥
٢) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرارا
٣) من هنا حذف س
٤) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرارا
٥) إلى هنا حذف س
٦) القرآن ٥/٣٨

قطع من سَرَق من حرز قدرًا مخصوصا . فان منَع المخالف من التعلّق بهذه الآية أصلا ، بعد قيام الدّلالة على هذين الشّرطين ، فقد أفسدناه . وإن منَع من أن يعلم بهذه الآية قطع أحد ، إلاّ بعد أن يعلم أنّه سارق قدرا مخصوصاً من حرز ، فذلك صحيح . وسنتكلّم فيه من بعد . * وإن أراد: « إن قطع مَن اختصّ بهذين الشّرطين[١]، فقد احتجنا فيه إلى أن تقوم الدّلالة على اشتراط هذين الشّرطين » ، فباطل ، لأنّه لو لم يدل الدّلالة على ذلك ، لعلمنا قطع من اختصّ بهذين الشّرطين . وإنّما نفتقر إلى هذه الدّلالة فى أن لا يُقطَع من لم يختصّ بهما *[٢]. ونستطيع[٣] القول فى هذه الأقسام عند ذكر أسئلتهم . إن قيل : أليس، بعد قيام الدّلالة على اشتراط الحرز ومقدار المسروق ، لا يمكن أن يستدلّ بالآية على قطع من اختصّ بهذين الشّرطين إلاّ بعد أن يضمّ إليهما ما دلّ على اشتراطها ؟ فقد صحّ أنّه لا يجوز التّعلّق بظاهر الآية ! قيل: / ليس[٤] كذلك ، لأنّه يمكننا أن نستدلّ على قطع من ١٤٣/ علمناه مختصّا بالشّرطين ، بأن نقول : « إنّه سارق » ، فتناولته آية السّرقة ، من غير أن يمنع مانع من كونه مرادا بها . وهذا كاف فى الدّلالة على قطعه . ألا ترى أنّا لو لم نعلم هذين الشرطين ، لعلِمنا ممّا ذكرناه وجوب قطع من اختصّ بهما ، وإن كنّا نقطع[٥] من لم يختص بهما ؟ فبان أنّا نحتاج إلى بيان الشّرطين حتّى لا نقطع بعض السّرّاق، لا لنقطع من يجب قطْعه . إلاّ أنّ البيان لذلك قد يرد بلفظ النّفي ، بأن يقال : « لا تقطعوا من سرق من غير حرز » ؛ وقد يرد بالإثبات، بأن يقال : « الحرز شرط فى القطع » . وكلا القولين إنما ينفى القطع من غير حرز . لأن إثباته مع الحرز معلوم بتناول الآية له . إن قيل : أليس ، بعد قيام الدّلالة على اشتراط المقدار والحرز، لا يجوز لكم أن تقطعوا سارقا معيّنا وأنتم لا تعلمون أنّه سارق من حرز مقدارا

---

١) كأن المراد بالجملة : « إذا قلنا إن القطع لا يجوز إلا من اختص بهذين الشرطين... »
٢) العبارة ما بين النجمين تأخرت فى س
٣) من هنا حذف س
٤) كذا ح ؛ ق : أليس
٥) كذا ، لعله : لم نقطع

مخصوصا ؟ وإذا علمتم ذلك ، علمتم وجوب قطعه ، فقد بان أنه لا يكتفي بظاهر الآية ! قيل هذا صحيح[١]. * غير أنه لا يمنع من الاكتفاء بالآية فى قطع سارق اختصّ بكلا الشرطين من حيث تناولته الآية من غير مانع . لأنا نما نحتجّ بالآية فى قطعه ، لا بما دل على أنه لا يُقطَع من سرق من غير حرز . وذلك لأن الآية تتناول هذا السارق . ولا يتناوله ما دل على المنع من قطع السارق من غير حرز . وانما وجب أن نعلم أنه سارق قدرًا مخصوصا من حرز ، لنعلم أنّه لم يدخل تحت الدّليل المخصّص ، لا لنعلم أنّ الآية تناولته *[٢].

والقول[٣] فى ذلك ، كالقول فى عموم مخصوص ، ولا وجه لتخصيص ذلك بأنّه السّرقة . لأنّ الله عزّ وجلّ لمّا قال[٤] : « اقتلوا المشركين » ، ثمّ دلّ الدّليل على المنع مِنْ قتْل[٥] معطي الجزية[٦] ، فانّا لا نُقدِم على قتْل شخص مشرك[٧] . إلاّ إذا علمنا أنّه غير معط للجزية . ولو قالوا : « لا تقتلوا زيدا المشرك » ، لم يجز أن نقتل مشركا إلاّ إذا علمنا أنّه غير زيد / . ومتى شككنا ١٤٣/ب فى ذلك ، لم يجز قتله[٨]. وكذلك قول النبيّ صلّى الله عليه : « فيما سقت السّماء العُشر » ، لا يمنع تخصيصه بأرض الخراج من التّعلّق به .

إن[٩] قيل : إنّ آية السّرقة ، قد شُرط فيها شرط لا ينبئ لفظه عنه . فجرى مجرى أن يكون القطع المذكور غير المعروف . وليس كذلك قول الله تعالى[١٠] : « اقْتُلُوا المُشْرِكِينَ » . لانّ ما أخرج بعضهم هو دليل مخصّص ! الجواب : أنّ ذلك لو ثبت ، لم يمنع من الاستدلال بأن السّرقة على قطع من اختصّ بكلا الشّرطين ، من الوجه الذي ذكرناه . على أنه لا فرق بين

---

١) إلى هنا حذف س
٢) العبارة ما بين النجمين تقدّم فى س
٣) من هنا حذف س
٤) القرآن ٩ /٥
٥) ق : قبل
٦) راجع القرآن ٩ /٢٩
٧) ق : مشترك
٨) إلى هنا حذف س
٩) من هنا حذف س
١٠) القرآن ٩ /٥

الاثنين ، لأنّ اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج من الآية من لم يختص بهما . وهذا تأثيره دون قطع من اختصّ بكلا الشرّطين ، لأن ذلك مستفاد من الآية ، على ما بيّنّاه . كما أن ما دلّ على المنع من قتل[١] معطي الجزية ، تأثيره المنع من قتله[٢] ، لا إيجاب قتْل من لم يعط الجزية . لأن من لم يعط الجزية إنما قتلناه[٣] بالآية من حيث اقتضتْ قتْل كلّ مشرك . ولا فرق بين أن يكون المخصّص للآية واردا[٤] بلفظ الإثبات أو بلفظ النّفي ، في أنّه يفيد إخراج بعض ما اقتضته الآية ، على ما بيّناه . على أن ما خُصّ به آية[٥] السّرقة قد ورد بلفظ النّفي ، كقول النبي صلّى الله عليه : « لا قطع إلاّ في ثمن المجنّ » وقوله : « لا قطع في ثمر ، ولو كثر » . وقولهم : « إن هذه الأعيان لا تخرج أعيان السّرّاق ؛ وليس كذلك ما خصّ آية المشركين ، لأنّه يخرج الأعيان » ، لا يمنع من الاستدلال [على] كل واحد منهما ، من الوجه الذي ذكرناه . وأيضا : فإنّ ما دلّ على اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج الأعيان . لأنّه قد دلّ على أنّ من لم يختص بالشرّطين ، لا يجوز قطعه . وقولهم : « إن حدّ[٦] السّرقة يدلّ على أنّ القطع يستحقّ لأجل السّرقة ؛ واشتراط الحرز يمنع من استحقاق القطع بمجرّد السرّقة ، فكان مجملا » ، لا يوجب الفصل بين الآيتين[٧] ، لأنّ قوله[٨] : « اقتلوا المشركين» يفيد / استحقاق القتل لأجل 1/144
الشرك فقط ؛ فاشتراط الامتناع ، من إعطاء الجزية يمنع من استحقاقه بالشرك. وعلى أنّهما لو انفصلا من هذا الوجه ، لم يمنع أن يتّفقا في صحّة الاستدلال بهما من الوجه الذي ذكرناه . فان فصّلوا بينهما ، بأنّ أحد الدّليلين إثبات ، والآخر نفي ، فهو فصل غير موثّر . وقد تكلّمنا فيه ، وقد فصل الشيخ أبو عبدالله بين قول النّبيّ صلى الله عليه : « فيما سقت السّماء العُشر » ،

---

١) ق : قبل
٢) ق : قبله
٣) ق : قلناه
٤) ق : وأراد
٥) القرآن ٥ /٣٨
٦) ق : احد
٧) لعله : الاثنين
٨) القرآن ٩ /٥

وبين آية[١] السّرقة ، بأنّ ما دل على أنّه لا عُشر فى أرض الخراج، هو بيان لصفة الخارج ، لا لصفة العشر المأخوذ . وهذا لا يمنع من انتقاض علّته[٢] . وهي أنّه قد أخذ العُشر بشرط لا ينبئ عنه الخبر ، ولا يمنع ذلك من التعلّق باللّفظ . وعلى أنّ اشتراط الحرز والمقدار ليس هو بيان لصفة القطع. وإنما هو بيان لمقدار المسروق وموضعه . فلا فرق بينهما . وقال أيضا : إنما صحّ التّعلّق بخبر الأوساق[٣] لأنّ الأمّة قد تعلّقت به . فيقال له : إجماع الأمّة على ذلك يدلّنا على بطلان القول : « بأنّه مجمل لا ينبئ عن المراد » . لأنّ الأمّة لا تجمع على الاستدلال بما ليس بدليل[٤] .

وإذ قد ذكرنا التّخصيص وما به يقع ، وأحكام العموم، فلنذكر ما عدّه قوم مخصّصا وليس بمخصّص .

بابٌ

في دخول الكافر في الخطاب في الشرعيات[٥]

ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنّه غير مراد به . وعند الشّيخين[٦] رحمهما الله ، وأصحابهما ، وطائفة من الفقهاء أنّه مراد به . ومعنى ذلك أنّه يلزمه الإقرار بالتّوحيد والنّبُوّات وأن يفعل بعد ذلك الشّرعيّات . ومتى فعلّها ، كانت مصلحة له ، ومتى لم يوحّد الله سبحانه ويصدّق الأنبياء عليهم السلام، وأخلّ بالشرعيّات ، كان إخلاله بها تفويتا لتلك المصلحة . فاستحق العقاب على إخلاله بالتّوحيد وبتصديق الأنبياء وبالشّرعيات. والخلاف إنما يظهر فى استحقاق العقاب / وفى ثبوته[٧] فى العقليّات مع كفره ، لأجل إخلاله ١٤٤/ب

---

١) القرآن ٥ /٣٨
٢) ق : عليه
٣) أى الحديث : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » ، كما مرّ سابقا
٤) إلى هنا حذف س
٥) س : بالشرعيات
٦) وهما شيخا المعتزلة أبو على وأبو هاشم
٧) « ثبوته » كذا ق غير منقوطة ؛ س : « و فى هل تقويه مصلحة » (تقويه، غير منقوطة)

بالشّرعيّات أم لا ؟ والنّاس متّفقون على أنّه لا يلزمه أن يفعل الشرعيات فى حال كفره على أن يكون مضامّة لكفره . ومتفقون على أنّه لا يلزمه القضاء إذا أسلم . ودليلنا على لزوم الشرعيّات له، هو أن قول الله سبحانه[١] : « وَلِلّهِ على النّاسِ حِجّ البَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سَبيلاً »، يتناول الكافر والمسلم . إذ كل واحد منهما من الناس . ولا مانع من دليل سمعي أو عقلي من دخوله تحته . فكان مرادًا به . أمّا الدّليل السّمعي، فانّه لو كان ، لظفرنا به عند الطلب . وأمّا العقلي فهو فقْد التّمكّن . والكافر يتمكّن من الحجّ بأن يقدّم عليه [قَبله[٢]] الإسلامَ . وكل من تمكّن من الفعل على بعض الوجوه، فهو له مستطيع . كما أنّ المحدث يتمكّن من أداء الصّلاة على الوجه الشّرعي بأن يقدّم قبلها الوضوء . والعراقى يتمكّن من الحجّ بأن يقدّم قبله المشي . وممّا يدلّ على المسئلة أنّ الأمّة مجمعة على أنّ الكافر يُحَدّ على زناه على وجه النّكال . فلو لم يكن مكلّفا بترك[٣] الزّنا ، لم يكن الزنا معصية منه . ولو لم يكن معصية منه ، لم يعاقَب على فعله . فان[٤] قيل : إنما حُدّ لأنّه لم يَترك الكفر الذي بزواله يكون مكلّفا بترك[٥] الزّنا ! قيل : فيجب أن يكون إنما حُدّ لاجل يهوديّته . وأحد لم يقل بذلك . ويلزم أن يحدّ قبل زناه ، لأنّه كافر قبل الزّنا . إن قيل : إنما حُدّ لأنّه قد التزم أحكامنا ! قيل : فمن أحكامنا أن لا يُحَدّ على المباح . فلو كان الزنا منه مباحا ، لما حُدّ عليه . إن قيل: قد كلّف الكافر بترك[٦] الزّنا ، لأنّه مع كفره يمكنه تركه . وليس كذلك الصّلاة والصيام . لأنّه لا يمكنه مع كفره فعلها . فلم يخاطب بفعلها ! قيل: إنّه لا يُكلّف بترك[٧] الزّنا إلاّ وقد كُلّف أن يَعلم قُبحه . ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلاّ بشريعة الإسلام . لأن ما عداها من الشّرائع ، قد مُنع

١) القرآن ٣ /٩٧
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : ترك
٤) من هنا حذف س
٥) ق : ترك
٦) ق : ترك
٧) ق : ترك

١/١٤٥ المكلّفون من الرّجوع إليه. ولا يمكنه مع جحد الإسلام أن يعلم / قبح شيء، كما لا يمكنه فعل الصّلاة فى هذه الحال. فلا فرق بينهما. قيل لكم مثله فى الصّلاة والحجّ[١].

دليل قول الله عزّ وجلّ[٢]: «وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الذينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ». ذَمٌّ لهم على كفرهم واختلالهم بالزّكاة، كما أنّ قول القائل: ويل للسُّرّاقِ الذين لا يصلّون، ذمٌّ على السّرقة وترك الصلاة.

دليل قول الله سبحانه[٣]: «فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى، وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى». ذمٌّ على كلّ ذلك.

دليل قول الله سبحانه[٤]: «وَالذينَ لا يَدعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ، وَلا يَقتُلُونَ النَّفْسَ التي حرّمَ اللهُ إلاّ بالحَقّ، وَلا يَزْنُونَ، وَمَنْ يفعلْ ذلك يَلْقَ أَثَاماً يُضَاعَفْ لَهُ العَذَابُ يَوْمَ القِيَامَةِ...» فإذا ضوعف عليه العذاب لمجموع ذلك، وقد دخل فيه الزّنا، فيثبت[٥] كونه محظورا عليه.

دليل قول الله سبحانه[٦]: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ المِسْكِينَ، وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الخَائِضِينَ». فَذَمَّهم على ذلك. وإطعام الطّعام الذي يتعلّق الذّمّ بتركه هو الزّكاة.

إن قيل: قوله[٧]: «لَم نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ»، معناه: لم نك من جملة المصلّين يعني المؤمنين! والجواب: أنّ ذلك لا يتأتّى فى قوله[٨]: «لَم نَكُ نُطْعِمُ المِسْكِينَ» لأنّه علّق الذّمّ على كونهم [غير] مطعمين[٩]. على أنّ

---

١) إلى هنا حذف س
٢) القرآن ٤١/ ٦-٧
٣) القرآن ٧٥/ ٣١-٣٢
٤) القرآن ٢٥/ ٦٨-٦٩
٥) س: ثبت
٦) القرآن ٧٤/ ٤٣-٤٥
٧) القرآن ٧٤/ ٤٣
٨) القرآن ٧٤/ ٤٤
٩) س: لم يطعموا

قوله[١] : «لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ» ، يفيد تعليق الذمّ عليهم ، لأنّهم لم يصلّوا . كما أنّ قول القائل : إنّما عاقبني فلان ، لأنني لم أكُ من المطيعين[٢] ، يفيد أنّه عاقبه لأنّه لم يطعْه[٣] . إن[٤] قيل : قوله : «لَمْ نَكُ من المُصَلِّينَ» ، يجوز أن يكون إخبارًا عن قوم كانوا ارتدّوا بعد إسلامهم ، ولم يكونوا قد صلّوا في حال إسلامهم . لأنّ قوله[٥] : «لَمْ نَكُ منَ المُصَلِّينَ» ، ليس يفيد أنّهم لم يصلّوا في جميع الزّمان الماضي . ألا ترى أنّ من صلّى مرّة واحدة ، يقال : إنّه قد صلّى فيما مضى . ولا يقال : إنّه ما صلّى فيما مضى ! والجواب : أنّ قوله سبحانه[٦] : «لَمْ نَكُ منَ المُصَلِّينَ» ، هو جواب المجرمين المذكورين في قوله عزّ وجلّ[٧] : «يَتَسَاءلُونَ / عَنِ المُجرمينَ» . وذلك عامّ في المجرمين المرتدّين وغير ١٤٥/ب
المرتدّين . على أنّ قوله[٨] : «قَالوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ» ، إمّا أن يفيد أنّهم لم يصلّوا في جميع الزّمان الماضي ، أو في زمان غير معيّن . ولا يفيد زمانا معينا . كما أنّ قولنا : «فلان عوقب لأنّه لم يحجّ» ، إنّما يدلّ على وجوب الحجّ في زمان غير معيّن . ومن يحمل الآية على المرتدّ ، يحملها على وجوب الصّلاة في زمان معيّن[٩] .

دليل . لو لم يلزم الكافرَ الشّريعةُ ، لم يلزمه النّظر في معجزة[١٠] النبيّ صلّى الله عليه . لأنّه إنّما يلزمه ذلك خوفاً من ان يكون شرعه مصلحة له ، تفوته إن لم ينظر في معجزته . ولو كان الشّرط في كون شرعه مصلحة له أن يعلم صدْقه ، لما لزمه بالعقل أن يجعل[١١] هذا الشّرط ليلزمه شرعه . إذ كان

١) القرآن ٧٤/٤٣
٢) كذا س ؛ ق : المطممين
٣) كذا س ؛ ق : لم يطعمه
٤) من هنا حذف س
٥) القرآن ٧٤/ ٤٣
٦) القرآن ٧٤/ ٤٣
٧) القرآن ٧٤/ ٤٠–٤١
٨) القرآن ٧٤/ ٤٣
٩) إلى هنا حذف س
١٠) كذا س ؛ ق : معجز
١١) س : يحصل

جميع ما يفعله المسلم من الواجبات العقليّة ، ويتركه من المقبحات العقليّة ، لأجل فعله للشرّعيّات ، يفعله الكافر ويتركه وإن لم [يفعل[١]] الشرعيات . فان قالوا : إنّ الكافر قد يترك الواجبات العقليّة التي يفعلها المسلم ؛ ولو أسلم وفعل الشرّعيات ، فعل تلك[٢] الواجبات ! قيل لهم : قد سلّمتم المسئلة ، وقد وجب استحقاقه العقاب . لأنّه قد فوّت نفسه مصلحة يمكنه التوصّل إليها . وهذا الدّليل إنما يصحّ على قول من قال : لا يجوز أن يكون علم المكلّف بنبوّة النبيّ صلّى الله عليه بانفراده مصلحة فى العقليات . فأمّا من جوّز ذلك ، فلا يمتنع أن يقول : يلزمه ذلك لهذا الوجه . فاذا علم[٣] نبوّته[٤] ، لزمته شريعته . ويدلّ عليه قوله سبحانه[٥] : « وَمَا أُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا الله مُخلصينَ ... » الآية . وهذا فى الكافر .

واحتجّ المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ أنّه لو كان الكافر مكلّفا للشرعيّات ، لكُلّف ما لا يطيقه . لأنّه يستحيل أن يفعل الشرعيّات عبادة وقربة مع كفره ! والجواب : أنّ المستحيل ، هو أن يَضُمّ الشّرعيّات إلى كفره . ولم يكلّف ذلك . وإنّما كلّف الصّلاة بأن يقدّم الإسلام ./ فان قالوا : كذلك ١٤٦/١
نقول ! قيل : أنتم تجعلون الشّرط فى كونها مرادة منه تقديم إسلامه . وإذا لم يُسلم ، لا يستحقّ العقاب على إخلاله بالصّلاة . ونحن نُلحق به العقاب ، ونقول : إنّ الله سبحانه قد أراد منه الصّلاة ، بان يقدّم الإسلام عليها . فان وافقتم فى العقاب ، فقد زال الخلاف فى المسئلة . لأنّه ليس للمسئلة فائدة إلاّ فى الاستحقاق للعقاب وفوات المصلحة . ونظير ذلك تكليف المحْدث للصّلاة بأن يزيل الحدث . فان لم يفعل ، استحقّ العقاب على الإخلال بالوضوء والصّلاة . ويفارق تكليف الحائض الصلاة ، بأن تزيل الحيض ، لأن ذلك غير ممكن لها ؛ وإزالة الحدث مقدورة . ويمكن أن يحتجّوا ، ويقولوا : لو كلّف الكافر الشّرعيّات ، لم يخلُ إمّا أن يكلّف إيقاعها مضامّة

---

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق : ذلك
٣) كذا س ؛ ق : علمتم
٤) س : بنبوّته
٥) القرآن ٩٨ /٥

للكفر ، وذلك غير ممكن؛ أو يكلّف فعْلها بشرط أن لا يكفر ، فيجب أن يكون الله سبحانه قد كلّف الشرّعيات من يعلم أنّه لا يؤمن بشرط يعلم أنّه لا يحصل . وذلك مستحيل عندكم . والجواب : يقال لهم : إنّا لا نقول : إنّه كلّف بشرط . بل نقول : إنّه كلّف الشرعيّات والإيمان بالأنبياء معاً . والإيمان بهم وُصلة إلى الشرّعيات . وله سبيل إلى كلا الأمرين . فحمله هذا التّكليف غير موقوف[١] على شرط يعلم المكلّف أنّه لا يحصل . وإنما ننكر أن يكلّف العالم بالغيب من يعلم أنّه لا يتمكّن من الفعل ، ولا سبيل له إليه بوجه، بشرط أن يتمكّن . وهذا غير قائم في مسئلتنا . ﴿ومنها﴾ أنّه : لو كُلّف الشرّعيّات ، لأخذ بأدائها . وهذا باطل بالإيمان بالله وبرسوله قد كُلّف فعْلها، ولم يُحمَل على أدائها . ﴿ومنها﴾ قولهم: لو كلّف الشرّعيات، لوجب ، إذا أسلم ، أن يلزمه القضاء . وهذا باطل. لأنّ القضاء فرض ثان . فهو موقوف على الدلالة . ألا ترى أنّ الجمعة واجبة ، ولا يجب قضاؤها بعينها . وصوم الحائض غير واجب ، ويجب قضاؤه ./﴿ومنها﴾ لو كُلّف الكافر ١٤٦/ب
أداء الزّكاة ، لوجب إذا أسلم قبل حلول الحول بيوم ، أن تلزمه الزّكاة ، لأنّه قد كان مكلّفا بفعْلها[٢] ؛ وقد حصل عند وجوب الأداء بصفة يصحّ معها الأداء ! والجواب : إنّا لا نقول : إنّه إذا كان كافرا في ابتداء الحول فانّه خوطب بأن يزكّي إذا أسلم قبل حلول الحول . وإنّما نقول ، : إنّه قيل له قبل ابتداء [الحول] : « أسلم واستمر إسلامك . وإذا استمررت[٣] إلى آخره فزَكّ » . فان لم يفعل ذلك ، استحق العقاب على ترك الإسلام ، وعلى ترك الزّكاة . ومخالفنا يقول : يستحق العقوبة على ترك الإسلام فقط . فان أسلم في تضاعيف الحول ، سقط ذمّه ، المستحقّ على استدامة كفره ، بهذه التّوبة . ولمّا كان باستدامة كفره إلى تضاعيف الحول — فقد فوت على نفسه بالزّكاة[٤]— يستحقّ الذمّ على ذلك إمّا في الحال ، وإمّا عند حضور وقت

---

١) ق : موقوفة
٢) ق : فعلها
٣) كذا ح ؛ ق : استمر
٤) كذا ق : (لعله : وقد فوت على نفسه الزكاة)

الأداء ، وجب إذا سقط ذم الكفر بالتّوبة أن يسقط ذم ما تبعه من تفويته المصلحة . لأنّه ليس تفويته المصلحةَ بأكثرَ من أن لا يفعلها إذا حضر وقتها . والتّوبة تُحبط ذمّ تركها إذا حضر وقتها. فكذلك الندم[1] على الكفر يُحبط الذم المستحقّ على تفويت المصلحة باستدامة الكفر إلى بعض الحول . كما يقوله فى التقدّم[2] على السبب قبل حدوث المسبَّب[3] .

بابٌ

في أنّ العبد لا يخرج من الخطاب بالعبادات

اعلم أنّ الخطاب المشتمل على الحرّ والعبد ، يجب كونهما معنيّين به ، إلاّ لمنع عقلي أو سمعي . فمن الموانع أن تكون العبادة تترتّب على ملك المال . لأنّ ذلك لا يصحّ فى العبد على قول بعض الفقهاء . فأمّا ما عدا ذلك فليس مانع يمنع من كون العبد معنيّاً بالخطاب . إن قيل : هلاّ كان المانع من كون العبد معنيّاً بالخطاب هو ما ثبت من وجوب خدمته لسيّده / فى الأوقات إذا ١/١٤٧ استخدمه فيها ؟ وذلك يمنعه من العبادات فى هذه الأوقات ! قيل : إنّه يلزمه خدمة سيده إذا فرغ من العبادات . إن[4] قيل : لمَ كان الدّليل الدّالّ على وجوب خدمة سيده مخصوصا بما دلّ على العبادات، بأولى من أن يكون ما دلّ على وجوب العبادات مخصوصا بما دَلّ على وجوب خدمة سيّده ؟ قيل: لأنّ ما دل على وجوب خدمة سيّده فى حكم العام . وما دلّ على [وجوب[5]] العبادات فى حكم الخاصّ . لأنّ كلّ عبادة يتناولها لفظ مخصوص كآية الصّلاة و[آية[6]] الصّيام وغير ذلك . والخاصّ من حقّه أن يعترض به على العام .

---

١) ق : الذم
٢) ح : الندم
٣) الى هنا حذف س
٤) س : فان
٥) زاده س
٦) زاده س

باب
في تخصيص العموم بالعادات

اعلم أن العادة التي هي بخلاف العموم ضربان : أحدهما عادة فى الفعل، والآخر عادة فى استعمال العموم . أمّا الأوّل ، فبأن يعتاد النّاس شرب بعض الدّماء ، ثم يحرّم الله سبحانه الدّماء بكلام يعمّها . فلا يجوز تخصيص هذا العموم[١] ، بل يجب تحريم ما جرت به العادة . لأنّ العموم دلالة . فلا يجوز تخصيصه إلاّ لدلالة . فلو خصّصناه عند هذه العادة لم يخلُ إمّا أن يُخصّ بالعادة ، أو لأنّ الأصل إباحة شرب الدّماء . والعادة ليست بحجّة ، لأن النّاس يعتادون الحَسَن كما يعتادون القبيح . والعقل فى الأصل ، وإن اقتضى إباحة شرب الدّماء ، فانّه يقتضيها[٢] ما لم ينقلنا عنه شرع . والعموم دليل شرعي ؛ فيجب أن ينتقل به . وأمّا العادة فى استعمال[٣] العموم ، فيجوز أن يكون العموم مستغرقا فى اللّغة ، ويتعارف النّاس استعماله فى بعض تلك الأشياء فقط . نحو اسم « الدابّة » فانّه فى اللّغة لكلّ ما يدبّ ، وقد تعورف استعماله فى الخيل[٤] فقط . فمتى أمرنا الله سبحانه فى الدّابة بشيء ، حملناه على الخيل دون ما يدبّ من نحو الإبل والبقر ، لما بينّاه من أن الاسم بالعرف أحقّ . / وليس ١٤٧/ب
ذلك بتخصيص[٥] على الحقيقة ، لأنّ اسم الدّابّة لا يصير مستعملا فى العرف إلاّ فى الخيل[٦] ، فيصير كأنّه ما استعمل إلاّ فيه .

---

١) س : الدم
٢) ق : يقبضها ؛ س : يقتضي
٣) ق : الاستعمال
٤) ق : الخل ؛ س : « جنس مخصوص » . (المخطوطة س يمنية . فكأن أهل اليمن يفهمون بالدابة « الحمار » ، لا « الخيل » ، ولذلك غير كلمة « خيل » وقال « جنس مخصوص »)
٥) س : لتخصيص
٦) س : هذا الجنس المخصوص

بابٌ

في أنّ قصد المتكلّم بخطابه إلى الذمّ والمدح لا يمنع من كونه عاما

اعلم أنّ بعض الشافعيّة يمنع من عموم قول الله سبحانه[1] : « والّذينَ يَكْنِزُونَ الذّهَبَ والفضّةَ ... » وأحالوا التّعلّق به في ثبوت الزّكاة في الحليّ . قالوا : لأن المقصد بذلك إلحاق الذّم بمن يكتز الذّهب والفضّة ، وليس القصد به العموم . والجواب : أنّ الذّم إنّما كان مقصوداً بالآية ، لأنّه مذكور فيها . وهذه العلّة قائمة في العموم ، لأن اللّفظ عام ، فوجب كونه مقصودا . وليس يمنع القصد إلى ذمّ من كَنَزَ الذّهب والفضّة من القصد إلى عموم ذمّ كلّ من كَنَزَهما .

بابٌ

في الخطاب الوارد على سبب

ينبغي أن نذكر ما السّبب الذي يرد عليه الخطاب ، ونذكر قسمة الخطاب الوارد على سبب ، ونقيم الدلالة على كل قسم من ذلك .

فسبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب . وهو ضربان : أحدهما سؤال سائل ، وهو مرادنا في هذا الموضع ؛ والآخر دنوّ وقت العبادة .

فأمّا قسمة الخطاب الوارد على سؤال ، فهي أنّ الخطاب الذي هذا سبيله ضربان : أحدهما إحالة على بيان ما تضمّنه السؤال ، صريح أو غير صريح . نحو ما روي أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه سأل النبيّ صلى الله عليه عن الكَلالة . فقال : يكفيك آية الصّيف[2]» . والآخر هو نفسه بيان لما تضمّنه السؤال من غير إحالة إلى بيان ، وذلك ضربان : أحدهما لا يستقلّ

---

١) القرآن ٩ /٣٤

٢) القرآن ٤ /١٧٦ ، وهى آخر آية سورة النساء ، ذكر فيها الكلالة ، ونزلت فى زمان الصيف كما ذكره ابن كثير فى تفسير هذا .

بنفسه ، والآخر مستقلّ بنفسه . أمّا الذي لا يستقلّ بنفسه ، فهو الذي لا يفهم به شيء إذا انفرد على كلّ حال . نحو ما روي أنّ النّبيّ صلّى الله عليه ، سُئل عن بيع الرّطب بالتّمر . فقال صلّى الله عليه : / « أينقص ١/١٤٨ الرّطب إذا يبس ؟ » قالوا : « نعم » . قال : « فلا إذًا » . ونحو أن يقول الإنسان [لغيره[1]] : « تغدّ عندي » ، فيقول : « لا وَالله » .

وأمّا الخطاب المستقلّ بنفسه فضربان : أحدهما مساوٍ للسّؤال ، والآخر غير مساوٍ له . أمّا المساوي له ، فلا شبهة فى كونه مقصورًا عليه . نحو أن يُسأل النبيّ صلى الله عليه عن المجامع فى شهر رمضان . فيقول : على المجامع فى شهر رمضان الكفّارة . فلا يجوز خروج شيء من السّؤال عن الجواب ، إلاّ أن تدلّ دلالة مقارنة أو متقدمة على خروج بعضه من الجواب . وأمّا الجواب الذي لا يساوي السّؤال فضربان : أحدهما أعمّ من السّؤال، والآخر أخصّ منه .

أمّا الأخصّ، فيجوز من الحكيم فى حال دون حال . أما الحالة التي يجوز فيها ، فبأن يكون السائل من أهل الاجتهاد ، وقد بقي إلى زمان العبادة وقت يتّسع للاجتهاد ، فيجيبه النبي صلّى الله عليه عن بعض ما سأله ، وينبّهه بذلك على[2] جواب البعض الآخر ، أو يدلّه بدلالة أخرى مبتدأة على بيان البعض الآخر. لأنّه قد يكون من المصلحة أن يعلّم بعض الأشياءبالصّريح فى الحال ، وفى بعضها أن يعلّمه بالتنبية أو بالإشارة إلى دليل آخر . وأمّا الحالة التي لا يجوز أن يجيب المسؤول فيها عن البعض ، فهو أن لا يكون السّائل من أهل الاجتهاد؛ أو يكون من أهله، غير أن الحاجة قد حضرت حضورًا لا يتمكّن[3] من الإجتهاد . لأنّه لو اقتصر على الجواب عن بعض السّؤال، والحال هذه ، لكان قد أخلّ بما يجب بيانه .

وأمّا إن كان الخطاب أعمّ من السّؤال ، فهو ضربان : أحدهما أن يكون أعمّ منه فى ذلك الحكم . . والآخر أن يكون أعمّ منه فى حكم آخر .

---

١) زاده س

٢) كذا س ؛ ق : عن

٣) س : تمكن

مثال الأوّل، أن يُسأل(١) النبيّ صلّى الله عليه ، عن رجل اشترى عبداً . فيقول النبيّ صلّى الله عليه : « الخراج بالضّمان » . فيكون ذلك عاماً في كل عبد هذه سبيله . ومثال الثّاني ، سؤال النبي صلّى الله عليه ، عن التّوضّؤ بماء البحر ، وجوابه بقوله : « هو الطّهور ماؤه ، الحلّ ميتته » .

١٤٨/ب والجواب المستقلّ / بنفسه ، لا يجب قصره على سببه إلاّ لوجه يقتضي ذلك . وأحد الوجوه ، العادات . نحو أن يقول الرّجل لغيره : « تغدّ عندي » . فيقول : « والله لا تغدّيت » . وذكر الشيخ أبو عبدالله : ان العادة تقتضي قصره على الغداء عنده ، وإن كان الكلام في نفسه عاماً ومستقلاً .

وأمّا الدّلالة على قصر الخطاب الذي لا يستقلّ بنفسه على سببه ، فهي أنّ النّبيّ صلّى الله عليه ، ، لو سُئل : أيجوز بيع الرّطب بالتّمر؟ فقال: « لا » . لكان قوله « لا » نفي(٢) لأمر مذكور. ولم يجز في كلام النبيّ صلّى الله عليه وكلام السّائل إلاّ جواز بيع الرّطب بالتّمر . فيجب كونه نفياله إن قيل : هلاّ كان قوله في الخبر المشهور: « فلا إذاً » ، معناه : « فلا يجوز بيع ما ينقص إذا جفّ بما [قد(٣)] جفّ » ؟ قيل: إن أردت أنّ ذلك معقول من جهة القياس ، فلا نأبى ذلك . وإن أردت أنّ قول النبيّ صلّى الله عليه : « فلا إذاً » نفي له ، فلا يصحّ . لأنّ السّائل لم يذكر بيع ما ينقص إذا جفّ ببيع ما قد جفّ . ولا جرت هذه الألفاظ بعينها في كلام النبي صلّى الله عليه ، فينصرف النّفي إليه .

وأمّا الدّلالة على أنّ الجواب المستقلّ بنفسه — وهو أعمّ من السبب — يجري على عمومه ، فهو(٤) أنّ اللّفظ العام الصّادر عن حكيم يجب اجراؤه على عمومه ، إلاّ لمانع . ولا مانع إلاّ ما يحتجّ به المخالف — وكلّها(٥) باطلة(٦) .

---

١) كذا س ؛ ق : يقول
٢) كذا ؛ لعله : نفياً
٣) زاده س
٤) س : فهي
٥) س : كله
٦) س : باطل

﴿ومنها[1]﴾ أن العادة تقتضي قصره على سببه كما ذكرناه . وهذا باطل، لأنّ العادة لا تقتضي فى قول النبي صلى الله عليه : « الخراج بالضّمان » ، أن المراد به ذلك العبد الذي وقع السؤال عنه . فعليهم أن يبيّنوا أنّ المفهوم من جواب النبي صلى الله عليه ما ذكرناه . فان ادّعى ذلك ، فهو موضع الخلاف . ﴿ومنها﴾ أن يقال : ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه يمنع من ثبوته فيما عداه، إمّا لأنّه ينافيه أو من جهة دليل الخطاب! وهذان باطلان . أمّا الأوّل ، فلأنّه لا تنافي بين ثبوت الحكم فى شيء ، وبين ثبوته فى شيء آخر . / وأمّا ١/١٤٩ الثانى ، فمبنيّ على دليل الخطاب . وليس بحجّة عندنا . على أنّ هذا ليس من دليل الخطاب فى شيء . لأنّ دليل الخطاب، هو أن يعلّق الحكم على صفة الشيء ، فيدلّ على نفيه عمّا عداها ، وليس فى لفظ هذا الجواب تعليق الحكم على السّبب فقط، فيدلّ على نفيه عمّا عداه . ولو كان كذلك ، لكان فى حيّز تعليق الحكم على الاسم . على أنّ من قصر الجواب على السبب ، فإنّما يقصره عليه لأجل السّبب ، لا لدليل الخطاب . لأنّ دليل الخطاب ، لو كان عامًّا ، لكان جوابا وابتداء . وقصد الجواب ينافى قصد الابتداء ! والجواب : إن أرادوا بقولهم : « جواب وابتداء » ، أنّه جواب عمّا وقع السؤال عنه ، وبيان لحكم ما لم يسئل عنه ، فصحيح ، والقصد إليه لا يتنافى . ﴿ومنها﴾ أن يقال: لو تعدّى الحكم إلى غير ما سئل عنه النبيّ صلّى الله عليه ، لمّا أخّر بيانه إلى تلك الحال ! والجواب: أنّه لا يمتنع أن يكون من المصلحة أن يبيّن حكمه الآن كما كان ذلك فيما سُئل عنه ، وفيما تعدّى الجواب إليه مما ليس من جنس السؤال. نحو قول النبيّ صلّى الله عليه فى البحر: « هو الطّهور ماؤه ، الحلّ ميتته » . على أنّه لا يمتنع أن يكون قد بيّن حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك، وبيّنه الآن أيضا ، ودلّ عليه . ﴿ومنها﴾ قولهم : من حقّ الجواب أن يكون مطابقا للسؤال . وذلك انما يكون بالمساواة ! قيل : إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال ، فغير مسلّم أنّه من شرط الجواب . وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب بجميع السؤال ، فذلك يحصل

---

١) من هنا حذف س

بالمساواة وحدها ، وبالمساواة مع المجاورة . ويلزم أن لا يجوز مجاورة الخطاب لما وقع السؤال عنه إلى حكم آخر[١] .

باب

في العموم إذا تعقّبه تقييد بشرط ، أو استثناء ، أو صفة ، أو حكم ، وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم / هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ، ذلك البعض فقط أم لا ؟ ١٤٩/ب

أعلم أن مذهب قاضي القضاة ، وكثير من النّاس أنّه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط . والأولى عندنا التّوقّف في ذلك . مثال الاستثناء قول الله سبحانه[٢] : « لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إنْ طَلَّقْتُمْ النّساءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فريضة [ومتّعوهنّ على الموسع قدَره وعلى المقتِر قدَره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين[٣]] وإن طلقتموهنّ من قبل أن تمسوهنّ وقد فرضتم لهنّ فريضة ، فنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إلاّ أنْ يَعفُونَ » . فاستثنى العفو ، وعلقه بكناية راجعة إلى النساء . ومعلوم أنّ العفو لا يصحّ إلاّ في المالكات لأمورهنّ ، دون الصّغيرة والمجنونة . ولا يوجب ذلك عنده[٤] إلاّ أن لا يكون المراد بالنّساء في أول الكلام الصّغيرة والمجنونة .

ومثال التّقيد بالصّفة ، قول الله سبحانه[٥] : « يَاأَيُّهَا النّبيّ إذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ . . . » . ثم قال[٦] : « لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعدَ ذَلِكَ أمْرًا » . يعني الرّغبة في مراجعتهن . ومعلوم أنّ ذَلك لا يتأتى في البائنة .

ومثال التّقييد بحكم آخر ، قول الله عزّ وجلّ[٧] : « والمُطَلَّقَاتُ

١) إلى هنا حذف س
٢) القرآن ٢/٢٣٦-٢٣٧
٣) بدله في ق : ثم قال سبحانه
٤) س : عندهم
٥) القرآن ٦٥/١
٦) القرآن ٦٥/١
٧) القرآن ٢/٢٢٨

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ... » ثم قال[١] : « ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ». وهذا أيضاً لا يتأتى في البائن .

واحتجّ قاضي القضاة لمذهبه بأنّ اللّفظ العام يجب إجراؤه على عمومه إلاّ أن يضطرّ ناشئٌ إلى تخصيصه . وكون آخر الكلام مخصوصا لا يضطرّ إلى تخصيص أوّله ! والجواب: أنّ هذا التّخصيص يقتضي تخصيص أول الكلام ، لأنّ الكناية رجعت إلى جميع ما تقدّم . لأنّ قول الله تعالى[٢] : « إلاّ أن يعفون » . معناه : إلاّ أن يعفو النّساء اللّواتي طلقتموهن . ولو أن الله سبحانه صرّح بذلك ، لدلّ ذلك على أنّ النّساء المذكورات في أوّل الكلام هنّ اللّواتي يصحّ منهنّ العفو . والذي يبيّن أنّ الظّاهر يفيد رجوع ذلك إلى جميع النّساء ، هو أنّ العفو معلّق بكناية . والكناية / يجب رجوعها ١٥٠/أ إلى المذكور المتقدّم . والمذكور المتقدّم هنّ[٣] المطلّقات، لا بعضهنّ فقط. يبيّن ذلك أن الإنسان إذا قال : « من دخل الدّار من عبيدي ضربته إلاّ أن يتوبوا » ، انصرف ذلك إلى جميع العبيد . وجرى مجرى أن يقول : « إلاّ أن يتوب عبيدي الدّاخلون الدّار » .

وأمّا الدّلالة على التّوقّف ، فهو[٤] أن ظاهر العموم المتقدّم يقتضي الاستغراق ، وظاهر الكناية يقتضي الرّجوع إلى كلّ ما تقدّم . وليس التّمسّك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية ، بأولى من التّمسّك بظاهر الكناية ، والعدول عن ظاهر العموم . وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر ، وجب التّوقّفُ . فان قيل التّمسّك بالعموم أولى ، لأنّه اسم ظاهر ! قيل: ليس هذا القول بأولى ممن قال : بل التّمسّك بالكناية أولى لأنّها كناية .

---

١) القرآن ٢ /٢٢٨
٢) القرآن ٢ /٢٣٧
٣) س : هو
٤) س : الوقف فهي

بابٌ

في المعطوف ، هل يجب أن يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره فيما في المعطوف عليه ، أم لا ؟ وهل ، إذا وجب ذلك وكان المضمر في المعطوف عليه مخصوصا ، وجب أن يكون المعطوف عليه مخصوصا أم لا ؟

اختلف النّاس فى ذلك . فقال العراقيوّن بذلك كلّه . ولم يقل بــه الشّافعيوّن . ومثاله استدلال الشّافعيّة بقول النبيّ صلّى الله عليه : « لا يُقتَل مؤمن بكافر » ، على أنّ المسلم لا يُقتَل بالذّمّي . فقال العراقيوّن : إنّ النبيّ صلّى الله عليه عطف على ذلك قوله : « ولا ذو عهد فى عهده » . وحكم المعطوف(١) ، حكم المعطوف عليه . فوجب أن يكون معناه : « ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر » . ومعلوم أنّ ذا العهد يقتل بالكافر الذّمّي ، ولا يقتل بالكافر الحربى . فكان قوله : « لا يُقتل مؤمن بكافر » ، معناه « بكافر حربى » ، لأنّ المضمر فى المعطوف هو المظهَر فى المعطوف عليه . فأضمروا فى المعطوف ما هو مُظهَر فى المعطوف عليه من القتل والكافر . ولمّا رأوا أنّ ذلك [إن(٢)] / أضمر فى المعطوف ، كان مخصوصا فى الحربى . وأوجبوا(٣) تخصيص ١٥٠/ب المعطوف عليه أيضا بالحربى . وقد أجيبوا عن ذلك ، بأنّ المعطوف إذا قُيّد بصفة ، لم يجب أن يُضمر فيه من المعطوف عليه إلاّ ما يصير به مستقلاّ . ألا ترى أنّ الإنسان لو قال : « لا تقتلوا اليهود بالحديد ، ولا النّصارى فى الأشهر الحرم » ، لم يجب أن يضمر فيه إلاّ القتل حتى يكون معناه : « ولا تقتلوا النّصارى فى الأشهر الحرم » ، ولا يكون معناه : « ولا تقتلوا النّصارى بالحديد فى الأشهر الحرم » ، وإنما لم يجب ذلك ، لأنّه لما قُيّد المعطوف بزيادة ليست فى المعطوف عليه ، علمنا أنّه أراد أن يخالف بينهما فى كيفيّة القتل ، وأن يشرك بينهما فى القتل فقط ، لا فى الزيادة التي فى المعطوف عليه .

[فان قال العراقيون : قوله : « فى عهده » كالتأكيد لقوله : « ولا ذو

---

١) س : العطف

٢) زاده س

٣) س : الحربى أوجبوا

عهد » ؛ وليس يفيد[١]] حكماً آخر . يبيّـن ذلك أنّه لو لم يقل « فى عهده » لعلمنا بقوله « ولا ذو عهد » ، أنّه لا ينبغي أن يقتل فى عهده ، لأنّ زوال العهد يُخرجه من أن يكون ذا[٢] عهد . وإذا أفادت هذه الزّيادةُ فائدةَ قوله « ولا ذو عهد فى عهده » ، وكان هذا يفيد : « ولا ذو عهد بكافر » ، فكذلك قوله : « ولا ذو عهد [فى عهده[٣]] » . وليس لكم أن تقولوا : إنّ قوله : « فى عهده » يفيد فائدة متجددة ، وهى[٤] أنّ المانع من قتله هو العهد . لأن ذلك لو استقلّ من قوله « فى عهده » لاستفيد من قوله « ولا ذو عهد » ! والجواب : أنّ هذا السؤال يقتضي أنّه لو قال : « لا يُقْتَلُ مؤمن بكافر ، ولا رجل فى عهده » ، لم يضمر فيه الكافر ، حتى يكون معناه : « ولا يقتل رجل فى عهده بكافر » . لأنّه يكون قوله : « فى عهده » ، قد استفيد منه فائدة متجدّدة[٥] . فيجب أن يكون قوله : « ولا ذو عهد » يمنع من أن يضمر فيه « بكافر » ، لأنّه ينزلُ[٦] منزلة قوله : « ولا رجل بكافر[٧] » ، فى إفادة صفة قد مُنع من القتل معها . فاذا كان قوله : « فى عهده » كالتأكيد ، لم يضمر[٨] فى المنع من هذا الإضمار . فاذا امتنع إضمار الكافر / فيه ، امتنع تخصيص ما تقدّم . ١٥١/أ

وقد أجاب قاضي القضاة عن اعتراض [الحنفية] على [هذا] الخبر[٩] بجوابين ﴿أحدهما﴾ أن المعطوف ، إنما يضمر فيه من المعطوف عليه ما يصير به مستقلاً . لأنّ فقْد استقلاله هو الذي أوجب الإضمار . ومعلوم أنّ قوله : « ولا ذو عهد فى عهده » يصير مستقلاً باضمار[١٠] القتل . لأنّه لو قال : « ولا

---

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق : ذو
٣) زاده س
٤) كذا س ؛ ق : هو
٥) كذا س ؛ ق : مجدده
٦) س : يتنزل
٧) س : فى عهده
٨) س : يضر
٩) كذا س ؛ ق : الاعتراض على الخبر
١٠) كذا س ؛ ق : الاضمار

يقتل ذو عهد فى عهده » ، لكان مستقلاً . ولقائل أن يقول : ليس يقف الإضمار على ما يستقلّ به الكلام . لأنّ الإنسان لو قال : « لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النّصارى » ، لكان معناه : « ولا تقتل[١] النّصارى بالحديد » . ولا يقتصر فيه على إضمار القتل فقط . ولو[٢] قال الرجل لغيره : لا يُشترى اللّحم بالدّراهم الصّحــاح ، ولا الخبز » ، لأفاد : « ولا يُشترى الخبز بالدّراهم الصّحاح » . وإنما وجب ذلك ، لأنّ العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى حكم المعطوف عليه . وحكم المعطوف عليه هاهنا ، هو الشرى بالدّراهم الصّحاح[٣] ، دون المنع من الشّرى بالدّراهم على الإطلاق . لأنّ المنع من الشّرى بالدّراهم على الإطلاق ليس بمذكور. وإذا كان كذلك ، فلو قلنا : إنّ قوله : « لا يُشترى اللّحم بالدّراهم الصّحاح ولا الخبز» ، معناه : ولا يُشترى الخبز أصلا » ، لم يكن قد اشتركا بينهما فى الحكم المذكور[٤] ﴿وأمّا الجواب الثانى﴾ فهو أنّا لو أضمرنا « الكافر » فى قوله : « ولا ذو عهد » ، حتى يكون معناه : « ولا يُقتل ذو عهد بكافر » ، ثم وجب أن يكون ذلك مخصوصا فى الحربى ، لم يجب أن يكون قوله : « لا يقتل موْمن بكافر » مخصوصا فى الكافر الحربى. ألا ترى أن النبيّ صلّى الله عليه لو قال : « لا يقتل موْمن بكافر ، ولا ذو عهد فى عهده بكافر » ، ثمّ علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص[٥] فى الحربى ، لم يجب أن يكون أوّل الكلام كذلك .

ولقائل أن يقول : إنّ العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى حكمه . وحكمه / هو الذي عناه المتكلّم وأراده ، دون ما لم يعنه . فلو ١٥١/ب جعلنا الكافر المذكور فى المعطوف عليه عامّاً ، وجعلناه فى المعطوف خاصّاً، لم نجعل العطف مفيدا لاشتراكهما فيما قصده المتكلّم . لأنّه قصد بأوّل الكلام العمومَ ، وبآخره الخصوص ؛ ولوجب أن يكون الكلام الثّانى معطوفا على بعض الأوّل . وظاهر العطف يمنع من ذلك . وليس لقائل أن يقول : العطف

١) كذا فى الاصول
٢) من هنا حذف س
٣) ق : بالصحاح
٤) إلى هنا حذف س
٥) كذا س ؛ ق : مخصوصا

يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى لفظ الكافر. وذلك لأنّ اللفظ ليس بموجود فى المعطوف . وإنما حكمَ المعطوف عليه يوجد فيه . يبيّن ذلك أن المتكلّم يقصد بالعطف اشتراكهما فى معنى قصده ، دون اللّفظ . فصحّ أن ظاهر العطف يقتضي أن لا يفترق المعطوف والمعطوف عليه فى خصوص ما اشتركا فيه ، وعمومه . بل يجب ، إذا كان الكافر المضمر فى المعطوف مخصوصا ، أن يكون الكافر المذكور فى أوّل الكلام مخصوصا . ولقائل أن يقول : إن وجب إضمار الكافر فى المعطوف ، فالأولى القول بالوقف . لأنه ليس التّمسّك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم أوّل الكلام وحمله على الخصوص ، بأولى من التّمسّك بظاهر العموم ، وترك ظاهر العطف فى وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى خصوص ما اتّفقا فيه .

بابٌ

في أن ذكرَ بعض ما شمله العموم لا يخصّ به العموم

اعلم أنّ العموم إذا علّق حكما على أشياء ، وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها ، فانّه لا يجب انتفاء الحكم عمّا عدا ذلك البعض . وحُكي أنّ أباثور أوجب ذلك ، لأنّه قال : إنّ قول النبيّ صلى الله عليه فى شاة ميمونة : « دباغها طهورها » ، يخصّ قول النّبيّ صلّى الله عليه : « أيّمـا إهاب دُبغ ، فقد طهُر » . والذي يُبطل ذلك أنّ التّخصيص موقوف على التّنافى. فلو خصّ قولُه / « دباغها طهورها » ، قولَه: « أيّما إهاب ١/١٥٢
دُبغَ فقد طهُر » ، لكان إنّما يخصّه من حيث كان تعليق الطّهارة على تلك الشاة يدلّ على نفيه عمّا سواها من جهة دليل الخطاب . وهذا باطل . لأنّا قد بيّنّا أنّ تعليق الحكم بالاسم وبالصّفة لا يدلّ على انتفائه عمّا عداها[1] . ولو دلّ على ذلك ، لكان صريح العموم أولى منه . لأنّ الصّريح أولى من دليل الصرّيح. وقوله صلّى الله عليه : « دباغها طهورها » من حيّز دليل

١) كذا س ؛ ق : عداها

الاسم . وتعليق الحكم على الاسم أضعف فى الدّلالة على نفيه عمّا عداه من تعليقه بالصفة .

بابٌ

في المطلق والمقيّد

اعلم أن الكلامين إذا قُيّد الثانى منهما بصفة ، فامّا أن يكون أحدهما متعلّقا بالآخر ، أو لا يكون متعلّقا به . فان كان متعلّقا به ، كان الكلام الاوّل مقيّدا بتلك الصّفة ، على حسب ما ذكرناه فى رجوع الاستثناء إلى جميع الكلام . وإن لم يكن أحد الكلامين متعلّقا بالآخر ، سواء كان منه قريبا أو بعيدا ، فانّه لا يخلو حكماهما[1] ، إمّا أن يكونا مختلفين أو غير مختلفين. فان كانا مختلفين ، فمثاله أن نؤمر بالصّلوات مطلقا ونؤمر بالصيام متتابعا. فلا شبهة فى أنّه لا يجب لذلك تقييد الصّلوات بالتّتابع . وإن كان الحكمان غير مختلفين، نحو أن يكون الحكم عتقاً أو صياماً ، فلا يخلو إمّا أن يكون سبباهما مختلفين أو غير مختلفين . فان كانا غير مختلفين ، فمثاله العتق فى كفّارة اليمين. ولا يخلو التّعبّد بهما إمّا أن يكونا أمرين أو نهيين . فان كانا ﴿أمرين﴾ فمثاله أن يقال: « إذا حنثتم فاعتقوا رقبة ». ويقال فى موضع آخر: « إذا حنثتم فاعتقوا رقبة مؤمنة » . فمتى تُركنـــا وظاهر[2] الأمرين ، وجب على الحانث عتق رقبتين ، إن كان الأمر المتكرّر يفيد تكرار المأمور به .
وإن علمنا أنّ العتق فى الموضعين واحد غير متكرّر ، / وجب تقييده بالإيمان . ١٥٢/ب
لأنّ العتق واحد . والأمر المقيّد بالإيمان قد اقتضى اشتراطه . إن[3] قيل: لِمَ قيّدتم المطلق لأجل المقيّد، ولم تحملوا الأمر بعتق المؤمنة على النّدب لأجل المطلق ؟ قيل : لأن الأمر المقيّد تصريح الإيمان . وهو أشدّ اختصاصا به . فكان الاعتراض به على المطلق أولى . لأنّ الخاصّ أولى من العام . على أنّ

١) س : لحكماهما
٢) كذا س ؛ ق : فظاهر
٣) من هنا حذف س

هذا السّؤال لا يمكن ، إذا ورد التّعبّد بالمقيّد بلفظ الإيجاب[١] ،وإن كانا ﴿نهيين﴾ مثل أن يقول : « إذا حنثتم فلا تكفّروا بالعتق » . ويقال فى موضع آخر : « إذا حنثتم فلا تكفّروا بعتق كافرة » ، فمتى تُركنا وهذين النّهيين ، وجب إجراء المطلق على إطلاقه فى المنع من العتق ، أصلا على التأبيد . لأنّ النّهي يفيد التّأبيد . فلا يخصّه النّهي المقيّد بالإيمان ، لأنّه بعض ما دخل تحته . والعموم لا يصير مخصوصا بذكر بعض ما دخل تحته . وإن علمنا أنّ المنهيّ عنه بأحد النّهيين هو المنهي عنه بالآخر لا افتراق بينهما فى خصوص ولا عموم، وجب أن يقيّد بالكفر . فيصير المكلّف منها[٢] فى الموضعين من الكفّارة بالكافرة .

وإن كان سَبَبَا التّكفير[٣] مختلفين ، فمثاله إطلاق العبد فى كفّارة الظّهار ، وتقييده بالإيمان في كفّارة القتل . وقد ذهب قوم من أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يقيّد المطلق منهما بالإيمان أصلا. وقال جُلّ أصحاب الشّافعي: بل يقيّد المطلق منهما. واختلف الأوّلون فى سبب المنع من تقييد المطلق بالمقيّد من جهة القياس . فقال قوم : سبب ذلك أن تقييده بالإيمان زيادة على النّصّ. والزّيادة على النّصّ نسخ . والنّسخ لا يجوز بالقياس . ومنهم من قال: تقييده بالإيمان زيادة على حكم قد قُصد استيفاؤه . ومنهم من قال : تقييده[٤] بالإيمان هو تخصيص لحكم قد قصد استيفاؤه .

واختلف من قال : إنّ المطلق يقيّد بالمقيّد . فقال قوم : / يقيّد المطلق ١/١٥٣ لأجل تقييد المقيّد[٥] . وقال قوم: بل إنما يقيّد بالقياس عليه. واختلفوا فى الحكم المطلق فى موضع إذا قيّد مثله فى موضعين بتقييدين متنافيين، نحو تقييد صوم الظّهار[٦] بالتّتابع ، وتقييد صوم التّمتع[٧] بالتّفريق ، وإطلاق قضاء صوم

---

١) إلى هنا حذف س
٢) كذا س ؛ ق : منهما
٣) س : الحكمين
٤) كذا س ؛ ق : تخصيصه
٥) زاد بعده بالهامش س : لا لقياس ولا استدلال
٦) راجع القرآن ٥٨ /٤
٧) راجع القرآن ٢ /١٩٦

رمضان . فمن لا يرى تقييد المطلق بالمقيّد أصلا، فإنّه لا يقيّد هذا المطلق بأحد التّقييدين . فلا يجعل من شرط قضاء شهر رمضان التّتابع ، ولا التفريق . ومن يرى تقييد المطلق بالمقيّد لأجل التقييد ، لا يرى ذلك أيضا ها هنا . لأنّه ليس ، بأن يُقيّد بأحد التّقييدين ، أولى من أن يقيّد بالآخر . وأمّا من يرى تقييده بالقياس ، فانّه يقيّد المطلق بأحد التّقييدين ، إذا كان القياس عليه أولى من القياس على الآخر .

والدّليل على أنّ المطلق لا يقيَّد لأجل تقييد المقيّد، أن ظاهر المطلق يقتضي أن يجري الحكم على إطلاقه . فلو خُصَّ بالمقيّد، لوجب أن يكون بينهما وُصلة ؛ وإلاّ لم يكن بأن يقيّد به أولى من أن لا يقيّد به . والوصلة إمّا أن ترجع إلى اللّفظ ، أو إلى الحكم . أمّا اللّفظ ، فبأن يكون بين الكلامين تعلّق[١] بحرف عطف ،أوإضمار ، كما ذكرناه فى صدر الباب . وهذا غير حاصل فى مسئلتنا . وأمّا الرّاجع إلى الحكم[٢] فضربان : أحدهما أن يتّفق الحُكمان فى علّة التّقييد بالصّفة . وهذا تقييد بالقياس ؛ وليس هو من مسئلتنا . والآخر أن يمتنع فى التّعبّد أن يكون الحكم مقيَّدا فى كفّارة ، وغير مقيّد بهما فى كفّارة أخرى . وليس هذا بممتنع . كما يجوز أن تكون المصلحة فيهما التّقييد ، يجوز أن تكون المصلحة فيهما أن يختلفا فى التّقييد . فاذا ثبت ذلك ، فلو جاز مع فقْد الوصلة أن يقيّد أحدهما بما يقيّد به الآخر ، جاز أن أن نُثبت لأحدهما بدلا — لأنّ للاخر بدلا — أو نخصّ أحد العمومين ، لأنّ الآخر مخصوص .

وقولهم[٣] : إنّ الشّهادة / لمّا قُيّدت[٤] بالعدالة فى موضع ، قيّد بها الشّهادة ١٥٣/ب
المطلقة فى موضع آخر . فالجواب عنه ، أنّا لم نَستفد تقييد المطلْقة ، لأنّ الشّهادة الأخرى قُيّدت فى موضع آخر . بل أُستفيد ذلك بشىء آخر . وقوله : إنّ القرآن كلّه كالكلمة الواحدة ، فيجب أن يقيّد بعضه ، لمّا قُيّد به البعض الآخر . ولهذا كان قول الله عزّ وجلّ[٥] : « وَالذّاكرينَ الله كَثيراً

١) كذا س ؛ ق : تعلقا
٢) س : الحكمين
٣) من هنا حذف س
٤) راجع القرآن ٦٥/ ٢
٥) القرآن ٣٣/ ٣٥

وَالذّاكرا ت... » معناه : والذّاكرات الله . والجواب : أنّهم إن أرادوا بقولهم « إنّ القرآن كالكلمة الواحدة فى وجوب تقييده بما قيّد به البعض الآخر » ، فلا نسلّمه . ولهذا لا يقيَّد بعضه بما يقيَّد بعض له فى الحكم . فان أرادوا أنه كالكلمة الواحدة فى « أنّه لا تناقض فيه »، فصحيح. ويقال لهم : وإذا لم يكن فيه تناقض ، وكان كلّه صحيحا ، قُيّد بعضه بما قُيّد به البعض الآخر. وأمّا قوله عزّ وجلّ[1] : « والذّاكرينَ الله كَثيرًا وَالذّاكرات » ، فانما كان المراد : « والذّاكرَات الله » ، لأنّ الكلام خرج مخرج المدح لهنّ والحثّ لهن على ذكر الله بمـــا ذكره من قوله : « ... أعَدّ الله لَهُم مَغْفِرَةً وَأجْرًا عَظيماً » . فلم يجز ، والحال هذه ، انصرافه إلى جميع أنواع الذّكر ؛ وانصرف إلى ذكر الله ، لأنّه مذكور فيما تقدّم . والكلام الثّانى معطوف عليه ، وليس هذا حال مسئلتنا[2].

فأمّا من أبى تقييد المطلق بالقياس ، فامّا أن أبى ذلك[3] ، لأنّ المطلق لا يتأتّى فيه التّخصيص ، كما لا يتأتّى فى العين الواحـــدة — وهذا باطل ، لأنّ المطلق يشتمل على جميع صفات الشىء وأحواله ، أو لأنّ القياس غير دليل ، أو هو دليل لكنّه لا يخصّ به العام ، وإفساد ذلك فى القياس — ، وإمّا لأنّ تقييد المطلق زيادة فى النّصّ، وهو[4] نسخ، وسنبيّن فى النّاسخ والمنسوخ القول فى ذلك ؛ وإمّا لأن الله عزّ وجلّ استوفى حكم المطلق والخصم مخالف[5] فى ذلك ، ويقول : قيام الدّلالة على [صحة[6]] علّة القياس يدلّني / على أنّ الله لم يستوف حكم المطلق بهذا الكلام ، كما نقوله فى العموم. ١/١٥٤

---

١) القرآن ٣٣/٣٥
٢) إلى هنا حذف س
٣) من هنا حذف أو لخص س ، إلى آخر الباب
٤) س : هى
٥) س : يخالف
٦) زاده س

الكلامُ في المجمَل وَالمبيّن

باب

في ذكر فصول المجمل والمبيّن

اعلم أنّ الكلام فى المجمل والمبيّن يقع فى موضعين : أحدهما العبارة ، والآخر المعنى . أمّا العبارة فبأن نذكر [ما[1]] معنى قولنا « مجمل »، و« بيان » و « مبيّن » و « مفسّر » و « ظاهر » و « نصّ »؟ وأمّا المعنى ، فمنه ما يرجع إلى المجمل ، ومنه ما يرجع إلى البيان . أمّا الرّاجع إلى المجمل فيدخل فيه ذكر ما يحتاج إلى بيان ، وما لا يحتاج إليه . ويدخل فى ذلك الوجود التي يحتاج فيها إلى بيان . ويدخل فيه ما يحتاج من الأفعال إلى بيان . ويدخل فيه ما أُخرج من المجمل ، وهو داخل فيه كالاسم المشترك ؛ وما أُدخل فيه وهو خارج عنه . وأمّا الكلام فى « البيان » فضربان : أحدهما مختصّ بالبيان والآخر يتعلّق بالمبيَّن له . أمّا الأوّل ، فيدخل فيه أبواب : منها الأمور التي يقع بها البيان . ويدخل فى ذلك البيان بالأفعال . ومنها ترجيح القول على الفعل فى وقوع البيان . ومنها هل يجب أن يكون البيان كالمجمل فى القوّة أم لا ؟ وأمّا ما يتعلّق بالمبين له فوجوه : منها تأخير التّبليغ . ومنها تأخير البيان عن وقت الحاجة . ومنها تأخيره عن وقت الخطاب. ومنها مَن الذي يجب [أن[2]] يبيَّن له الخطاب؟ ومنها هل يجوز أن يَسمع المكلّف لفهم الخطاب العام قبل أن يَسمع بيانَه أم لا ؟ وأمّا دليل الخطاب فليس بداخل فى أبواب المجمل والمبيّن ، لأن النّاس لم يختلفوا فيه هل هو دليل مجمل أو مبيّن ؟ وإنما اختلفوا فيه هل هو دليل أم لا ؟

---

١) زاده س

٢) زاده س

باب

في ذكر ألفاظ تستعمل [في الكلام(١)] في المجمل والبيان

فمن ذلك : المجمَل ، والبيان ، والمبيَّن ، والمفسَّر ، والمفصَّل ، والنّصُّ ، والظّاهر .

أمّا قولنا « مجمل » ، فقد يراد به [ما أفاد(٢)] جملة من الاشياء . ومن ذلك قولهم : « أجملت الحساب » . / وعلى هذا يوصف العموم بأنّه « مجمَل » ؛ ١٥٤/ب بمعنى أنّ المسمّيات قد أجملت تحته ، وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به . ويمكن أن يقال : المجمل هو ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعيّن فى نفسه ، واللّفظ لا يعيّنه . ولا يلزم عليه قولك : « اضرب رجلاً » . لأن هذا اللّفظ أفاد ضرب رجل ، وليس هو بمتعيّن فى نفسه ، بل أيّ رجل ضربته جاز . وليس كذلك اسم « القرء »(٣) ، لأنّه يفيد إمّا الطّهر وحده ، أو الحيض وحده . واللّفظ لا يعيّنه . وقول الله سبحانه(٤) : « أقيمُوا الصَّلَوةَ » ، يفيد وجوب فعل يتعيّن فى نفسه غير شائع .

وأمّا « البيان » ، فانّه يكون عامًّا ويكون خاصًّا . أمّا العامّ ، فهو الدّلالة. تقول : « بَيَّنَ لي فلان كذا وكذا بيانا حسنا وبياناً واضحا » . فتوصَف دلالتُه وكشفه بأنّه بيان . ويقال : « دللتُ فلانا على الطريق وبينته له » . فلمّا اطّرد ذلك ، كان حقيقة .

وأمّا « الخاصّ » ، فهو ما يتعارفه الفقهاء . وهو كلام أو فعل دالّ على المراد بخطاب ، لا يستقلّ بنفسه فى الدّلالة على المراد . ويدخل فى ذلك بيان العموم ، والمحكي عن شيخينا(٥) أبي علي وأبي هاشم ، رحمهما الله أنّ البيان

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) راجع القرآن ٢ /٢٢٨
٤) القرآن ٢ /٤٣ ، وغير ذلك مرارا
٥) كذا س ؛ ق : شيخنا

هو الدلالة، وأرادا[١] بذلك البيان[٢] العام . وقال الشيخ أبو عبدالله: إنّ البيان هو العلم الحادث . لأنّ البيان هو ما به يتبيّن الشيء . والذي به يتبيّن ، هو العلم الحادث . كما أنّ ما به يتحرّك الشيء هو الحركة . ولهذا لا يوصف الله سبحانه « متبيّن » ، لما كان عالما لذاته ، لا بعلم حادث . والصحيح هو الأوّل . لأنّ البيان العام هو الكشف والإيضاح . ألا ترى أنّه يقال : « بيّن لي فلان كذا وكذا » ، إذا دلّ عليه . فهذا هو أظهر فى العرف من العلم . لأنّه لا يوصف [العلم[٣]] بأنّه بيان. وإنما يوصف بأنّه تبيُّن.وقال الشّافعي : « البيان اسم جامع لمعان[٤] مجتمعة الأصول ، متشعبة[٥] الفروع . وأقلّ ما فيه أنّه بيان لمن نزل القرآن بلسانه » . وهذا ليس بحدّ ، وإنما هو وصف للبيان
١/١٥٥ بأنّه يجمعه / أمر جامع : وهو أنّه يتبيّنه أهل اللّغة ، وأنّه يتشعّب إلى أقسام كثيرة . فان حدّه بأنّه « بيان لمن نزل القران بلغته » ، كان قد حدّ البيان بأنّه بيان . وذلك حدّ الشيء بنفسه . وإن كان قد حدّ البيانَ العام ، فانّه يُخرج منه الأدلّةَ العقلية . وإنّ حدّ البيان الخاص الذي يتعارفه الفقهاء، فانّه يُدخل فيه الكلامَ المبتدأ إذا عُرف به المراد ، كالعموم والخصوص وغيرهما . وهذا ليس هو العام والخاصّ . وقال قوم : البيان هو الكلام والخطّ والإشارة . وهذا ليس بحدّ ، وإنما هو تعديد . وليس هو بمستوف لجميع أعداده ، لأنّه يخرج منه الأدلّة العقليّة . وقال الصيرفى : البيان هو إخراج الشيء من حيّز الإشكال ، إلى حيّز التّجلّي والوضوح. وهذا قريب إذا كان حدًّا للبيان[٦] العام . وإن كان حدًّا لما تعارفه[٧] الفقهاء ، فليس بصحيح ، لأنّه يدخل فيه الأدلّة العقليّة والأدلّة السّمعيّة المبتداة . على أنّ إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التّجلّي هو حدٌّ للتّبيين ، لا حدٌّ للبيان .

---

١) ق : أراد ؛ س : أرادوا
٢) كذا س ؛ ق : بيان
٣) زاده س
٤) كذا س ؛ ق : لمعانى
٥) ق : متسعة
٦) كذا س ؛ ق : لبيان
٧) س : يتعارفه

فأمّا « المبيّن »، فقد يراد به ما احتاج[١] إلى بيان، وقد ورد عليه بيانه. وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان.

وقولنا « مفسّر » قد يراد به ما احتاج إلى تفسير، وقد ورد تفسيره. ويراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن تفسير لوضوحه فى نفسه.

وأمّا النّصّ، فقد حدّه الشّافعي: بأنّه خطاب يعلم ما أُريد به من الحكم، سواء كان مستقلاً بنفسه، أو عُلم المراد به بغيره. وكان يسمّي المجمل نصا. وبهذا حدّه الشّيخ أبو الحسن. وذكر قاضي القضاة: أنّ النّصّ هو خطاب يمكن أن يُعرَف المراد به. واعلم أنّ النّصّ يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط: أحدها أن يكون كلاماً. والآخر أن لا يتناول إلاّ ما هو نصٌّ فيه؛ وإن كان نصًّا فى عين واحدة، وجب أن لا يتناول سواها؛ وإن كان نصًّا فى أشياء كثيرة / وجب أن لا يتناول سواها. والآخر أن تكون ١٥٥/ب
إفادته لما يفيده ظاهرا[٢] غير مجمل. وأمّا اشتراط كون النّصّ عبارة، فلأنّ أدلّة العقول والأفعال لا تُسمّي نصوصا. وأمّا اشتراط ظهور دلالته، فلأنّ المفهوم من قولنا: « إنّ العبارة نصّ فى هذا الحكم »، أنّها تفيده على جهة الظهور. ولأنّ النّصّ فى اللّغة مأخوذ من الظهور. ومن ذلك قولهم « منصّة العروس »، لما ظهرت وارتفعت. وأمّا اشتراط إفادة ما هو نَصّ فيه فقط، فلأنّ الإنسان إذا قال لغيره: « اضرب عبيدي »، لم يقل أحد: إنّه قد نصّ على ضرب « زيد » من عبيده، لما أفاده وأفاد غيره. ويقال: إنّ كلامه نصّ فى ضرب جملة عبيده، لما لم يفد سواهم. فاذا ثبت أنّ هذا هو المعقول من النّصّ وجب بأن يحدّ بأنّه كلام تظهر إفادته لمعناه، لا[٣] يتناول أكثر ممّا قيل: « إنّه نصّ فيه ». فإن قيل: أليس يقال: إنّ الله قد نصّ على وجوب الصّلاة، وإن[٤] كان قوله: « أقيمُوا الصَّلاةَ »، مجملا؟ قيل: إنّه ليس بمجمل فى إفادة الوجوب. وإنما هو مجمل فى إفادة الصّلاة، ولا يجوز

---

١) س: يحتاج
٢) كذا س؛ ق: ظاهر
٣) س: ولا
٤) كذا س؛ ق: فان

أن يسمّى مع البيان نصًّا ، فى إفادة الصّلاة . لأنّ قولنا « نصّ » ، عبارة عن خطاب واحد، دون مـا يقترن به . ولأن البيان قد يكون غير لفظ . وقولنا « نصّ » عبارة عن الأقوال .

وأمّا « الظاهر » ، فهو ما لا يفتقر فى إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره . وهو مفارق للنّصّ من هذه الجهة ؛ ويشاركه فى وجوب كونه كلاماً ، وفى اختصاصه بالكشف ونفي العموم . وقال قوم : إنّ الظاهر هو ما ظهر المراد به ، وظهر فيه غير المراد ، إلاّ أنّ المراد أظهر . والأوّل أصحّ، لأنّ الكلام متى وَضح . المراد به فقد ظهر ، سواء كان محتملا لغيره أو لم يكن محتملا لغيره .

بابٌ

فيما يحتاج فيه إلى بيان ، وما لا يحتاج فيه إلى بيان

قد ذكرنا أنّ البيان ، منه عامّ ، وهو الدّلالة المطلقة ؛ ومنه خاصّ ، وهو الدّلالة الشّرعيّة على المراد بأدلّة الشّرع . / فان كان فى الأوّل ، فالذي ١/١٥٦
نحتاج فى العلم به إلى الدّلالة وهو ما صحّ العلم به، ولم نعلمه باضطرار. لأن ما لا يُعلَم باضطرار ، لا سبيل إلى العلم به ، إلاّ بالدّليل . وما علِمناه باضطرار، فقد استغنينا عن العلم به . لأنّ الإنسان مستغنٍ عن تحصيل ما هو حاصل له .

وإن كان الكلام فى النّوع الثّانى من البيان ، فانّا نقول فيه : إنّ الدّلالة الشّرعيّة فيه ضربان : مستنبطة وغير مستنبطة . أمّا المستنبطة كالقياس ، فلا إجمال فيها ، فيقالَ : إنّه يحتاج إلى بيان . وأمّا الدّلالة غير المستنبطة ، فهي أقوال وأفعال . والأفعال كلّها لا تنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها . إلاّ أنّ منها ما يقترن به دلالة [تدل[1]] على الوجه الذي وقعت عليه؛ فلا تحتاج مع ذلك إلى بيان آخر . ومنها ما لم يقترن به دليل ، فيحتاج إلى بيان . أمّا

---

١) زاده س

الأوّل ، فنحو صلاة النّبيّ صلّى الله عليه بأذان وإقامة . فانّ ذلك قد تقرّر فى الشّرع أنّه أمارة لوجوب الصّلاة . ويجوز[١] أن يتعمّد أفعالا كثيرة فى الصّلاة ، فيركع ركوعين قبل السجدة ، فنعلم أنّ ذلك من أفعال الصّلاة . لأنّه لا يجوز أن يتعمّد فى الصّلاة أفعالاً كثيرة ليست منها . فأمّا الثانى ، فنحو أن يقوم النّبيّ صلّى الله عليه فى الرّكعة الثّانية ولا يجلس قدر التّشهّد . فإنّه يجوز أن يكون قد سها فى ذلك ؛ ويجوز أن يكون قد تعمّد ذلك ، ليدلّ على جواز ترك هذه الجلسة .

وأمّا الأقوال فضربان : أحدهما يكفي نفسُه وصريحه فى معرفة المراد به فلا يحتاج إلى بيان . لأنه لو احتاج إلى بيان ، لنقض قولنا : « إنه يكفي نفسه فى معرفة المراد » . وذلك : نحو قول الله سبحانه[٢] : «وكَانَ اللهُ بكُلِّ شيءٍ عَليماً » . والآخر لا يكفي نفسه وصريحه فى معرفة المراد ، وهو ضربان : أحدهما لا يختلّ[٣] بيانه على السّامع ، والثّانى قد يختلّ [بيانه[٤]] على السّامع . فالأوّل ضربان : أحدهما أن يكون بيانه بالتّعليل . والآخر ، لا بالتّعليل . أما التّعليل فضربان: / أحدهما بطريق الأولى، والآخر لا بطريق الأولى . أمّا ١٥٦/ب
«الأوّل» من هذين، فقول الله عزّ وجلّ[٥] : «... فَلا[٦] تَقُلْ لَهُمَا أف»، فى دلالته على المنع من ضربهما . لأنّ كلّ عاقل [يعلم[٧]] أنّ ذلك يخرج مخرج التّعظيم والإكرام . فعُلِم[٨] أن المنع من التّأفيف إنما كان لأنّه أذى، والضّرب قد شارك التّأفيف فى الأذى[٩] ، وزاد عليه . ومقرّر فى العقل أن من مُنِع من شيء لغرض ، فإنّه يُمنَع ممّا ساواه وزاد عليه فى معنى ذلك الغرض . وهذه الأمور فى النّفس لا تختلّ على عاقل . والكلام يدلّ معها[١٠]

١) س : نحو
٢) القرآن ٣٣/٤٠ ، ٤٨/٢٦
٣) كذا س ؛ ق : يحيل
٤) زاده س
٥) القرآن ١٧/٢٣
٦) فى كلا الاصلين ، ق س ، » ولا « . (كأنه من سهو المؤلف)
٧) زاده س
٨) س : فنعلم
٩) كذا س ؛ ق : الاذاء
١٠) ق : يدل فقها ؛ س : معها يدل

على المنع من الضّرب ، وإن كان الكلام ما وُضع له . وأمّا ﴿الثّانى﴾ وهو التّعليل لا بطريق الأولى ، فقول النبيّ صلّى الله عليه فى الهرّة : « إنّها ليست بنجس ، إنّها من الطّوّافين عليكم والطّوّافات » . نعلم بذلك أنّه علّة فى طهارتها . ونعلم أنّ كل ما هذه سبيله ، فظاهر[١] ، لأنّ العلّة يتبعها حكمُها .

وأمّا البيان الذي [لا يختلّ[٢] و] ليس هو بتعليل ، فضربان : أحدهما أن يكون الخطاب أمرا[٣] بشيء ، فيعلم وجوب ما لا يتمّ إلاّ به ، لما تقرّر فى العقل أنّ وجوب الشيء يتبعه وجوبُ ما لا يتمّ إلاّ به . وإلاّ كان إيجابا لما لا يطاق . ولهذا يعلم كلّ عاقل ، أن أمر السيّد غلامَه بشري اللّحم من السوق ، يدلّ على وجوب مشيه إلى السوق . والآخر أن يظهر فى العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد ، ويعلم بالعادة أنّه مستعمل فى وجه من وجوه المجاز ، فيعلم أنّه مراد المتكلّم . نحو قول الله سبحانه[٤] : « وَسْئَلْ القَرْيَةَ » ولو قيل : إنّ ذلك حقيقة عُرفية ، لجاز .

فأمّا الخطاب الذي يحتاج إلى بيان وقد يختلّ بيانه على السّامع فضربان: أحدهما ، يحتاج إلى بيان لوضع اللّغة ، والآخر لا لوضع اللّغة . والأوّل ضربان: أحدهما أن يكون الكلام مفيدا لشيء ما لا تفيد صفتَه . نحو قول الله سبحانه[٥] « وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِه »... فإنّ اسم « الحقّ » يفيد شيئا ما له صفة ، ولا يفيد تلك الصّفةَ / بعينها . فاحتجنا إلى بيانها . والآخر أن يكون الكلام 1/157
موضوعاً لشيء على صفة ، ولشيء آخر على صفة أخرى ؛ وليس بموضوع لهما معا ، بل يفيد كلّ واحد منهما بانفراده . وهو الاسم المشترك . كاسم « القرء » وذلك أنّه موضوع للطّهر ، ويفيد فيه صفة ، وهو كونه طهرا ؛ وهو موضوع للحيض ، ويفيد فيه أنّه حيض . فقد أفاد كل واحدة[٦] من الصفتين. غير أنه يفيدها على البدل . فاحتجنا فيه إلى بيان . ولو كان موضوعا لهما معا ، ووجب

١) س : فهو ظاهر
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : أمر
٤) القرآن ١٢/ ٨٢
٥) القرآن ٦/ ١٤١
٦) كذا س ، ق : واحد

إذا انفرد أن يحمل عليهما ، يجرى مجرى العموم ، ولما احتجنا فيه إلى بيان . فأمّا الذي يحتاج إلى بيان لا لوضع اللّغة، فهو ما كان غير مجمل . إلاّ أنّه قد استُعملَ لا لما وُضع له . وهو ضربان: أحدهما أن يكون قد استعمل فى بعض ما وُضع له، والآخر أن يكون قد استعمل [فى[1]] غير ما وضع له أصلا. أمّا الأوّل ، فكالعام المخصوص ، والمطلق المنسوخ. والعامّ المخصوص ضربان: أحدهما أن يكون قد علِمنا ما خُصّ منه بعينه ، والآخر أن لا نعلم ذلك بعينه . فما علِمناه بعينه ، فإنّا قبل العلم به نحتاج إلى بيان ما لم يُرَد [منّا[2]] دون ما أريد . وإذا علِمنا ما لم يُرَد منّا بعينه[3] ، استغنينا عن البيان . فأمّا ما لم نعلم ما خُصّ بعينه ، فانّا قبل بيان تخصيصه نحتاج إلى بيان ما لم يُرَد منّا . فاذا خصّ هذا النّوع من التخصيص ، احتجنا إلى بيان ما أُريد منّا ، وما لم يُرَد أيضا . وذلك إنّما يكون باجمال[4] المخصّص، وهو ضربان : أحدهما : أن يكون المخصّص متّصلا بالخطاب ، والآخر منفصلا. أمّا المتّصل بالخطاب، فكالشّرط والاستثناء المجهولين ، والتّقييد بالصّفة المجهولة . فالتّقييد بالصّفة المجهولة كقول الله سبحانه[5] : « وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ ... » لو اقتصر على ذلك لم يحتج[6] فيه إلى بيان . فلمّا قيّده بقوله[7] « ... محصنين »/ ولم يُدْرَ ما « الإحصان » ، لم ندرِ ما أُبيح لنا . ١٥٧/ب
فأمّا الاستثناء المجهول فقول الله سبحانه[8] : « أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ... » لمّا كان الاستثناء مجهولا ، كان المستثنى منه كذلك، فاحتجنا فيه إلى بيان . وأمّا ما كان تخصيصه[9] منفصلا[10] ، فنحو أن

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : مما يعينه
٤) كذا س ؛ ق : باهمال
٥) القرآن ٤ /٢٤
٦) س : لم نفتقر نحن
٧) القرآن ٤ /٢٤
٨) القرآن ٥ /١
٩) س : تخصيصا
١٠) كذا س ؛ ق : متصلا

يقول [لنا[١]] النبيّ صلّى الله عليه : إنّ قول الله سبحانه «اقْتُلُوا المشْرِكينَ» مخصوص ، ليس المراد به بعض المشركين . ولا نعلم ما المراد به ، لأنّه لا مشرك إلاّ وقد تناوله قوله : « اقْتُلُوا المُشْرِكينَ ». وتناوله قول النبيّ صلّى الله عليه : « ليس المراد بالآية بعض المشركينَ » ، فليس بأن يدخل تحت أحدهما، بأولى من أن يدخل تحت الآخر . فافتقرنا فيه إلى بيان .

وأمّا الخطاب المستعمل فى غير ما وُضع له أصلا، فضربان : أحدهما أن يكون الشّرع قد ورد باستعماله فى ذلك الشيء ، والآخر لم يَرد الشّرع بذلك . أمّا الأوّل ، فالأسماء الشّرعيّة كقولنا : « صلاة » . فتى أُمرنا بالصّلاة، ونحن لا نعلم بالشّرع انتقال هذا الاسم إلى هذه الأفعال ، احتجنا فيه إلى بيان . وأمّا الثّانى، فالأسماء المستعملة فى مجازها ، وبيانُها غير ظاهر . نحو كثير من الآيات التي ظاهرها التشبيه والجبر ، وصيغة الأمر المستعملة فى التّهديد إلى غير ذلك .

وقد ذكر قاضي القضاة فى « العمد » و «الشّرح» قسمة غير هذه القسمة وقد ذكرناها فى شرحنا لكتاب « العمد » .

وقد دخل فى هذه الجملة أنّه لا يجوز أن يراد بالاسم المشترك كلا معنييه ، وأنّه مجمل يحتاج إلى بيان . فيجب ذكر ذلك . إذ كان من يقول : إنّه يجوز أن ينفرد ، فيُرَاد به كلا المعنيين ، قد أخرجه عن المجمل . ودخل فيها أنّ فحوى القول قياس . والكلام فى ذلك يأتى فى باب القياس [إن شاء الله[٢]] .

باب

فيما أخرج من المجمل وهو منه كإرادة المعنيين المختلفين بالاسم المشترك

١/١٥٨ اعلم أن الاسم الواحد / إذا كان اسما لأشياء ، فإمّا أن يفيد فيها فائدة واحدة ، أو أكثر من فائدة واحدة . فالأوّل ، لا خلاف فى جوازها[٣] كلّها

١) زاده س
٢) زاده س
٣) س : جواز إرادتها

فى حالة واحدة بالاسم. واختلف النّاس فى الثّانى. فقال الشيوخ أبوهاشم وأبو الحسن وأبو عبدالله رحمهم الله بالمنع من ذلك، سواء أفادت العبارة تلك الأشياء كُلّها على الحقيقة، أو أفادت بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز. كالنّكاح المفيد للوطئ حقيقة، وللعقد مجازًا وكناية. وشرط الشيخ أبو عبدالله فى المنع من ذلك شروطا أربعة: أحدها أن يكون المتكلّم واحدا. والآخر أن تكون العبارة واحدة. والآخر أن يكون الوقت واحدا. والآخر أن يكون [أراد] المعنيين المختلفين[1] لا تنظمها فائدة واحدة. فمتى انخرم شرط من هذه الشّروط، جاز أن يراد. ولأجل[2] اشتراط كون المتكلّم واحدًا نحو أن يتكلّم الإنسان بالقرء ويريد به الحيض، ويتكلّم به اخر ويريد به الطّهر. ولأجل اشتراط الفائدتين جاز أن يريد الله عزّ وجلّ [بقوله[3]]: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...» الماء القراح والنّبيذ، لأنّه يجمعها فائدة واحدة عنده، وهي المائيّة؛ ولهذا الوجه لم يسم ماء. ولأجل اشتراط الوقت جُوّز أن يتكلّم الله سبحانه بالقرء، فيريد به الطّهر؛ ويتكلّم به فى وقت آخر فيريد به الحيض. ولأجل اشتراط كون ما يريده بالمعنيين المختلفين عبارة واحدة، جُوّز أن يريد النبيّ صلّى الله عليه الفخذ وبعض الرّكبة عند قوله: «الفخذ عورة» لأنّه إنما أراد الفخذ بهذه الكلمة وأراد بعض الرّكبة لما تعذّر [عند] العقل[4] من أنّ ستر الفخذ لا يمكن إلاّ بستر بعض الرّكبة، وأن الشيء يجب إذا لم يتم الواجب إلاّ به. وقال: إنّ النبيّ صلّى الله عليه لم يكره تحريم الأشياء المقيسة على السّتّة[5] بنصّه على السّتّة، بل أراد السّتّة بالنّصّ، وأراد ما يقاس عليها بدليل القياس[6] وقال الشيخ / أبو علي وقاضي القضاة: إنّ اللّفظة الواحدة ١٥٨/ب
إذا كانت موضوعة لكل واحد من شيئين حقيقة، أو[7] لأحدهما حقيقة وللآخر

---

١) س: «يكون المعنيين المختلفين»؛ ق: يكون المعنيين مختلفين» (لعله كما اثبتناه)
٢) من هنا حذف س
٣) القرآن ٤/٤٢، ٥/٦
٤) ق: تقدر العقل (مع علامة الاضطراب بالهامش، لعله: تعذر)
٥) أى الربا فى الذهب والفضه وسائر الأشياء الستة المذكورة فى الحديث
٦) إلى هنا حذف س
٧) كذا س؛ ق: ولا

مجازا ، ولم[1] تُفد فيهما فائدة واحدة ، فانّه يجوز أن يريدهما المتكلّم بها فى حالة واحدة إلاّ أن يتنافى ذلك ، نحو استعمال لفظة « افعل » فى الأمر بالشيء، والتّهديد عنه . وذلك أن استعمالها فى التّهديد لا يكون إلاّ بكراهة ذلك الفعل . واستعمالها فى الأمر به لا يكون إلاّ بارادته . [وَإرادة[2]] الشيء وكراهته تتضادّان. وكذلك لا يجوّز استعمال اللّفظة الواحدة فى الاقتصار على الشيء ومجاوزته إلى غيره . نحو استعمال قوله[3] : « ... وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ...» من الاقتصار على المرافق ومجاوزتها ، لأنّ ذلك إمّا أن يفيد إرادة مجاوزتها ، [أو يفيد إرادة مجاوزتها[4]] وكراهته . ونحو الخبر عن وجوب الشيء، وكونه ندبا . لأنّ الخبر عن وجوبه يفيد كراهة تركه . والخبر عن كونه ندبا يفيد ترك هذه الكراهة من البارئ عزّ وجلّ . وكذلك الخبر عن إباحته وعن كونه ندبا ، يدلّ أحدهما على إرادة الله سبحانه ، ويدلّ الآخر على نفي هذه الإرادة .

وعندنا أن الاسم المشترك بين شيئين : حقيقتين أو مجازين ، أو أحدهما حقيقة والآخر مجازا ، يجوّز في الإمكان أن يراد به . ولا يجوّز فى اللّغة . والدّليل على إمكان ذلك ، أنّه ليس بين إرادة اعتداد المرأة بالحيض وبين إرادة اعتدادها بالطهر ما يمنع من اجتماعهما، لو لم يكن المريد بذلك متكلّما باسم القرء ، فيجب أن لا يكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما إذا تكلّم المتكلّم بهذا الاسم . لأنّ الكلام لا يجعل ما ليس بممتنع ممتنعاً، إذا[5] كان لا يكسب الإرادات وغيرها تنافيا[6] ولا [ما[7]] يجري مجراه . وكذلك القول فى استعمال لفظ النّكاح فى الوطئ والعقد .

واحتجّ[8] الشيخ أبو عبدالله، بأنّ الإنسان يجد من نفسه تعذُّرَ استعمال اللّفظة فى مجازها وحقيقتها معاً . قال / وجرى ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به ١/١٥٩

١) كذا س ؛ ق : والآخر مجاز فلم
٢) زاده س
٣) القرآن ٥/٦
٤) زاده س
٥) س : إذ
٦) كذا س ؛ ق : بناف
٧) زاده س
٨) من هنا حذف س

فى حالة واحدة . والجواب : أنّ ما ذكره من تعذّر ذلك ، دعوى . بل المعلوم من أنفسنا صحة ذلك . وإجراؤه ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به ، دعوى أيضا . على أن تعظيم زيد والاستخفاف به مفارقان لما نحن بسبيله ، لأنه يجيز أن يريد المتكلّم الحقيقة والمجاز بخطابين فى وقت واحد ، ولا يجيز أن يعظّم عمرًا ويستخفّ به بفعلين فى وقت واحد . وعلى ان ّ الفرق بين الموضعين أنّ الاستخْفَاف ينبئ عن إيضاع حال الغير ؛ والتعظيم ينبئ عن ارتفاع حاله . ومحال أن يكون الإنسان فى حالة واحدة مرتفع الحال متّضع الحال . فيمتنع أن يحصل الدّاعي إليهما فى حالة واحدة ، مع العلم بتنافيهما . وليس كذلك إرادة الاعتداد بالأطهار وإرادة الاعتداد بالحيض .

واحتجّ أيضا بأنّ المتكلّم لو استعمل الكلمة الواحدة فى حقيقتها ومجازها ، لكان قد أراد استعمالها فيما وُضعت له ، وأراد العدول بها عمّا وُضعت له . وذلك يتنافى ، كما يستحيل إرادة الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه إلى غيره. والجواب : أنّ المتكلّم إذا استعمل اسم النّكاح فى العقد وفى الوطئ ، فانّه يكون قد أراد به الوطئ وأراد به العقد ، فان عنى بقوله : « إنّه قد أراد المتكلّم العدول بالكلمة عمّا وُضعت له » أنّه أراد استعمالها فى غير ما وضعتْ له ، كما أراد استعمالها فيما وضعت له ، فذلك صحيح. وإن أراد بذلك أنّه قد أراد أن لايستعملها فيما وُضعت له ، وهو المفهوم من كلامه ، فذلك لا نقول[1] به . فان قال : يلزمكم أن تقولوا به ! قيل: ومن أين يلزمنا ، إذا قلنا : « قد أراد معنى الحقيقة وأراد معنى المجاز » ، أن يكون قد أراد أن يستعملها فى الحقيقة ؟ وهل هذا إلاّ أنّك ألزمتنا على قولنا : « قد أراد شيئين» / أنّه لم يرد أحدهما ؟ ١٥٩/ب

واحتجّوا بأنّ المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بدّ أن يضمر فيها « كاف » التشبيه ؛ والمستعمل لهـــا فيما هي حقيقة فيه ، فلا يضمر كاف التشبيه فيها . ومحال أن يضمر الشيء ولا يضمره ! والجواب: أنّ الإنسان إذا قال : « رأيت السّباع » وأراد به أنه رأى أسدًا ورجالا شجعانا ، فانّه لا يمتنع أن يضمر كاف التّشبيه فى بعضهم دون بعض . لأنّ معنى إضمار كاف

---

١) ق : يقول

التشبيه هو أن يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالأسد[١]. فأمّا الكلام فى أنّه لا يجوز من جهة اللّغة أن يريد[٢] بالاسم الواحد المعنيين المختلفين، فهو أن الاسم إمّا أن يكون مفردًا أو مجموعا. فان كان مفردًا، فالدّلالة على أنّ اللّغة يحظر أن يراد به كلا معنييه، أنّ أهل اللّغة وضعوا قولهم «حمار» للبهيمة المخصوصة وحدها. ويجوّزونه فى البليد وحده؛ ولم يستعملوه فيها معاً. ألا ترى أنّ الإنسان إذا قال: «رأيت حمارًا»، لم يفهم منه أنّه رأى البهيمة والبليد معاً؟ ولو قال: «رأيت حمارين» لم يعقل منه أنّه رأى أربعة أشخاص بهيمتين وبليدين. وكذلك قولنا «قرء»، وضعوه للحيض وحده، وللطّهر وحده؛ ولم يضعوه لهما. لأنّهم لو وضعوه لهما معاً، لكان المستعمل له في أحدهما متجوّزا، لأنّه لم يستعمله على ما وُضع له على التّحقيق. وكان يجب أن نفهم من قول القائل «قرءان»، أربعة: طُهرين وحيضين. ومن «ثلاثة أقراء» ستّة. والأمر بخلاف ذلك. فصحّ أن المتكلّم إذا قال للمرأة: «اعتدّي بقُرْء»، لا يكون مريدا منها أن تعتدّ بالطّهر والحيض معاً. وإنه إنما أراد أحدهما. فلا يخلو إمّا أن يكون أراد منها أن تعتدّ إمّا بالطّهر أو بالحيض بحسب اختيارها؛ وإمّا أن يكون أراد الحيض فقط، أو أراد الطّهر فقط. ويجرى مجرى أن يقول لها: «قد أردت منك الاعتداد بالطّهر»، «وأردت منك الاعتداد بالحيض». والأوّل باطل / ثمّ. لأن لفظة «القرء» لم توضع ١٦٠/أ للطّهر والحيض؛ وإنما وضعت للطّهر وحده، وللحيض وحده. ويفارق ذلك قول القائل لغيره: «اضربْ رجلا»، لأنّه إذا قال ذلك، كان مريدا منه أن يضرب أيّ رجل شاء، إمّا هذا، وإمّا هذا. لأن قولنا: «رجل» لم يوضع لهذا الشّخص وحده، ولهذا وحده؛ وإنما وُضع لما اختصّ بمعنى الرّجولية. وهو معنى واحد، شائع فى كلّ شخص من أشخاص الرّجال. فكأنّه قال: «اضرب شخصا ممّن اختصّ بمعنى الرّجوليّة». ولو قال ذلك، لدلّ على أنّه قد أراد منه ضرب الرّجال على البدل. وليس كذلك اسم «القرء»، لأنّه ليس يفيد فى الطّهر والحيض فائدة واحدة، فيكون دالاً على أنّ المتكلّم به

١) إلى هنا حذف س
٢) ق س: يراد

قد أراد ما اختصّ بتلك الفائدة من الطّهر والحيض . فان قيل[١] : أيجوز أن يقول الرّجل لغيره اضرب رجلا، وهو يريد ضرب رجل معيّن ؟ قيل : لا يجوز ذلك إلاّ أن يدلّ عليه [دليل] ، ويكون قد عدل باللّفظ إلى غير موضوعه فى الأصل . لأنّ قولنا « رجل » لم يوضع لرجل مخصوص دون غيره . فإن قيل: أليس يجوز أن يقول الرّجل لغيره : « رأيت رجلا » ، وإن كان قد أراد رجلا بعينه ؟ فكيف قلتم : إنّ هذا الإسم لا يفيد شخصاً معيّنا ؟ قيل : هذا دليلنا على أنّه لا يفيد شخصا معيّنا . ألا ترى أنّه إذا قال ذلك ، لم يفهم منه الرّجل الذي رآه بعينه ؟ وإنما ساغ أن يقول : « رأيت رجلا » ، وإن كان قد رأى رجلا بعينه ، لأنّ اسم الرّجل يفيد ما يختصّ بالمعنى الذي يتميّز به الرّجل ممّا ليس برجل . ومن رأى رجلا بعينه ، فقد رأى ما اختصّ بمعنى الرّجوليّة وزيادة . فصحّ أن يخبر عن ذلك المعنى بقوله : « رأيت رجلا » ، ولا يخبر عن الزّيادة التي اختصّ بها ذلك الرّجل بعينه[٢] . فأمّا إذا قال المتكلّم للمرأة : « لا تعتدّي بقرء » فانّه يفيد أنّه أراد أنّ لا تعتدّ / بواحد ١٦٠/ب
معين ، إما أن يكون أراد الطهر وإما أن يكون أراد الحيض . لأنه لو أراد مجموعها ، كان قد أراد ما لم يوضع له اللفظ . وإن أراد أن لا تعتدّ بما يقع عليه اسم « قرء » ، بما فيه معنى من معانى « القرء » ، فان ذلك ليس فى ظاهر الكلام. لأنه إنما علّق الحكم بالقرء ، لا بما سمي[٣] قرء ، ولا بما فيه معنى من معانى القرء .

فأما الاسم « المشترك المجموع » نحو قولنا : « أقراء » ، فاما أن يكون قد عُلّق عليه إثبات أو نفى . فالإثبات نحو قول القائل للمرأة : « اعتدى بالأقراء ». وذلك يفيد أنه قد أراد منها إما ثلاث[٤] حيض ، أو ثلاثة أطهار ، أو أراد منها أن تعتد بثلاثة : بعضها أطهار وبعضها حيض . والدليل على ذلك ، أن جمْع الاسم يفيد جمْعَ مقتضاه . وإذا كان قولنا « قرء » موضوعا[٥] للحيض وحده

١) من هنا حذف س
٢) إلى هنا حذف س
٣) س : يسمى
٤) كذا س ؛ ق : ثلثة
٥) قس : موضوع

وللطهر وحده ، ويدل على أن المتكلم به إما أن يكون قد أراد الحيض أو أراد الطهر ، فيجب أن يكون قولنا « أقراء » يفيد أنه قد أراد إما جمعا من الحيض ، أو جمعا من الطهر ، أو جمعا منهما . ويجرى مجرى أن يقول : « اعتدى بقرء ، وبقرء، وبقرء » . فى أنه يجوز أن يكون أراد بالكل الحيض ، أو[1] أراد بالكل الطهر ، أو أراد ببعضها الطهر وببعضها الحيض .

ويفارق ذلك قول القائل لغيره : « اضرب رجالا » . فى أنه يفيد ضرب أى ثلاثة من الرجال شاء ، من العرب أو من العجم أو منهما. ولا يكون مريدا لثلاثة[2] من العجم فقط، أو ثلاثة من العرب فقط . لأن قولنا: « رجال » يفيد جمْع فائدة قولنا : « رجل » . وقد قلنا : إن قولنا « اضربْ رجلا » يفيد أن المتكلم به أراد ضرْب ما اختُص بمعنى الرجولية أىّ رجل كان . فيجب أن يكون جمْعه يفيد جمْعا من الأشخاص يختص كل واحد منها بمعنى الرجولية ، أىّ جمْع من ذلك كان . وليس كذلك « الاقراء » لما بيّناه من قبل . فان[3] قيل : أليس ، لو قال الرجل للمرأة : « اعتدّي بما يسمى / « أقراء » ، جاز ١/١٦١ أن تعتدّ بالحيض ، وجاز أن تعتد بالطهر ؟ قيل : أجل . ويفارق مسئلتنا . لأنه قد علّق الاعتدادَ بما يسمى « أقراء » . والطهر والحيض متفقان فى فائدة وصْفنا لهما بأنهما يسميان « أقراء » ، وغير مختلفين فى ذلك . فجرى مجرى قوله : « اضرْب رجلا »، فى أنه أمر بضرْب ما اختُص بمعنى الرجولية . وليس كذلك قولنا « اعتدى بالأقراء » . لأن معنى الأقراء فى الطهر والحيض مختلف . وكذلك لو أمكنت الإشارةُ إلى الطهر والحيض ، فقال للمرأة : « اعتدى من هذا بثلاثة » . لأن قوله : « من هذا » واقع عليهما، لا على سبيل الاشتراك . ألا ترى أنه لا يفيد فيهما فائدتين مختلفتين ؟ وليس كذلك اسم « القرء[4] » .

فأما إذا علّق على الاسم « المشترك المجموع » حكما منفيا ، نحو أن يقول القائل للمرأة : « لا تعتدي بالأقراء » ، فانه يفيد أنه كره [أن تعتدّ]

---

١) كذا س ؛ ق : و
٢) س : للثلاثة
٣) من هنا حذف س
٤) إلى هنا حذف س

بجمع [من] الأقراء[١]، إما حيض كله، وإما طهر كله، أو بعضه طهر وبعضه حيض. لأن ذلك يجرى مجرى أن يقول لها: «لا تعتدّى بقرء، ولا بقرء، ولا بقرء». فكما أنه يجوز أن يعنى بها أجمع: الحيضَ، ويجوز أن يعنى بها أجمع: الطهرَ، ويجوز أن يعنى ببعضه الحيضَ وببعضه الطهرَ – على ما بيّناه – فكذلك جمْعه. [و[٢]] فى هذا القسم بعض الاشتباه. وكذلك إذا قال لها: «لا تعتدى بقرء». لأنه يجوز أن يقال: إن ذلك يفيد نفى[٣] الاعتداد بالحيض والطهر معا. والأول أشبه.

واحتجّ المخالف[٤] بأشياء[٥]: ﴿منها﴾ أن سيبويه قال: إن قول القائل لغيره: «الويل لك»، خبرٌ ودعاء. فجعله مفيدًا لكلا الأمرين! والجواب: أنه ليس فى وضع اللغة ذلك فى كلا الأمرين ما يدل على [أن[٦]] اسم القرء موضوع للطهر والحيض معا. وأيضا فليس ذلك دلالة على أنه مستعمل فى كلا الأمرين معا. بل لا يمتنع أن يكون هذا الكلام موضوعا للخبر، مستعملا على سبيل المجاز فى الدعاء. ولم يقل سيبويه أنه يجوز أن يستعمل فيهما. ﴿ومنها﴾ قولهم: إن عمر[٧] رضى الله عنه قال: إن / قُبلة الرجل امرأته تنقض الطهر[٨]. وقال: ١٦١/ب
إن الجنب، يلزمه[٩] التيمم. وهذا يدل على أنه عقل من قول الله عز وجلّ[١٠]: «... أو لامستم النساء ...»، الوطئ والمباشرة باليد! والجواب: أن هذا لا يمتنع أن يكون علم وجوبَ التيمم على الجنب من السنّة، لا من الآية[١١]. ﴿ومنها﴾ أن قول الله عزّ وجلّ[١٢]: «والمطلّقاتُ يتربصن بأنفسهن ثلاثةَ

---

١) كذا س مع الزيادات ؛ ق : كره بجمع الأقراء
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : بقرء
٤) س القائلون بالقول الآخر
٥) من هنا حذف س
٦) بياض فى ق ؛ زاده ح
٧) ح : ابن عمر
٨) ح : الوضوء
٩) ح : يجوز له
١٠) القرآن ٤ /٤٣، ٥ /٦
١١) الى هنا حذف س
١٢) القرآن ٢ /٢٢٨

قُروء ... » قد أريد به الحيض والطهر . لأن للمرأة تقليدَ من يرى الاعتداد بالأطهار ، وتقليد من يرى الاعتداد بالحيض ؛ وأيّ ذلك فعلتْ ، فقد أراده الله منها . فإذَن قد أرادهمــا الله سبحانه على البدل ، بشرط أن تختار أيّ المجتهدين شاءت . وكذلك قد أراد منها الاعتداد بكل واحد منهما ، إذا كانت من أهل الاجتهاد ، ، بشرط أن يؤديها اجتهادها إلى هذا و[إلى[1]] هذا !

والجواب : أن الشيخ أبا هاشم رحمه الله يقول : إن الله عز وجل تكلم بالآية مرتين : فأراد مرةً الطهر ، ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك ، أو تقليد من يرى ذلك ؛ وأراد فى الأخرى الاعتداد بالحيض ، ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك ، أو يختــار تقليد من يرى ذلك . وكره فى كل واحد من الدفعتين تركْ الاعتداد بكل واحد منهما . وليس يجب ، إذا تكلم بها مرتين ، أن تُثبَت فى المصحف مرتين . على أنه لا يمتنع أن يريد كلا المعنيين فى وقت واحد ، بعبارتين مثلين ، يفعلهما فى مكانين . على أنه لا يمتنع أن يكون الله قد أراد [به] كلا الاثنين فى دفعة واحدة . ويكون قيام الدلالة على ذلك ، دلالة على الشريعة ، قد جاءت بنقل هذا الاسم إلى مجموع الأمرين . كما ينقل الشرع الأسماء الشرعية إلى معان غير معانيها فى اللغة . فاذا صح أن الاسم المشترك لم يوضع لكلا معنييه ، لم يجب أن يريدهما المتكلم بذلك الاسم . واحتاج إلى بيان . إذ كان لا يدل على المراد . ولا يجوز أن يقال : تجرُّده عن دلالة يدل على أنه قد أُريد [به[2]] كلا / المعنيين على البدل ، أو[3] على الجمع . ١/١٦٢ لأن اللفظ إذا لم يكن موضوعا للجمع ولا للتخيير ، لم يجز تجرّده عن قرينة . وإنما يتجرّد عن قرينة إذا كان موضوعا لأمر يكفى ظاهره فى الدلالة عليه .

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) كذا س ؛ ق : و

باب

فيما أُلحق بالمجمل وليس منه

من ذلك « التحليل » و « التحريم » المتعلقَين بالأعيـان . كقول الله سبحانه[١] : « حُرّمتْ عليكم أمّهاتكم ... » . ذكر الشيخ أبو الحسن رحمه الله ، وأبو عبدالله رحمه الله: أن ذلك مجمَل ، لا يصح التعلق بظاهره . لأن التحريم متعلق بنفس الأمّهات . وليس ذلك فى مقدورنا ، ، لو كان معدوما . فكيف ، وهو موجود ؟ فلم يجز أن تُحرَّم علينا . ووجب أن يكون المراد به فعلْ[٢] من أفعالنا يتعلق بالأمهات. وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكورًا فى الآية ، لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعْل دون فعْل . ولأن الآية لو اقتضتْ تحريم فعْل معيّن ، لكان المراد بتعليق التحريم[٣] بالأعيان، تحريمَ ذلك الفعل بعينه . ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان . وليس الأمر كذلك . لأن المراد بقوله تعالى[٤] : « حُرّمتْ عليكم أمهاتكم » تحريم الاستمتاع . والمراد بقوله تعالى[٥] : « حُرّمت عليكم الميتة ... » تحريم الأكل . فأحد الفعلين مخالف للآخر .

وقال أبو على ، وأبو هاشم ، وقاضى القضاة رحمهم الله : إن ذلك ليس بمجمل ، بل هو ظاهر من جهة العرف فى تحريم الاستمتاع بالأمهات ، وتحريم أكل الميتة . لأن قوله : « حُرّمت عليكم أمهاتكم ... » ، وإن كان التحريم فيه متعلقا بنفس الأمهات ، فانه يفيد بالعرف تحريم الاستمتاع . [لأنّا عند سماع هذه اللفظة نفهم تحريم الاستمتاع[٦]]. وعند سماع قول القائل: « حرّمتُ عليك طعامى »، و « حُرّمت الميتة »، نفهم أكْلها. وهذه[٧] أمارةٌ كونَ الاسم

١) القرآن ٤ /٢٣
٢) كذا في الاصول ، بدل « فعلا »
٣) كذا س ؛ ق : يتعلق بالتحريم
٤) القرآن ٤ /٢٣
٥) القرآن ٥ /٣
٦) زاده س
٧) كذا س ؛ ق : هذا

منتقلا بالعرف . ألا ترى أنّا لمّا[١] فهمنا الخيل[٢] عند سماعنا اسم « الدواب » قلنا : إنه يفيدها وحدها[٣] ، من جهة العرف. وليس يمتنع أن يكون العرف قد ١٦٢/ب نقل التحريمَ المتعلق بالأعيان ، فجعله حقيقةً فى تحريم / أفعال مختلفة ، بحسب اختلاف الأسماء ، فيفهم بالعرف من قول القـــائل « حُرمتْ عليك فلانة[٤] »، الاستمتاع بها . ويفهم من قوله : « حرمت عليك طعامى» أكْله .

ومن ذلك قول العراقيين : إن قول الله سبحانه[٥] : « فامسحوا برؤوسكم... » مجمَل ، لأنه يحتمل مسْح جميع الرأس ، ويحتمل مسْح بعضه . فاذا احتمل مسْح كل واحد منهما بدلا من الآخر ، افتقر إلى بيان . فاذا رُوى « أن النبى صلى الله عليه وسلم مسَح بناصيته » ، كان ذلك بياناً للآية ، ووجب مسْح ذلك المقدار من الرأس . وذكر قاضى القضاة أن ظاهر « الباء » فى اللغـــة للإلصاق . وقوله[٦] : « وامسحوا برؤوسكم... » يفيد ، من جهة اللغة، مسْح جميع الرأس . لأن الباء المفيدة[٧] للإلصاق دخلت على المسح ، وقرنتْه بالرأس. والذى يسمى « رأسا » ، هو الجميع ، لا البعض . لأنه لا توصَف الناصية « رأسا » . فكانت الآية إيجاباً لمسْح جميع الرأس من جهة اللغة . قال : والعرف يقتضى إلصاق المسح بالرأس فقط : [الكل[٨]] أو البعض . لأن الإنسان إذا قال : « مسحت يدى بالمنديل » ، عُقل منه أنه ألصق المسح بالمنديل . ويجوّز السامعُ أنه مسَحه بجميعه ، ويجوّز أنه مسحه ببعضه . وكذلك إذا قال الإنسان لغيره : « امسح يدك بالمنديل » ، فانه يعقل منه أنه قد أوجب عليه إلصاق يده بالمنديل ، إن شاء بجميعـــه وإن شاء ببعضه ؛ وأيهما فعَل ، سقَط عنه الأمر . وإذا أفادت هذه اللفظة فى العرف ما ذكرناه ، حُملت الآية عليه .

١) كذا س ؛ ق : كما
٢) س : الحيوان المخصوص . [راجع ايضا حاشية ١٤٧/١]
٣) س يفيده وحده
٤) كذا س ؛ ق : عليكم ولانه
٥) القرآن ٥/ ٦
٦) القرآن ٥/ ٦
٧) كذا س ؛ ق : المفيد
٨) زاده س

ومن ذلك حرف النفى إذا دخل على الفعل ، متى لم يكن الفعل على صفة من الصفات . وذلك ضربان : أحدهما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة . والآخر لا يمكن انتفاء ذلك الفعل . فمثال الأول قول النبى صلى الله عليه : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » . فحرف النفى دخلَ على الصلاة الشرعية . لأن كلام النبى صلى الله عليه يُحمَل على معانيه الشرعية . فظاهره إذًا يقتضى نفْى الصلاة الشرعية ، مع انتفاء الفاتحة . / وذلك ممكن . فوجب ١/١٦٣ حمْل الكلام عليه . وذلك يقتضى كون قراءة الفاتحة شرطا . ويقتضى أن يكون قولنا « صلاة فاسدة » مجازا . أعنى وصْفنا لها بأنها صلاة . ويكون المراد أنها على صورة الصلاة . وكذلك قول النبى صلى الله عليه : : « لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل » ، وقوله : « لا نكاح إلا بولىّ » . وكان الشيخ أبو عبدالله يجعل هذه الألفاظ مجملة . قال : لأن المنفى موجود مع انتفاء الشرط. فعلمنا أنه أراد نفى أحكامه . وليس بعض الأحكام بأن يكون [هو[1]] المنفى ، أولَى من حكم آخر . إذ اللفظ لا يتناول الأحكام على جهة العموم . ولا على جهة الخصوص . ولأنه يتناقض حمْل ذلك على نفْى الكمال ونفْى الإجزاء . لأن فى ضمن نفى الكمال إثبات الإجزاء . والذى ذكره ، إنما يصح [لو لم يصح[2]] أن يكون المنفى هو الذى دخل عليه حرف النفى . وقد بيّنا ذلك . وأما مثال القسم الثانى ، فقول النبى صلى الله عليه : « الأعمال بالنيّات» أعظم متأوّل[3] هذا الكلام أن يجرى مجرى قوله : « لا عمل إلا بالنيّة ». ومعلوم أنه ليس يخرج العمل من كونه عملا إذا فُقِدت النية . فعلمنا أن المراد به أحكام العمل من الإجزاء أو الكمال . وليس بأن يحمل على أحدهما ، أولى من الآخر . وليس لأحد أن يقول : إن قوله : « الأعمال بالنيات » يفيد فى العرف نفْى كونه عملا مجزئا إذا لم يكن نية . لأنا لا نعقل ذلك من جهة العرف . ألا ترى أنّا قد حملنا كثيرا من هذا النفى على نفْى الفضل والكمال ؟ وليس لأحد أن يقول : المعقول فى العرف من قول القائل : : « لا عمل إلا

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) س : منازل

بنية » ، هو « لا عمل مجزئ ولا كامل إلا بنيّة » . لأنه إذا لم يُجزء ، لم يكمل . وذلك لأنه يكون قد عُقل منه نفْي الكمال تبعا لنفي الإجزاء . فقد عاد الكلام [إلى[١]] الأول . وكذلك قول النبي صلى الله عليه : « رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان » . لأن الخطأ واقع منهم . فاذاً المرفوع[٢] هو أحكام الخطأ . فاحتاج إلى بيان ذلك الحكم . وقد علِمنا أنه لم يُرد الإثم[٣] . لأنه لا مزية لأمته / ١٦٣/ب في ذلك على سائر الأمم.

ومن ذلك قول بعضهم : إن قول الله سبحانه[٤] : « فاقطعوا أيديهما ... » مجمل . لأنه يحتمل اليد من المنكب . إذ جملتها تسمى يدا . ويحتمل قطْعها من الكوع . لأنه يسمى هذا القدر يدا . ويحتمل قطعها من المرفق لأن هذا يسمى يدا . ويمكن أن يحتجوا لذلك أيضا بأنه قد يقال : « قطعت يد فلان » ، ويراد بها إبانتها ؛ وقد يراد إيصال قطع بها[٥] ، وإن لم تنفصل من البدن . كما يقال : « برَى فلانٌ القلمَ ، فقطع يده » . وإنما يعلم إبانة العضو إذا قُيِّد القطع بالجملة ، فقيل : « قُطعتْ يد فلان من جملته » . كما يقال : « قطعت الغصن من الشجرة » .

والجواب عن الأول : أن اسم اليد يتناول الجملةَ إلى المنكب. فيجب حمْل اليد عليه ، لولا قيام الدلالة على خلافه . فقبْل قيام الدلالة على ذلك، تكون الآية مجملة . إذ قد أريد بها غير ظاهرها . لأن اسم اليد لا يتناول[٦] الكف وحده حقيقة . لأنه لا يقال : « قطعت يد فلان كلها وجميعها » ، إذا قطع الكف . فلو كان اسم الكف يتناول هذا المقدار وحده حقيقة ، لصح أن يقال ذلك . لأن الكف[٧] كل وجميع . ولو تناول الكفَّ حقيقة. وجميعَ اليد حقيقة ، لحُمل على أقل ما يقع عليه الاسم . كما أن قول القائل لغيره : «اضربْ رجلا » ، يفيد ضرب ما يقع عليه اسم « رجل » . وللمفرّق أن يفرّق بينهما ،

---

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق : الموقع
٣) كأنه أراد بالاثم ههنا الخطأ
٤) القرآن ٥ /٣٨
٥) س : يراد أيضا قلعها
٦) كذا س ؛ ق : » اليد يتناول « (مع علامة الاضطراب بالهامش)
٧) س : للكف

بأن معنى الرجولية قائم فى كل شخص من الرجال . فالاسم قد تناول جميعهم على البدل . وليس كذلك قولنا : « يد » . لأنه لو تناول الكف، وتناول[١] من أطراف الأصابع إلى المرفق ، لكان قد أفاد فى ذلك فوائد مختلفة ، ولكان اسما مشتركا .

والجواب عن الثانى أن القطع هو الإبانة . فاذا علق باليد، أفاد إبانة ما يسمى « يدا » . والشق[٢] إذا حصل فى الجلد لم يكن المسماة « يدا قد أبينت[٣] » فلم يدخل تحت الظاهر . وهذا يدلنا على أن قول القائل: « بريت[٤] القلم ، فقطعت / يدى» ، مجاز . ويكون اقتران ذلك ببري القلم قرينة ، تدل على ١/١٦٤ المجاز . لأن العادة ما جرت بابانة اليد عند برى القلم .

بابٌ

فيما تكون[٥] بياناً للاحكام الشرعية

اعلم أن بيانها يكون بكل ما يقع التبيين[٦] به . وهو ضربان : أحدهما يكون دلالة بالمواضعة ، والآخر لا بالمواضعة . أما الأول : فالكلام ، والعقد، والكناية. والبيان بالكلام فأكثر من أن يحصى . وقد بيّن النبى صلى الله عليه بأن كتَب إلى عمّاله فى الصدقات . وبيّن الله تعالى لملائكته بما كتَبه فى اللوح المحفوظ. وأما الضرب الآخر ، فضربان : أحدهما تتْبعه المواضعةُ ، والآخر يتْبع المواضعةَ . فالأول هو الإشارة . لأن المواضعة على الكلام إنما تكون بالإشارة . وقد بيّن النبى صلى الله عليه بالإشارة حين قال : « الشهر هكذا وهكذا » ، وأشار بيديه[٧] . والثانى ضربان : أحدهما أمارة[٨] القياس ، والآخر الأفعال .

١) كذا س ؛ ق : ساول
٢) ق : الشيء
٣) س : لم يكن المسمى يدا قد ابين
٤) ق : برات
٥) س غير منقوطة: ق : « يكون » . (ولكن يقول بعد ذلك : اعلم أن بيانها)
٦) كذا س ؛ ق : البين
٧) كذا س ؛ ق : بيده
٨) س : أمارات

وأما أمارة[١] القياس ، فهى كيفية ثبوت الحكم . من نحو ثبوته عند صفة ، ونفيه عند نفيها . وهذا إنما يثبت بالخطاب . وأما الأفعال فانها تتعلق بما هى[٢] بيان له بالقول . نحو أن يقول النبى صلى الله عليه : « هذا الفعل بيان لهذه الآية . ويقول : « صلّوا كما رأيتمونى أصلى » .

وقال بعض الناس : إن الأفعال لا تكون بيانا . وليس يخلو إما أن يريد أنه لا يصح وقوع البيان بها ، أو أنه لا يحسن أن يبيّن بها المجمَل من جهة الحكمة . والأول ضربان : أحدهما أن يقال : إن الفعل لا يؤثر فى وقوع الشيء أصلا . والآخر أن يقال : إنه لا يؤثر فى ذلك إلا مع غيره . نحو أن يقول النبى صلى الله عليه : « هذا بيان لهذا الكلام » . أما إذا قيل : « لا يحسن [أن يقع[٣]] البيان بالأفعال» ، فبأن يقال[٤] : إنه لا يقع عقيب الكلام المجمل ؛ فان وقع عقيبه ، فانه يطول . وفى كلا الحالتين يتأخر[٥] البيان . فان ١٦٤/ب قالوا بالأول ، فقد أبطلوا . لأن فعْل النبى صلى الله عليه / للصلاة وللحج[٦] أدل على صفتها من وصفه لها . لِما فى المشاهدة للشيء من المزية على الخبر عن الشيء . ولهذا بيّن النبى صلى الله عليه الحجَّ بفعله ، وقال : « خذوا عنى منا سككم » . وقال : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . وبيّن أصحابُ النبى صلى الله عليه الوضوء بفعلهم . وإن أرادوا : « أنه لا يقع به البيان إلا مع غيره ، نحو أن يقول النبى صلى الله عليه : إن هذا بيان للآية ، أو[٧] يُضطرّ من قصْده إلى ذلك ، أو يتلو كلاماً مجملاً ثم يَفعل فعلا ، يجوز أن يكون بيانا له ، ولا نجد بيانا غيره » ، فذلك مما لا خلاف فيه . إلا أن البيان هو الفعل . لأنه المتضمن لصفة الفعل ، دون القول المعلّق للفعل بالمبيّن . وإن أرادوا الوجه الثالث ، من[٨] « أن ذلك يؤدى إلى تأخير البيان » ، فباطل . لأنه

١) س : أمارات
٢) أى الأفعال
٣) زاده س
٤) كذا س ؛ ق : يقول
٥) كذا س ؛ ق : تاخر
٦) كذا س ؛ ق : الصلاة والحج
٧) كذا س ؛ ق : و
٨) كذا س ؛ ق : بين

يمكن أن يتعقب الفعلَ االقولَ ، كما يتعقبه القولَ والفعلَ . وإن طال ، فالقول قد يكون طويلا أيضا . فصح وقوع البيان بكل واحد منهما . وأما المخالف فأنه يحتجّ بهذه الأقسام التى ذكرناها .

بابٌ
في تقديم القول على الفعل في البيان

اعلم أن هذا الباب يتضمن مسئلتين : إحداهما أن يقال : إذا كان القول بيانا والفعل بيانا ، فأيهما أكشف؟ والجواب : أن الفعل أكشف . لأنه ينبئ عن صفة المبيَّن مشاهدةً . والقول إخبار عن صفته . وليس الخبر كالعيان . والأخرى أن يَرد بعد الآية المجملة فعلٌ وقول ، يحتمل أن يكون كل واحد منهما بيانا لها . فيقال أيهما قصد به البيان ؟ والجواب: أنه ليس يخلو إما أن يتنافى حكمُ البيانين[١] ، أو لا يتنافى . فان لم يتنافى[٢] ، فضربان : أحدهما عُلم[٣] تقدّم[٤] أحدهما على الآخر . فيكون المتقدم هو الذى قُصد به البيان المبتدأ . لأن البيان لا يتأخر . ويكون المتأخر تأكيدًا للبيان . والآخر لا[٥] يُعلَم تقدّم أحدهما على الآخر ، فيجوز فى كل واحد منهما / أن يكون هو المتقدم . وهو ١/١٦٥
الذى قصد به البيان ابتداء[٦] . وإن يتنافى[٧] حكمهما ، فمثاله آية[٨] الحج ، وقوله صلى الله عليه : « من قرَن حجاً إلى عمرته[٩] ، فليطف لهما طوافا واحدا وسعيا واحدا » . ورُوى أنه صلى الله عليه قرّن فطاف طوافين ، وسعى سعيين . فإن كان قوله هو البيان ، فالطواف الثانى غير واجب ؛ وإن كان فعلْه هو

١) كذا س ؛ ق : البنائين
٢) كذا في الاصول بدل « لم يتناف »
٣) س : يعلم
٤) كذا س ؛ ق : بتقدم
٥) س : أن لا
٦) حذف الكلمة س
٧) كذا س ؛ ق : بدا ف
٨) راجع القرآن ٢/١٩٦
٩) س : عمرة

البيان ، فالطواف الثانى واجب . فمتى علمنا تقدُّم أحدهما ، كان هو البيان لأن الخطاب المجمل ، إذا تعقّبه ما يجوز أن يكون بيانا له ، كان بيانا له . فان لم يجز تأخير البيان ، فالأمر فى كون ذلك بيانا أكشف وأظهر . وإن لم نعلم تقدُّم أحدهما على الآخر ، جعلنا القول هو البيان . لأنا لو جعلنا الفعل هو البيان ، لأوجبنا إثبات ما تعلّقه بالمبيَّن من قول النبى صلى الله عليه : « إن هذا بيان لهذا »، وإن لم يعلم(١) ذلك باضطرار من قصده . ولا يجوز إثبات ذلك إلا عن ضرورة . ولا ضرورة إلى ذلك مع إثبات قول يمكن أن يكون بيانا . وليس لأحد أن يقول : « جوّزوا أن يكون الفعل هو الذى قصد به البيان، وإن لم تقطعوا عليه » . لأنا لا نجوّز ذلك إلا لضرورة . ولا ضرورة . وليس الغرض بما ذكرناه من المثال إلا التمثيل(٢)، دون تصحيح مسئلة الطوافين . لأن النبى صلى الله عليه قد قال : « خذوا عنى مناسككم » . فقد علّق بهذا القول فعْله على الآية .

بابٌ
في أن البيان كالمبيَّن

هذا الباب يشتمل على شيئين : أحدهما هل البيان كالمبيَّن فى القوة ؟ والآخر هل كالمبيَّن فى حكمه أم لا ؟ أما الأول ، فقال الشيخ أبو الحسن : إن المبيَّن إذا كان لفظا معلوما ، وجب كون بيانه مثله . وإلا لم يُقبَل . ولهذا لم يُقبَل خبر الأوساق(٣) مع قول النبى صلى الله عليه : « فيما سقت السماء العُشر » . والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبيَّن دليلين معلومين . ويجوز أن يكونا أمارتين ؛ ويجوز / أن يكون المبين معلوما ، وبيانه مظنونا . كما جاز ١٦٥/ب
تخصيص القرآن بخبر الواحد . لأنه لا يمتنع تعلق المصاحة بذلك . وأما الآخر ، وهو: هل إذا كان المبيَّن واجبا، كان بيانه كذلك ؟ وقد قال قوم بذلك . فإن

---

١) س : ويعلم
٢) كذا س ؛ ق : التمسك
٣) أى : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق »

أرادوا بذلك : « أنه إذا كان المبين واجبا ، فبيانه[١] بيان لصفة شيء واجب » ، فصحيح . وإن أرادوا بذلك « أنه يدل على الوجوب كما يدل المبيّن » ، فغير صحيح . لأن البيان إنما يتضمن صفة المبيّن ، وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب. وإن أرادوا به : « أنه إذا كان المبيَّن واجبا ، كان بيانه واجبا على النبى صلى الله عليه ؛ فإذا[٢] لم يكن الفعل المبيَّن واجبا، لم يكن بيانه واجبا على النبى صلى الله عليه » ، فباطل . لأن بيان المجمل واجب ؛ سواء تضمن فعلا واجبا ، أو غير واجب .

بابٌ
في جواز تأخير التبليغ

اعلم أنه يجوز أن يؤخّر النبى صلى الله عليه أداء العبادة إلى الوقت الذى يحتاج المكلَّف أن يعرفها فيه ، ولا يجب تقديم أدائها عليه . وأوجب ذلك قوم . وليس يخلو أن يوجبوا ذلك بالعقل ، أو بالسمع . ولو وجب بالعقل ، لكان له وجهُ وجوبٍ يرجع إلى التكليف ، إما لأنه تمكين ، أو لأنه لُطف. فإن كان تمكينا ، لم يخلُ إما أن يكون تمكينا من الفعل ، أو من فهم المراد بالخطاب . ومعلوم أنه لم يتقدم[٣] خطاب مجمل ، يكون هذا بيانه . وليس يقف إمكان فعل العبادة على تقديم أدائها على الوقت الذى، إذا بلغت العبادة فيه . أمكن المكلَّف أن يستدل بالخطاب على وجوبها ، فيفعلها فى وقتها . وأما كون تقديمهم[٤] التبليغ لفظا ، فليس فى العقل طريق إليه . كما أنه ليس فى العقل طريق إلى كون تقديم تعريف الله إيانا العبادةَ التى يريد أن يتعبّدنا بها بعد سنة . لطفا . ولهذا لم يعرّف الله على لسان نبيه صلى الله عليه جميعَ ما يريد أن يتعبد به الأمةَ فى حالة واحدة .

---

١) كذا س ؛ ق : فبيان
٢) س : وإذا
٣) س : لم يتقدمه
٤) س : تقديم

١/١٦٦ / فان قالوا : « إنا نعلم وجوب ذلك بالسمع » ، فليس فى السمع ما يجوز أن يدل على ذلك إلا قول الله تعالى[١] : « يأيها الرسولُ بلّغْ ما أُنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلّغتَ رسالته » ؛ وأن الأمر على الفور ! وقد أجاب قاضى القضاة عن ذلك بأن هذا الأمر إنما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذى أمر أن يبلّغ عليه ، من تقديم أو تأخير . ولقائل أن يقول : الوجه الذى أمر أن يبلّغ عليه ، هو التعجيل ، بدلالة هذا الأمر ! وأجاب أيضا بأن المراد بذلك هو القرآن لأنه هو الذى يُطلَق عليه الوصف بأنه مُنزَل من الله تعالى .

بابٌ

في تأخير البيان عن وقت الحاجة

اعلم أنه لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن الوقت الذى ، إن أخّر البيان عنه ، لم يتمكن المكلَّف من المعرفة بما تضمنه الخطاب ، ولا يتمكن من فعْل ما تضمنه فى الوقت الذى كُلّف فعْله فيه . لأن فى تأخير البيان عن هذا الوقت تكليف ما لا يطاق . إذ لا سبيل له ، والحال هذه ، إلى فعْل ما كُلّف فى الحال التى كُلّف أن يفعل فيها .

بابٌ

في تأخير البيان عن وقت الخطاب

ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان المجمَل والعموم عن وقت الخطاب . ومن الفقهاء من اختار تأخير بيان المجمل ، دون بيان العموم . وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله . ومنهم من اختار[٢] تأخير بيان الأمر دون الخبر . ومنع شيخانا : أبو على وأبو هاشم ، وقاضى القضاة

١) القرآن ٥ /٦٧
٢) س : اجاز

من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب ، أمرا كان أو خبرا ؛ وأجازوا تأخير بيـــان النسخ .

واعلم أن تأخير البيان ينقسم أقساما ، تختلف الأدلة عليها . والشُّبَه الواردة فيها بحسب اختلاف أقسامه . فوجب أن نقسّم ، ونتكلّم على كل قسم على انفراده . فنقول : إن الخطاب الذى يحتاج إلى بيان ، ضربان : أحدهما أنه / ١٦٦/ب ظاهر قد استُعمل فى خلافه . والثانى لا ظاهر له ، كالاسماء المشتركة . والأول ينقسم أقساما : منها تأخير بيان التخصيص ، [ومنها تأخير بيان النسخ[١]] ، ومنها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع ، ومنها اسم النكرة إذا أريد به شيء معيّن[٢] . وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها . بل لا بد من أن يبين الخطابُ الوارد فيها إما بيانا مفصلا ، أو مجملا . وأما ما لا ظاهر له ، فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب . والكلام يقع فى ثلاثة مواضع : أحدها تأخير بيان ما له ظاهر ، وقد استُعمل فى خلافه . والآخر فى جواز كونِ بيان ذلك مجملا . والآخر فى جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له .

والدلالة على المنع من تأخير بيانِ ما له ظاهر إذا استُعمل فى غيره ، أن العموم خطاب لنا فى الحال بالإجماع . ولا يخلو المخاطِب به إما أن يقصد إفهاما فى الحال ، أو لا يقصد ذلك به . فان لم يقصد إفهامنا ، انتقض كونه مخاطبا لنا . لأن المعقول من قولنا : « إنه مخاطِب لنا » ، أنه قد وجّه الخطابَ نحونا . ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا . ولأنه لو لم يقصد إفهامنا فى الحال ، مع أن ظاهره يقتضى كونه خطابا[٣] لنا فى الحال ، لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصد إفهامنا فى الحال . فيكون قد قصد أن نجهل . لأن من خاطب قوما بلُغتهم ، فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عنى به ما عنوه به . ولأنه لو لم يقصد إفهامنا ، لكان عبثا . لأن الفائدة فى الخطاب إفهام المخاطَب . ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهامنا بالخطاب ، جاز مخاطبة العرب[٤] بالزنجية ، وهو

---

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ق : شيأ معينا
٣) كذا س ؛ ق : خطا
٤) س : جازت مخاطبة العربى

لا يحسنها . إذ[١] كان غير واجب إفهام المخاطَب . بل ذلك أولى بالجواز . لأن الزنجية ليس لها عند العربى ظاهر ، يدعوه إلى اعتقــاد معناه . ولو جازت مخاطبة العربى بالزنجية ، ويبيّن[٢] له بعد مدة، جازت مخاطبة النائم ويبيّـن[٣]
١/١٦٧ له بعــد مدة ؛ وأن يقصد الإنسانُ بالتصويت والتصفيق شيئا / يبيّنه بعد مدة . فان قيل : خطاب الزنج لا يَفهم منه العربى شيئا ؛ فلم يجز أن يخاطبوا به . وليس كذلك خطاب العرب بالمجمل . لأن العربى يفهم به شيئا ما . لأن قول الله سبحانه[٤] : « أقيموا الصلاة » ، قد فُهم به الأمرُ بشىء ، وإن لم يُعرَف ما هو ! قيل إن جاز أن يكون اسم[٥] الصلاة واقعا على الدعاء، ويريد الله سبحانه غيره ولا يبين لنا ، جاز أن يكون ظاهر قوله « أقيموا » لأمر[٦] ولا يستعمله فى الأمر ولا يبين لنا ذلك . وفى ذلك مساوٍ إياه لخطاب[٧] الزنج . لأنّا لا نفهم به شيئا أصلا. وإن كان قد أراد إفهامنا فى الحال ، فلا يخلو إما أن يريد أن نفهم أن مراده ظاهره ، أو غير ظاهره . فإن أراد الأول ، فقد أراد منا الجهل. وإن أراد الثانى، فقد أراد ما [لا] سبيل لنا إليه . وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل فى الخصوص ، والمطلق المفيد للتكرار المنسوخ ، والأسماء المنقولة إلى الشريعة ، والنكرة إذا أريد بها شىء معيّن . لأن ذلك مستعمل فى خلاف ظاهره . ولا يلزمنا إذا أشعرهم بالنسخ ، أو بالتخصيص ، أو بتعيين النكرة . لأن الخطاب مع هذا[٨] الإشعار يصير مفيدا للشىء على طريق الجملة فلا يعزى ذلك بفعل الجهل، ولا يكون تكليفا لما لا سبيل إليه . بل إنما يفيد أنه قصد المتكلمُ إفهامه للجملة . إن قيل أليس ، مع أن العموم خطاب لنا فى الحال ، لا يجوز الإقدام على اعتقاد استغراقه عند سماعه ؟ بل لا بد من أن نقيس الأدلة السمعية والعقلية فننظر هل فيها ما يخصه أم لا ؟ فان لم يوجد

---

١) كذا س ؛ ق : ان
٢) كذا س ؛ ق : بين
٣) ق : » بين « . من ههنا ضاعت كراسة قدرها اثنتا عشرة ورقة فى س
٤) القرآن ٢ /٤٣ ، وغير ذلك مرارا
٥) ق : باسم
٦) ق : الامر
٧) ح : مساواة بخطاب
٨) ق : هذه

فيها ما يخصه ، قضى بعمومه . فان جاز التوقف فى هذا القدر ، فلم لا يجوز أن نتوقف فيه إلى وقت الفعل ما يجدد ما يدل على تخصيصه ؛ وإلا حكمنا باستغراقه ؟ والجواب: أن من لم يجوّز أن يَسمع المكلَّفُ العامَّ دون الخاص، لا يلزمه هذا السؤال . ومن / يجيز ذلك ، له أن يجيب عن السؤال بأن ما ١٦٧/ب يَعلمه المكلَّف ، مع[1] كثرة السنين والأدلة ، يجوز معه أن يكون فيها ما يدل على أن المراد بالخطاب غير ظاهره . فيصير ذلك كالإشعار بالتخصيص . ونظير[2] ذلك أن يقول الله سبحانه لنا أو ينبّهنا على أنه إذا خاطَبَنا بخطاب عام فيجب التوقف فيه إلى حال الفعل ، وأن نعتقد فيه أنه إما خاص وإما عام . وهذا أحد أقسام الإشعار . وإنما يحصل بالسمع . فأما العقل، فانه إذا تجرّد[3] ، اقتضى ما ذكرناه من القسمة . وأيضا ، لو جاز أن يريد بالعموم الخصوص وبالخصوص العموم ، ولا يبين لنا ذلك فى الحال ولا يشعرنا به ، لم يكن لنا طريق إلى معرفة وقت الفعل الذى يقف وجوب البيان عليه . لأنه لو قيل لنا : « صلّوا غدا » ، جوّزنا أن يكون المراد بقوله غدا ، بعد غد ، وما بعده أبدا . لأن كل ذلك يسمى غدا مجازا . ولا بد منه لنا . فلا يقف وجوب البيان على غاية . وفى ذلك تعذّر عِلمنا بالخطاب . فإن قالوا : لا نعلم الوقت الذى أراد أن نعمل فيه إلا بعد ورود البيان . فاذا ورد البيان فى الغد أو بعده ، علمنا أنه هو الوقت الذى أراد إيقاع الفعل فيه ! قيل : وورود البيان لصفة العبادة لا يمنع من تأخر وقتها . فليس فى ورود البيان دلالة على ما قلتم . لأنه قد يجوز أن يبيّن لنا صفةَ العبادة ووقتَها متأخرا[4] . فان قالوا: إذا بيّن فى غد صفةَ العبادة ، ثم [قال] : « افعلوها الآن » ، علِمنا أنه لا يجب فعْلها فى ذلك الوقت ! قيل : لا يصح لكم ذلك . لأنه لا يجوز أن يكون عنى بقوله « الآن » وقتا متراخيا على طريق المجاز ، ولا يبيّنه فى الحال . كما جاز مثل ذلك فى سائر الألفاظ . ولا يلزمنا ذلك على قولنا : « إن العلم باستغراق العموم موقوف على فقْد دليل مخصِّص بعد البحث عنه لأنّا [إذا] بحثنا عن دليل مخصص

١) كذا ح ؛ ق : من
٢) ق : فنظير
٣) ق : تحدد ؛ ح : تجرد العموم من الاشعار أو كثرة الأدلة
٤) ق : متأخر

فلم نجده ، قضينا باستغراق العموم » . وليس فقْد الدليل هو لفظ ، فيقالَ ١٦٨/أ / لنا : جوّزوا أن يكون المراد غير ظاهره . وإن وجدنا دليلا على التخصيص ، وكان عقليا فهذا يمتنع فيه أيضا . وإن كان سمعيا ، فاما أن لا نجد فى الأصول ما يعدل بنا عن ظاهره ، أو ننتهى إلى دليل سمعى لا يكون فى الأصول مـا يعدل بنا عن ظاهره . فلم يلزمنا ما ألزمناهم من التوقف ، وقتا بعد وقت إلى غير غاية . فهذا هو القول فى المسئلة الأولى .

فأما إذا أراد بالخطاب غير ظاهره ، وأشعر بذلك ، بأن[١] يقول المتكلم بالعموم : «اعلموا أنه مخصوص» ، ولا يبين ما الخارج منه؛ أو يقول : « جوّزوا خصوصه حتى أبيّنه » . والدلالة على جواز ذلك أن العموم مع هذا الإشعار يصير كلفظ موضوع للجملة ، والترددِ بين الاستغراق وغيره . واللفظ الموضوع للجملة يحسن أن يورَد ويُقصَد به الجملة فقط ، على ما سنبينه فى الاسم المشترك . ولا يلزمنا على ذلك أن نتوقف فى العبادة فى وقت الفعل ، فيجوزَ أن يكون المراد بها غير ظاهرها . نحو أن يقول : « صلوا غدا » ، فيريد به بعد غد ، ويتأخر بيانه مفصلا . لأنّا إنما نجيز تأخير بيان العموم مع الأشعـار . ونظير[٢] ذلك أن يتأخر بيان الوقت مع الإشعار . وكذلك نقول . وما لا إشعار معه ، نقطع على ظاهره . ويدل على ذلك أن الله عز وجل لما قال[٣] : « أقيموا الصلاة » ، لم يَعلم الناس فى ذلك الوقت من هو مُعنًى بالخطاب ، لتجويز كل واحد من المكلّفين أنه يموت قبل وقت الصلاة ، وعلمهم أن الله لا يأمر بشرط . فهذا خطاب يَعم كل مكلّف. وليس يعلم المخاطَبون أنه قد عَنَى به جميعَهم ، ولأنه[٤] لم يعن به جميعهم . بل يجوّزون كلا الأمرين . وهذه صورة مسئلتنا . فان قالوا : إنما لم يقطعوا على عمومه لما أودع الله سبحانه فى عقولهم من قُبح تكليف ما لا يطاق ، وأن فى علمهم بحياة كلهم ، إغراء[٥] بالمعاصى ؛ فلذلك توقفوا ! قيل : وكذلك إذا أشعروا ١٦٨/ب / فى التخصيص ، فقد علموا أنه

---

١) ق : ان
٢) ق : فيطر
٣) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرارا
٤) كذا ، لعله : أو أنه
٥) ح : اغراء لم

إن كان العموم مخصوصا، فلا يجوز أن يراد بالعموم من تناوله التخصيص. ففى الموضعين يجوز للمكلف التخصيص ويجوز خلافه. وكما لم يبيّن لهم أنهم يحيون أو يحيى بعضهم دون بعض، لما فى ذلك من الإغراء. فكذلك يجوز أن يُشعَروا بالتخصيص، ولا يبين لهم تفصيله لجواز أن تكون مصلحتهم أن يتفقوا[1] على الجملة فقط فى تلك الحال. وهكذا القول فى الخطاب المفيد للتكرار، إذا أشعرنا بنسخه. والخطاب المنقول إلى معنى شرعى إذا أشعرنا بذلك، من حاله. إن قيل: إن جاز ما ذكرتم. فهلا جازت مخاطبة العربى بالزنجية، ويقالَ له: «اعلم أننا أردنا بهذا الكلام شيئا ما»؟ قيل: إن الزنجى إذا كان حكيما، فعلوم أنه قد أراد بخطابه شيئا ما. فلا معنى لقوله: «قد أردت بخطابى شيئا ما». وإن لم يكن حكيما، فان السامع يظن أنه قد أراد بخطابه شيئا ما. فان قالوا: جوّزوا أن يخاطبه بالزنجية، ولا يقول: «إنه قد أردت بخطابى شيئا». قيل: سنتكلم على ذلك فيما بعد. وعلى أن كلا الإلزامين متوجه إلى المخالف. لأنه يقول: إن خطاب الله العام لا يقطع على عمومه خبر يرد، ولا على خصوصه؛ لتجويزنا موت من توجه إليه الخطاب. فأما الخطاب المتكرر، إذا عنى به واحدا معينا وأشعرَنا به، فانه يجوز أن يقول لغيره: «اضربْ رجلا»، ويقول: «أردت رجلا بعينه. وسأبينه لكم». والدليل على جوازه أن كلا الكلامين يجريان مجرى كلام مشترك بين ضرب زيد وعمرو وغيرهما، فى أنه يفيد الجملة دون التفصيل. وسنبين ذلك فى الاسم المشترك. إن قيل: فان كان غرضه أن يُعرّفنا أنه أراد ضرب رجل بعينه، فهلا قال ذلك، ولم يقل قبله «اضربوا رجلاً»؟ قيل: وإذا كان غرضه أن يعرفنا فى الحال أن الرجل الذى يريد ضرْبه هو / زيد، فهلا قال ذلك، ولم يقدم ١٦٩/١ عليه قوله «اضربوا رجلا»؟ فان قلتم: «لعل فى ذلك مصلحة»، قلنا نحن مثلـــه.

فأما الخطاب الذى لا ظاهر له — وهو الاسم المشترك، كالقرء المشترك بين الطهر وبين الحيض — فان له ظاهرا من وجه دون وجه. أما الوجه الذى

١) كذا، لعله: يقفوا

يكون ظاهرا فيه ، فهو أنه يفيد أن المتكلم به لم يُرد شيئا غير الطهر وغير الحيض ؛ وأنه أراد إما هذا وإما هذا . فمن هذا الوجه لا يحتاج إلى بيان . ومتى أراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر وسوى الحيض ، فقد أراد به غير ظاهره . فلا بد من بيان : إما مجمل وإما مفصل ، على ما تقدّم . وأما الوجه الذى يكون فيه غيرَ ظاهر ، وهو أنه لا يفيد أىّ الأمرين أراده المتكلم : الطهر أم الحيض ؟ ولا يجب أن يُقترَن به بيان فى الحال . والدليل على جواز ذلك أن اللفظ ما وُضع لواحد منهما بعينه دون الآخر ؛ وإنما وُضع لكل واحد منهما بانفراده . فهو يفيد الإجمال . فلو لزم المتكلمَ أن يبين التفصيلَ قبل وقت الفعل ، لكان إما أن يلزمه ذلك لأنه لا يجوز أن يبين الحكيمُ مراده لغيره على جهة سبيل الإجمال ، أو يجوز ذلك من الحكيم إلا أن الاسم المشترك لا يفيد الإجمال . ولذلك وجب أن يبين مراده . وهذا الثانى باطل . لأنا قد بيّنا أن الاسم المشترك يفيد الإجمال . والقسم الأول باطل أيضا . لأن الحكيم قد يجوز أن يفيد غير مراده على الجملة ، كما يجوز أن يفيده إياه على التفصيل . ألا ترى أن زيدا قد يعلم أن فى الدار عمرو بعينه ، فيكون له غرض فى أن يَعلم خالد أن فى الدار عمرو ؛ وقد يكون له غرض فى أن يعرفه أن فى الدار رجل ؟ ولا يستقبح ذلك منه أحد . ويحسن ذلك حسن[1] أن يكون فى اللغة الأسماء المشتركة ، ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه فى إفادة الجملة دون التفصيل ، كما يحسن أن يكون فيها أسماء غير مشتركة، ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه / فى ١٦٩/ب إفادة التفصيل . إن قيل : الغرض بالتعبد هو الفعل . والعلم والاعتقاد تابعان . فيجب مراعاته ، دونهما . وأنتم راعيتموها[2] فى هذا الموضع ! الجواب : أن الغرض قبل الوقت ، هو العلم . ولهذا أوجبتم التمكن منه مفصلا . وأوجبناه نحن إما مفصلا وإما مجملا .

واحتج من أبى تأخير بيان المجمل بأن الله تعالى لما قال[3] : « والمطلّقاتُ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء... » إما أن يكون أراد منها الاعتداد بالطهر إن

---

١) كذا ، لعله : حين
٢) كذا ، لعله : راعيتموهما
٣) القرآن ٢ /٢٢٨

شاءت ، أو بالحيض إن شاءت ، أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه . وأى الأمرين أراده ، فقد أراد منها ما لا سبيل للمجتهد إلى فهمه . لأن اللفظ لا ينبئ عن التخيير عندكم ولا ينبئ عن واحد منهما بعينه . الجواب : أنه أراد منها واحدا بعينه ، ولم يرد من المجتهدين أن يفهموه[1] فى الحال . لأنه لم يدلهم عليه فى الحال بلفظ يخصه ، فيريد منهم فهمه . وإنما دلهم على الجملة . فهو يريد منهم فيهم[2] الجملة . كما لو قال : « اعتدّي بواحد من أحد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسأبينه لك » . وكما لو قال القائل لغيره : « اضربْ رجلا ، واعلم أنه رجل معيَّن ، وسأبينه لك » . فى أنه لم يُرد منه أن يعرفه بعينه فى الحال . إما[3] أراد أن يفهم . وكما لو علم أن زيدا فى الدار ، وأراد إعلام عمرو أن فى الدار رجل ، ولم يرد إعلامه أنه زيد ، فقال : « فى الدار رجل » ، فانه قد عنى به زيداً ، ولم يُرد أن يعرّفه أنه زيد .

شبهة :

لو حسُنت المخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان فى الحال ، لحسنت مخاطبة العربى بالزنجية — مع القدرة على مخاطبته بالعربية — ولا يبيّن له فى الحال . والعلة الجامعة بينهما أن السامع لا يعرف مرادَ المتكلم بهما على حقيقة . فان قلتم : إنه لم يحسن مخاطبته[4] بالزنجية ، لأن العرب لا تعرف بكلام الزنج شيئا . وتعرف بالكلام المجمل شيئا / ما . وهو أن المتكلم أراد أحد معنيي الاسم ١/١٧٠ المشترك ! قيل لكم : ليس يخلو إما أن تعتبروا فى حسن الخطاب المعرفة بكمال المراد ، أو تعتبروا المعرفة ببعض المراد . فان اعتبرتم الأول ، لزمكم أن لا يجوز تأخير بيان المجمل ؛ لأنه لا يمكن مع فقده معرفة كمال المراد . وإن اعتبرتم الثانى لزمكم حسن مخاطبة العربى بالزنجية ؛ لأن العربى إذا عرف حكمة الزنجيّ المخاطِب له ، علم أنه قد أراد بخطابه شيئا ما : إما الأمر ، وإما النهى ، وإما غيرهما . والجواب : أن المعتبر فى حسن الخطاب

١) ق : يفهمونه
٢) كذا ، لعله : فهم
٣) كذا ، لعله : وما
٤) ق : مخاطبة

أن يتمكن السامع من أن يَعرف به ما أفاده الخطاب ، وهو يتمكن من معرفة ما وضع له الاسم المشترك . لأنه إنما وُضع لكل واحد من معنييه على انفراده . فالسامع له قد علم أن مراد المتكلم به إما هذا وإما هذا . وهذا هو التردد الذى تقتضيه اللفظة . كما لو قال القائل للمرأة : « أريد منك أن تعتدى بشىء معين من شيئين : إما الطهر وإما الحيض » ، أنها قد فهمتْ ما يُفيد هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض . ولو قال الرجل لغيره : « فى الدار رجل » ، فهم منه السامع ما يقتضيه الخطاب ، من أن شخصا فيه معنى الرجولية فى الدار ، وإن علم أنه شخص معين . وأما العربى فانه لا يتمكن من أن يعرف ما وُضع له خطاب الزنج . فلم يحسن أن يخاطَب به ، منفردا عن بيان . لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمرا ، أو نهيا ، أو خبرا ، أو استخبارا ، أو غير ذلك . والسامع له من العرب لا يتمكن من معرفة ذلك . فان قيل : فلو كان فى كلام الزنج ما هو مشترك بين الأمر والنهى وجميع أقسام الكلام ، لكان يحسن من الزنجى أن يخاطب به العربىَّ معتقد[١] العربى أنه قد أراد المتكلم واحدا من ذلك ! قيل : لا يحسن ذلك . لأنه كما يجوز أن يكون فى كلام الزنج ما هو مشترك من ذلك ، فانه يجوز /١٧٠/ب خلافه . فلا يكون معتقدا فى ذلك الكلام ما يفيده من التردد من هذه الأقسام . فلو اعتقد ذلك ، لاعتقده بغير الكلام . وإنما اعتقده لاعتقاد حكمة المتكلم ، أوظنه حكمته . وإن الحكيم لا بد من أن يريد بخطابه شيئاً ما .

واحتج من أجاز تأخير البيان من غير أن فصل[٢] التفصيل الذى ذكرناه ، بأشياء عقلية ، وأشياء سمعية . والسمعية : منها آيات تدل على جواز ذلك . ومنها آيات وأخبار تدل على أن البيان قد تأخر من الله سبحانه ، ومن رسوله صلى الله عليه ، والصدر الأول .

فأما الأشياء العقلية ، فأمور : ﴿منها﴾ أن البيان إنما يجب ليتمكن المكلَّف من أداء ما كُلف . والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب . فانما[٣]

---

١) كذا لعله : ويعتقد
٢) كذا ، لعله : يفصل
٣) كذا ، لعله : وإنما

يحتاج إليه قبل الفعل بلا فصل . فلم يجب تقديمه عند الخطاب، كما لم يجب تقديم القدرة عند الخطاب ! الجواب : أن مخالفهم يقول : يحتاج إلى البيان لما ذكروه ، وليَخرج الخطابُ من كونه عبثا أو معزيا بالجهل . وكان من حق المشتغل بذكر الدليل أن يذكر ذلك ، ويفسده . يبين ذلك أنه لو لم يفتقر إليه إلا للتمكن من الأداء ، لجاز أن يخاطبنا الله بما لا نفهم به شيئا أصلا. كخطاب الزنج . والمستدل يأبى ذلك ، ويقول : لا بد من أن يعرف السامعُ بالخطاب شَيئا ما . فإن قالوا : ليس فى تأخير البيان إيجاب كون الخطاب عبثا . لأنه ، وإن لم يُفهم جهةَ المراد فى الخطاب ، فإنه يفيد وجوب العزم والاعتقاد ! قيل : فيجب أن يجوز خطاب العربى بالزنجية ، لأنه يفيد العزم والاعتقاد إذا كان المتكلم سيدا لسامع ، أو علِم السامعُ أو ظنّ حكمتَه . وعلى أنه إنما يجب العزم والاعتقاد لو علِم أن ما خاطبه به أمرُ . ومن يجيز تأخير بيان العموم وكلّ ما له ظاهر ، لا يأمن أن تكون صيغة / الأمر لم تُستَعمل فى الأمر ، وأنه يبين له ذلك فيما بعد . ﴿ومنها﴾ قولهم: ليس فى تأخير بيان المجمل إغراء بالجهل . ففارقَ تأخيرَ بيان العموم ! ولمخالفهم أن يقول : إنه ، وإن فارقه ن هذه الجهة ، فإنه لا يمتنع أن يختص بكونه عبثا إذا تأخر بيانه ، على حسب ما يذكرونه . ﴿ومنها﴾ قولهم: لو قبح تأخير البيان[1] ، لقبح تأخير الزمان القصير، وإن عطف جملةً من الكلام على جملة أخرى، ويبين الأولى عقيب الثانية . ولقبح البيان بالكلام الطويل ! ولمخالفهم أن يقول : إنما يحسن تأخيرُ مدةٍ لا يَخرج الكلامُ معها من أن يكون مترقبا يرجو فيه السامع زيادةَ شرط ، وتقييدٍ[2] بصفة . وهذا غير حاصل فى الزمان القصير . ولهذا جاز أن يتكلم الإنسان بما لا يُفهَم ، ثم يبيّنه بعد زمان قصير . ولا يجوز ، قياسا على ذلك ، أن يبيّنه بعد زمان طويل . والكلام ، وإذا عطف بعضه على بعض، جرى مجرى الجملة الواحدة . فبيان الجملة الأولى ، عند آخر الكلام ، يجرى مجرى بيانها عقيبها . وأما الفعل الطويل والكلام الطويل ، فانما يجوز وقوع البيان بهما مع إمكان البيان بالكلام القصير إذا كان فى ذلك زيادة مصلحة . ومعلوم

1/171

١) ح : البيان للزمان الطويل
٢) ح : شرط أو استثناء أو تقييد

أنه يحسن بيان ما لا يُفهَم به شيء أصلا بمثل ذلك. ولا يجوز، قياسا عليه، تأخير بيانه الزمانَ الطويل. ﴿ومنها﴾ قولهم: لو قبح تأخير البيان، لكان وجه قبحه فقْد تبيّن[١] المكلَّف. وذلك يقتضى قُبح الخطاب إذا لم يتبيّنه[٢] المكلَّف وإن بُيّن له. وسواء أتى فى ذلك من قبيل[٣] نفسه، أو من قبيل[٤] غيره. ألا ترى أن الإنسان يَسقط تكليفُه إذا مات، سواء أماته الله أو قتَل نفسَه؟ ولمخالفهم أن يقول: إنما قبح تأخير البيان لأن فيه فقْد التمكين من التبيّن[٥]، لا فقْد التبيّن[٦]. وهذا غير قائم / إذا بيّن له، فلم يتبيّن لتقصير منه فى النظر. وأما الميت فإنما سَقط عنه التكليفُ لفقْد تمكّنه من الفعل، سواء قتل نفسَه أو أبطل الله سبحانه حياتَه. وعلى أن ذلك منتقض بدنوّ حال الفعل. لأنه لا يجوز أن [لا[٧]] يبين له. وإن كان لو بيّن له، فلم يتبيّن[٨]، لم يوجب ذلك قُبح التكليف ولا قبح البيان. ﴿ومنها﴾ قولهم: لو قَبُح تأخير بيان المجمَل، لكان وجه قُبحه أنه لا يمكن السامع له أن يَعرف به كمالَ المراد. ولو قَبُح لذلك، لقَبُح تأخير بيان النسخ، وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب إذا كان المعلوم أنه يعجز، أو يموت. وهذه الدلالة صحيحة! وقد أجاب قاضى القضاة عنها بأن تأخير النسخ، وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب، لا يُخلّ بالمعرفة بصفة ما كلّفناه. فلا يُخلّ بالتمكن من الفعل فى وقته. وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة. لأن الجهل بصفتها لا يمكن معه أداؤها فى وقتها. ولقائل أن يقول: وكذلك تأخير بيان صفة العبادة، عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، لا يُخلّ بأداء العبادة فى وقتها. ﴿ومنها﴾ قولهم: لو قَبُح تأخير بيان العموم، لقَبُح تأخير بيان النسخ. وتأخير بيان المكلّف للعبادة،

(١٧١/ب: folio marker in right margin beside the line beginning «لا فقْد التبيّن»)

---

١) ق: بين: ح: التبين
٢) كذا ح؛ ق: يبينه
٣) ق: قبيل؛ ح: قبل
٤) ق: قبيل؛ ح: قبل
٥) كذا ح؛ ق: التبيين
٦) كذا ح؛ ق: التبيين
٧) زاده ح
٨) كذا ح؛ ق: يبين

أو تأخير بيان التخصيص ، يُخلّ العلم[1] باستغراق العموم الأشخاصَ. كما أن تأخير بيان النسخ يخلّ بالعلم باستغراق الخطابِ الأوقاتَ . والجواب : أنه لا يجوز بيان ذلك كله إلا مع الأشعار بالنسخ، وتجويز كون المكلّف ممن يموت ، والإشعار بالتخصيص . وقد تقدم بيان ذلك . وقد فصل قاضى القضاة بين تأخير بيان النسخ وبين بيان التخصيص : بأن الخطاب المطلق معلوم أن حكمه مرتفع ، لعلْمنا بانقطاع التكليف . وليس كذلك التخصيص . ولقائل أن يقول إن الله عز وجل لو قال : « صلّوا كل يوم / جمعة » ، لكان 1/172 ظاهره يقتضى الدوام ، ولوجب أن يخرج منه ما بعد الموت ، لدلالة[2] . ويبقى الباقى على ظاهره . فان جاز أن يكون حكم الخطاب مرتفعـا مع الحياة والتمكن ، ولا يدل الله سبحانه على ذلك — وإن كان ظاهر الخطاب يتناوله — جاز مثله فى العموم . إن قيل : إنما جاز تأخير بيان النسخ ، لأنه بيان ما لم يُرَد بالخطاب ! قيل : ولم ، إذا كان كذلك ، جاز تأخيره ؟ وعلى أن تأخير التخصيص هو تأخير بيان ما لم يُرِد بالعموم . فلا فرق بينهما . فإن قيل: إن التخصيص ، وإن كان بيان ما لم يُرِده المتكلم بالعبادة ، فان تأخيره يقدح فى العلم بمن أراده المتكلم بالخطاب . لأنا إذا جوّزنا أن يكون قد أريد بالعموم بعض لم يبيَّن لنا ، لم نأمن فى كل شخص أن يكون ما أُريد بالخطاب. وفى ذلك شكّنا فى الاشخاص الذين أرادهم المتكلم ! قيل : هذا قائم فى النسخ . لأن الخطاب إذا أفاد ظاهرهُ إيجابَ الصلاة فى كل يوم جمعة ، وجوّز تأخير بيان النسخ قطعا ، على أن الصلاة فى الجمعة الأولى مراده . لأن النسخ لا يجوز أن يتناولها . ويجوز فيما بعدها أن يكون غير مراده . وفى ذلك شكّنا فيما أريد منا من الصلاة فى الجمع المستأنفة . وعلى أنّا نجوّز أن يأمر الله سبحانه المكلّفين بالأفعال ، مع أن كل واحد منهم يجوز أن يموت قبل وقت الفعل ، فلا يكون مراده بالخطاب . وفى ذلك شكّنا فيمن أريد بالخطاب . وهذا هو تخصيص لم يتقدمه بيان .

وأما ما استدلوا به من جهة الكتاب على جواز تأخير البيان ، فأشياء :

---

١) كذا فى الاصل

٢) ق : الدلالة

﴿منها﴾ قوله عز وجل(١) : « إن علينا جَمْعَه وقُرْآنَه فاذا قرَأناه فاتَّبِعْ قُرْآنَه ثم إن علينا بيانه » . ومعنى « قرأناه » : أنزلناه عليك . لأنه قال « فإذا قَرَأناه فاتَّبعْ قرآنه » . ولا يمكن أن يعقب الإتباع إلا لإنزال القرآن . وقال بعد ذلك « ثم إن علينا بيانه » . و « ثم » للتراخي . فدل على أن البيان إنما يجب

١٧٢/ب /متراخيا عن الإنزال . والجواب : أن قوله سبحانه « ثم إن علينا بيانه » . يرجع إلى جميع المذكور ، وهو القرآن . وجميعه لا يحتاج إلى بيان . ويجب صرْف « البيان » هاهنا إلى غير ما اختلفنا فيه . فليس هم بأن يحملوا البيان هاهنا على بيان المجمل والعموم ، لأن الظاهر من إطلاق اسم البيان ، بأولى من أن نتمسك بالظاهر من رجوع الكناية إلى جميع القرآن . ويكون «البيان» ها هنا إظهاره بالتنزيل . أو نحمله على البيان المفصل . لأنا نجيز تأخيره ، على ما بيّناه . ويجوز أن يكون قوله « ثم إن علينا بيانه » يتراخى عن فائدة قوله « إن علينا جمْعَه وقُرآنه » . فكأنه يجمعه فى اللوح المحفوظ ، ثم يُنزله ويبيّنه . وذلك متراخ(٢) عن الجميع . ﴿ومنها﴾ قوله عزّ وجل(٣) : « ولا تعجلْ بالقرآن من قبلِ أن يُقضَى إليك وحْيه ... » والجواب : أن ظاهر ذلك يمنع من تعجيل نفسِ القرآن ، لا بيانِه . ومعنى ذلك : لا تعجل بأداء القرآن عقيب سماعه . حتى لا يختلط عليه سماعه بادائه .

فأما ما استدلوا به على أن البيان قد تأخّر ، لأشياء : ﴿منها﴾ أن الله سبحانه لما أنزل قوله(٤) : « إنكم وما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنّم أنتم لها واردون » . قال ابن الزِبَعْرَى : فقد عُبدت الملائكةُ ، وعُبد المسيحُ ، أفهؤلاء حصب جهنم ؟ فتأخر بيان ذلك ، حتى أنزل قوله(٥) : « إن الذين سبَقت لهم منّا الحسنى ... » الآية ! الجواب : أن البيان قد كان حاضرا ، ولكن القوم لم يتبينوا لعنادهم . لأن الله سبحانه قال : « إنكم وما تعبدون... » . و « ما » لما لا

١) القرآن ٧٥/ ١٧-١٩
٢) ق : متراخى
٣) القرآن ٢٠/ ١١٤
٤) القرآن ٢١/ ٩٨
٥) القرآن ٢١/ ١٠١

يعقل . فلم يدخل فيه المسيح والملائكة. ﴿ومنها﴾ أن الله سبحانه لما أمر[١] بني إسرائيل بذبح بقرة ، أراد بقرة موصوفة ، غير منكورة . ولم يبيّنها لهم ، حتى سألوا سؤالا بعد سؤال . والدلالة على أنه لم يرد بقرة مذكورة أن قولهم : « ادْعُ لنا / ربك يبين لنا ما هي[٢] » ، و « ما لونها[٣] » ، وقول الله تعالى: « إنه ١/١٧٣
يقول إنها بقرة لا فارض[٤] » و« إنها بقرة صفراء[٥] » و« إنها بقرة لا ذلول[٦] » ينصرف إلى ما أُمروا من قبل . وهـــذا يمنع من كون هذه الأقاويل تكاليف ممدودة . قالوا: وليس لكم أن تقولوا : إن قوله[٧] : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » يفيد سقوط الفرض بذبح أيّ بقرة شاؤوا . وذلك يقتضي أن يكون إيجاب كونها «صفراء» إيجابا مجرّدا . وكان ذلك مصلحة بشرط تقدم الأمر بالمذكورة[٨] وعصيانهم فيها . لأن الظاهر ، وإن كان ما ذكرتم ، فالظاهر من هذه الكنايات رجوعها إلى ما أُمروا من قبلُ بذبحه . والتمسك بظواهر هذه الكنايات مـــع كثرتها ، وترْك ظاهر واحد وتأويله ، أولى من التمسك بظاهر واحد وترْك عدّة ظواهر ! والجواب : أن سؤالهم عنها يدل على أن موسى كان قد أشعرهم بأن البقرة غير منكورة . ولولا ذلك ، ما خفي عليهم أنها مطْلَقة . ولمخالفهم أيضا أن يقول : لا يمتنع أن يكون البيان قد كان تقدّم ، فلم يتبيّنوا . وأيضا: فيمكن أن يقال : إن خروج هذا الكلام مخرج الذم لهم . وقول ابن عباس رضي الله عنه : « بنو اسرائيل شدّدوا ، فشدد الله عليهم » ، يدل على أن البقرة التي أُمروا ابتداء بذبحها كانت مذكورة[٩] ، وأنهم كُلّفوا بعد ذلك تكليفا مجرّدا[١٠] ذبْح بقرة صفراء . ﴿ومنها﴾ أن الله سبحانه قال[١١] : «واعْلَموا أنما غنمتم من

١) راجع القرآن ٢ /٦٧-٧١
٢) القرآن ٢ /٦٨، ٢ /٦٩
٣) القرآن ٢ /٦٩
٤) القرآن ٢ /٦٨
٥) القرآن ٢ /٦٩
٦) القرآن ٢ /٧١
٧) القرآن ٢ /٦٧
٨) أي البقرة المذكورة والمعروفة
٩) ح : منكرة
١٠) ح : تكليفا بعد تكليف
١١) القرآن ٨ /٤١

شيء فأن لله خُمُسَه وللرسول [ولذى القربى]... » وبيّن النبي صلى الله عليه من بعدُ « أن السلب للقاتل » ، و « أن بنى أمية لم يدخلوا فى ذوى القربى » . فالجواب : أنه لا يمتنع أن يكون البيان المجمَل أو المفصَّل قــد كان تقدَّم .

﴿ومنها﴾ أن الملائكة قالت لإبراهيم عليه السلام[١] : « إنا مهلكو أهل هذه ١٧٣/ب القرية إن أهلَها كانوا ظالمين »، ولم يبيّنوا أنهم لم يريدوا لوطا والمؤمنين، / حتى سألهم . فقالوا[٢] : « نحن أعلم بمن فيها لننجينّه وأهله...» . والجواب : أنهم قد بينوا ذلك بقولهم[٣] : « ... إن أهلها كانوا ظالمين » لأن ذلك ، لا يدخل فيه من لم يظلم . ولو لم يكن ذلك بيانا ، لم يمنع أن يكونوا أرادوا فى الحال بيان ذلك، فبادرهم بالسؤال . ﴿ومنها﴾ ما روى أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه : « اقْرَأْ » . قال : « وما أقرأ » ، يقولها ثلاث مرات . ثم قال[٤] : « اقْرَأْ باسم ربك الذى خلَق » . قالوا : فأخّر بيانَ ما أمره به ! والجواب : أن هذه الرواية من أخبار الآحاد ، فلم يصح التعلق بها هاهنا . وأيضاً : فإن الأمر إن كان على الفور ، فقد اقتضى الفعلَ فى الثاني . وفى ذلك تأخير البيان عن وقت الفعل . وإن لم يكن الأمر على الفور، فإنه يفيد جواز الفعل فى الثاني . وتأخير البيان عنه ، تأخير له عن وقت الحاجة . فلا بد ، لنا ولهم ، من ترْك الظاهر . ﴿ومنها﴾ قولهم إن النبي صلى الله عليه لما سُئل عن الصلاة، لم يبينها فى الحال ، وانتظر مجيء الوقت ، حتى يبينها بالفعل . ولم يبين آية الحج إلا حين حجَّ ، وقال : « خذوا عنى مناسككم ». والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون قد أشعر بأن المراد بالصلاة ليس هو الدعاء بل هو شيء آخر قد انتقل اسم الصلاة إليه . ولولا هذا الإشعار، لما سأل السائل عن الصلاة ، بل كان يحمل الصلاة على الدعاء . ولا يمتنع أن يكون قد بيّنها من قبل بالقول، وأخّر بيانها بالفعل إلى وقتها ، ليتأكد البيان . وأما الحج ، فقد بينه قولا ، قبل أن يحجّ . ولهذا حجَّ أبو بكر رضى الله عنه بالناس . ﴿ومنها﴾ أن النبى صلى الله عليه نهى عن المزابنة . فلما شكَت الأنصارُ إليه ، أرخص لهم فى العرايا ،

١) القرآن ٢٩/ ٣١
٢) القرآن ٢٩/ ٣٢
٣) القرآن ٢٩/ ٣١
٤) القرآن ٩٦/ ١

ضربٍ من المزابنة . وهذا تأخير بيان ! والجواب : أنه يجوز أن يكون بيّن لهم ذلك بياناً مجملا أو مفصلا ، ، فلم يتبينوه . على أن قوله : « أرخص لهم فى العرايا » ، / استثناء وشرْع فى إباحة العرايا . وفى ذلك كون هذه الإباحة 1/174 نسخا متقدما . فمن أجاز تأخير بيان النسخ ، لم يلزمه هذا الكلام . ومن لم يُجز ذلك إلا بالإشعار ، يقول : قد كان أشعرهم بأنه سيعرض للحظر نسخ . ﴿ومنها﴾ أن عمر رضى الله عنه سأل النبيّ صلى الله عليه عن «الكَلالة» . فقال : « يكفيك آية الصيف[1] » . فكان عمر يقول : « اللهم مهما شئتَ » . فان عمر لم يتبين ! والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون البيان لم يتأخر ولكنه لم يتبين. ولا بد للمستدل من أن يقول ذلك ، لأن الحاجه قد كانت حضرتْ . ﴿ومنها﴾ أن النبى صلى الله عليه أنفذ معاذا إلى اليمن ليعلّمهم الزكاةَ وغيرها . فسألوه عن « الوقَص[2] ». فقال : « ما سمعتُ فيه شيئا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى أرجع إليه فأسأله » . . فعُلم أن بيان ذلك لم يكن تقدم ! والجواب أنه يجوز أن يكون البيان قد كان تقدم ولم يتبيّنه[3] معاذ .على أن بيان ذلك هو بالبقاء على حكم العقل فى أن لا زكاة فى الوقص ، ولا فى غيره إلا ما استثناه الشرع . وقول معاذ : « ... حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه » خرج على سبيل الإظهار[4] . لأن الإنسان قد يستظهر فى السؤال عما يعلمه، سيما وقد كان يجوّز معاذ أن يكون قد تجدّد فى ذلك شرع ، لم يعلمه . على أنه لو لم يكن الجواب فى ذلك ما ذكرناه ، لدلّ على أن البيان قد تأخر عن وقت الحاجة . لأن معاذا بُعث إلى اليمن ليأخذ منهم الزكاة ، وليعلّمهم ما يجب عليهم . وكان يجب عليهم أن يَعلموا منه. فالحاجة قد كانت حضرت . ﴿ومنها﴾ قولهم : قد وردت أخبار مستفيضة فى بيان آيات من القرآن . وإنما تستفيض بعد مدة . وفى ذلك تأخير بيانها عنا ، إلى أن يستفيض الخبر ! والجواب : أن بيان القرآن ، منه ما لا يجوز نقله إلا مستفيضا . وهو ما تُعُبّدنا فيه بالعلم ،

---

١) هى آخر سورة النساء (٤/١٧٦) ، وسميت كذلك لأنها نزلت فى زمن الصيف ، وتذكر أحكام الكلالة

٢) هو ما بين الفريضتين للزكاة من البقر والابل

٣) كذا ح ؛ ق : يبينه

٤) ح : الاستظهار

١٧٤/ب دون الظن . / وليس يمتنع أن يستفيض ذلك فى حالة استفاضة نقْل القرآن، وإن كان نقْل القرآن امتد استفاضة . ومنه ما يجوز نقْل بيانه بالآحاد . وهو ما للظن فيه مدخل . وليس يجب أن يستفيض ذلك ، فيقالَ : إنما يستفيض فى مدة . فيتأخر فيها البيان . «ومنها» أن الصحابة رضوان الله عليهم نقلتْ[١] أخبارا[٢] عند نزول الحاجة إليهـا ، وهى مخصِّصة للعموم . كالخبر فى أخذ الجزية من المجوس ، وغير ذلك . فلو لم يجز تأخير البيان ، لما نقلتْ ذلك . والجواب : أن من[٣] منع من تأخير البيان من يجوّز أن لا يستمع المكلَّف بالخبر الخاص ، ويقول : يلزمه البحث والطلب إذا حوّفه الخاطر يجوز أن يكون فى الأدلة ما يخصص العموم . فلا سؤال عليه .

بابٌ

فيمن يجب أن يبيَّن له المراد بالخطاب وفيمن لا يجب أن يبيَّن له

اعلم أن ظاهر الأمر إذا تناول أفعالا من جماعة فإنه يجوز أن يريد المتكلم جميعَهم ، ويجوز أن يريد بعضهم . ويجوز أن يريد جميع تلك الأفعال، ويجوز أن يريد بعضها دون بعض . فاذا صدر من الله سبحانه ما ظاهرُه الأمر بأفعال ، ولم يدل الأمر على مراده من تلك الأفعال ، كان ذلك ضربان : أحدهما أن يكون الاسم المتناول الأفعال مجمَلا كقوله تعالى[٤] : « أقيموا الصلوة». والآخر يكون الاسم ينبئ عن صفتها ، لكنه عام أريد بعضه كقوله تعالى[٥] : « اقتلوا المشركين » ، وهو لا يريد بعضهم . ويجب فى كلا الضربين أن يبين الله تعالى مراده لمن أراد أن يَفهم الخطابَ ، دون من لم يُرد أن يفهمه . أما

---

١) كذا « عليهم نقلت » وكان يجب إما « عليها نقلت » أو « عليهم نقلوا » . راجع الحاشية فيما مضى . والظاهر أن كلمة « عليهم » من تصحيح كاتب المخطوطة « ق » ، الذي لم يتعود على « الصحابة رضى الله عنها » .

٢) ق : اخبار

٣) ح : فيمن

٤) القرآن ٢ /٤٣ وغير ذلك مرارا

٥) القرآن ٩ /٥

من أراد أن يفهمه ، فانه لو لم يبيّن له المراد ، مع أنه لا سبيل له إلى ما كُلف من الفهم إلا بالبيان ، كان قد كَلّف ما لا سبيل له إليه . وأما من لم يُرد أن يَفهم الخطابَ ، فانما لم يجب أن يبيّن له المرادَ . لأنه لا وجه لوجوب بيان المراد إلا كونــه تمكينا مما أُريد من فهْم المراد . وهذا غير قائم لمن يُرد الله سبحانه / أن يَفهم مرادَه بالخطاب . وما ليس له وجه وجوب ، فليس بواجب. ١/١٧٥ ولهذا لما لم يكن للاقدار وجه وجوب إلا كونه تمكينا من الفعل ، لم يلزم أن يقدر الله سبحانه على الفعل من لم يكلّفه فعْلَه . ولهذا لم يجب فى حكمة الله أن يبين لنا مراده بالكتب السالفة .

فاذا ثبت ذلك ، فالذين أراد الله سبحانه منهم فهْم خطابه ، ضربان : أحدهما أراد منهم فعْل ما تضمنه الخطاب ، إن كان ما تضمنه الكتاب فعْلا. والآخر لم يُرد منهم فعْل ما تضمنه . والأولون[1] هم العلماء . قد أراد الله سبحانه أن يفهموا مراده بآية الصلاة ، وأن يفعلوها . والآخرون هم العلماء فى أحكام الحيض ، قد أريد منهم الخطاب ولم يُرَد منهم فعْل ما تضمنه الخطاب .

والذين لم يرد الله سبحانه أن يفهموا مراده ، ولم يوجب ذلك عليهم ذلك ، ضربان : أحدهما لم يرد منهم أن يفعلوا ما تضمنه الخطاب. والآخر أراد منهم الفعل . فالأولون هم أمّتنا مع الكتب السالفة . لأن الله سبحانه ما أراد أن يفهموا مراده بها ، ولا أن يفعلوا مقتضاها . والآخرون هم النساء فى أحكام الحيض . لأن الله سبحانه أراد منهن التزام أحكام الحيض ، بشرط أن يفتيهن المفتى. وجعل لهن سبيلا إلى ذلك ، بما عَلِمْنَه[2] من دين النبى صلى الله عليه من وجوب الرجوع إلى العلماء . أو لم يُرد منهن على سبيل الإيجاب فهْم المراد بالخطاب ، لأنه لم يوجب عليهن سماع أخبار الحيض ، فضلا عن الفحص عن بيان مجملها وتخصيص عامها .

---

١) ق : الالون
٢) كذا ح ؛ ق : علموه

بابٌ

جواز إسماع[1] المكلَّف العام دون الخاص

منع أبو الهذيل وأبو على رحمهما الله من أن يُسمع الحكيم خطابَه العام المكلَّفَ من دون أن يسمعه ما يدل من جهة السمع على تخصيصه ، وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه . وأجازا أن يُسمعه العامَّ المخصوص بأدلة العقل ، وإن لم يَعلم / السامع أن فى أداة العقل ما يدل على تخصيصه . ١٧٥/ب
وأجاز أبو إسحق النظّام وأبو هاشم رحمهما الله أن يُسمعه العام من دون أن يعرّف الخاص ، سواء كان ما يدل على تخصيصه دليلا عقليا أو سمعيا . وهو ظاهر مذهب الفقهاء . والدليل على ذلك أن العموم المخصوص يمكّن المكلَّفَ اعتقادَ تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصِّص ، كما يمكّنه ذلك إذا لم يسمع به . فجاز إسماعه العام ، وإن تكلف اعتقاد تخصيصه فى الحالين . لأنه فيهما متمكن مما كُلّف. إن قيل : ولِمَ زعمتم أنه يمكنه اعتقاد التخصيص ، إذا لم يسمع المخصِّص؟ قيل: لأن الله سبحانه يُخطر بباله جوازَ كون المخصِّص فى الشرع ، فيُشعره بذلك ، فيجوّزه . فاذا جوّزه ، وجب عليه طلبه كما يلزمه المعرفة عندما يخاف بالخاطر . وإذا طلب المخصِّص ، ظفر به . فاذا نظر فيه ، اعتقـد التخصيص . وبمثل هذه الطريقة يَعلم التخصيص ، إذا كان المخصِّص دليلا عقليا . إن قيل : دلالـة العقل حاضرة عند السامع للعموم . فأمكنه العلم بالتخصيص . وليس كذلك المخصِّص السمعى ، إذا لم يسمعه . قيل : لا فرق بينهما . لأن كثيرا من المذاهب ، لا يَشعر الإنسانُ بأن عليها دليلا عقليا . بل ربما استبعد أن يكون عليها دليلا عقليا ، كما لا يعلم أن على كثير من المذاهب دلالة شرعية . فكما جاز أن يكلَّف طلب أحدهما بالخاطر ، جاز مثله فى الآخر .

واحتج الأولون بأشياء : ﴿منها﴾ أنه لو أسمع الحكيم غيرَه العامَّ دون الخاص ، لكان قد أغراه بالجهل . وهو اعتقاد استغراقه وإباحة ذلك . وهذا قبيح !

---

١) كذا ح ؛ ق : سماع

والجواب أنه يلزم عليه أن يكون قد أغراه بالجهل إذا كان المخصِّص عقليا .
وعلى أن لا يكون مغريا لـــه بالجهل ، إذا أشعره بالمخصِص ، وأخطر ذلك
بباله ، وخوّفه من ترْك طلبه . ﴿ومنها﴾ أنه لو أسمعه / من دون الخاص ، ١٧٦/أ
لجرى مجرى خطاب العربي بالزنجية ! والجواب : أن ذلك دعوى . والفرق بينهما
أن العربي لا يفهم الزنجية ، ولا يتمكن من فهْمها إذا لم يكن من يفسّرها
له . وليس كذلك من خوطب بالعام ، ويجوز كون المخصص في الشرع . وما
قالوه ، يلزمهم مثله ، إذا كان المخصص عقليا . ﴿ومنها﴾ أنه لو جاز أن
يُسمعه العام دون الخاص ، لجاز أن يُسمعه المنسوخ دون الناسخ ، والمجملَ
دون البيان ! والجواب : أنه يجوز ذلك إذا أشعره بالناسخ والبيان . وكان
أبو علي ربما سوّى بين إسماع العموم من دون المخصِص ، وبين إسماع
المنسوخ من دون الناسخ . وربما لم يجز ذلك في العموم . وأجازه في الناسخ.
والأولى التسوية بينهما في المنع والجواز . ﴿ومنها﴾ أنه لو أسمعـــه العام دون
الخاص ، للزم المكلَّفَ الوقفُ ، حتى يفحص عن المخصِص . وفي ذلك دخول
في قول أصحاب الوقف ! والجواب : أنه يلزم مثله في المخصِص العقلي . وأيضا :
فليس في ذلك دخول في قول أصحاب الوقف . لأن أصحاب الوقف يقفون في
العموم ، مع علْمهم بتجرده عن القرائن . ونحن لا نقف فيه ، والحال هذه .
﴿ومنها﴾ قولهم : إن الإنسان يلزمه العمل بما يعلمه من الأدلة الشرعية ، ولا يلزمه ١
طلبها . ألا ترى أنه يلزمه أن يعمل على ما في عقله ، ولا يلزمه أن يتوقف ويجوب
البلاد ليعلم هل بُعث نبي ينقله عما في عقله أم لا ؟ فكذلك ينبغي إذا سمع
أن يعتقد استغراقه ، ولا يلزمه طلب ما يخصّصه صيغة العموم . فلو جاز أن
يَسمع العامَّ دون الخاص ، لكان مباحا له أن يعتقد استغراقه . وفي ذلك إباحة
الجهل ! والجواب : أنه يلزمهم مثله في العموم إذا كان المخصص عقليا . وأيضا :
فان هذا يدل على جواز أن يُسمع الله تعالى المكلَّفَ العامَّ ، ولا يُسمعه
الخاصَّ ، ويجوّز له أن يعمل على ذلك من غير / أن يطلب الخاص ، كما ١٧٦/ب
يجوّز أن لا يعرّفه الله سبحانه أنه قد بعث نبيا . فلا يلزمه طلبه ، بل يعمل
على ما في عقله . فشبهتهم قد دلّت على ما نتفق نحن وهم على فساده . وهو
جواز ألا يُسمع الخاصَّ ولا يُلزمه الطلبَ له . وأيضا : فان الذى ذكروه هو

أنه « لا يجب على الإنسان أن يطوف البلاد ويسأل : هل بُعث نبيّ أم لا ؟ بل يفعل بحسب ما فى عقله » . ونظير هذا إذا سمع المكلّفُ العامَّ ، أن لا يلزمه أن يطوف البلاد بطلب المخصص . وكذلك نقول . فإنا نوجب عليه العملَ على العام . فإن كان مخصوصا ، فإنما يلزمه تخصيصه بشرط أن يبلغه المخصصُ . فأما إذا سمع بنبيّ فى بلد ، فإنه يلزمه أن يسأل عنه ، كما يلزمه أن يسأل عما يخصص العموم فى بلده . فإن قيل : فإن كان العموم ناقلا عما فى العقل ، وكان العمل به قد حضر ، وضاق الوقت عن طلب المخصص ، ما الذي يلزمه ؟ قيل : الأشبه أن يلزمه العمل على العموم . لأنه لو لم يجز ذلك ، لم يُسمعه الله سبحانه قبل تمكينه من المعرفة بالمخصص . فيجب عليه العمل على العموم ، ثم يطلب المخصص فيما بعدُ . ويحتمل أن يقال : يعمل على ما فى عقله . لأن من شرط العمل على العموم أن يعلم فقد المخصص . وهذا غير حاصل . ويجوز أن يكون له مصلحة فى سماع العموم فى ذلك الوقت .

الكلامُ في الأفعال

بابٌ
في ذكر فصول الأفعال

اعلم أن الغرض بالكلام فى أفعال النبى صلى الله عليه أن ننظر هل تدل على حكم من الأحكام ؟ وإن دلت ، فعلى أى حكم تدل ؟ وذلك يقتضى أن نقسم الأفعال فى الجملة بحسب أحكامها من الحُسن والقُبح وما يتفرع عليها . ثمّ ننظر هل يشترك القادرون فى إيقاع تلك الأقسام أم لا ؟ ثم ننظر هل يدل العقل أو السمع على وجوب مثل أفعال النبى صلى الله عليه علينا ؟ وهل ، إن دل السمع على ذلك ، / فعلى أى وجه يدل ؟ ولما افتقرنا فى ذلك ١٧٧/١ إلى معرفة التأسى والاتباع وغير ذلك ، وجب ذكر ذلك قبل النظر فى الطريق إلى أن أفعال النبى صلى الله عليه على الوجوب . وبعد ذلك كله نقسّم الوجوهَ التى تقع عليها افعالُه صلى الله عليه . ونذكر الطريق إليها . ثم نذكر ما يدل عليه أفعاله المتعلقة بغيره . ثم نتكلم فى أفعاله إذا تعارضتْ، أو عارضت خطابَ الله سبحانه أو خطابَه ، ما حكمها ؟ وهل يقع بينهما تخصيص ، ونسخ ، أم لا ؟ وعند ذلك يأتي على غرضنا فى دلالة أفعاله على ما يدل عليه وعلى توابع هذا الغرض .

بابٌ
في قسمة أفعال المكلف إلى أحكامها

اعلم أنّا نقسم الأفعال هاهنا ضروبا من القسمة : أحدها تقسيمها بحسب أحكامها فى الحُسن والقُبح. والآخر بحسب تعلق أحكامها على فاعليها ،

وغير فاعليها . والآخر بحسب كونها شرعية ، وعقلية ، وكونها أسبابا فى أحكام أفعال أُخر .

أما الأول فهو أن الإنسان إما أن يصدر عنه فعلُه وليس هو على حالة تكليف ، وإما أن يكون على حالة تكليف . فالأول نحو فعل الساهى ، والنائم ، والمجنون ، والطفل . وهذه الأفعال ، لا يتوجه نحو فاعليها ذم ولا مدح ، وإن كان قد تعلَّق بها وجوبُ ضمان وأرشُ جنايه فى مالهم . ويجب إخراجه على وليهم . والثاني ضربان : أحدهما أن يكون مما ليس للقادر عليه ، المتمكن من العلم به ، أن يفعله . وإذا فعَله ، كان فعْله له مؤثرًا فى استحقاق الذم ؛ فيكون قبيحا . والضرب الآخر أن يكون ، لمن هذه حاله ، فعْله . وإذا فعَله ، لم يكن له تأثير فى استحقاق الذم ؛ وهو الحَسَن . والقبيح ضربان : أحدهما صغير ، والآخر كبير . والصغير هو الذى لا يزيد عقابُه وذمُّه على ثواب فاعله ومدحه . والكبير هو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه ، ولا مساوٍ له[1] . والكبير / ضربان : أحدهما يُستحَق عليه عقاب عظيم ؛ وهو ١٧٧/ب الكفرُ . والآخر يستحق عليه دون ذلك القدر من العقاب ؛ وهو الفسق . وذكر الشيخ أبو عبدالله أن أهل العراق يقسّمون القبيح إلى المحرَّم ، والمكروه ، وإلى ما الأولى أن لا يُفعَل ، وإلى ما لا بأس بفعله . فالأول كأكل الميتة ، وشرب الدم ، وكل ما لم يكن طريق قُبحه مجتهدا فيه . والمكروه نحو كثير من سؤر السباع ،وكل ما كان طريق قُبحه مجتهدا فيه . وأما ما الأولى ألا يُفعَل ، فهو استعمال سؤر الهِر عند أبى حنيفة . وأما الذى لا بأس به ، فهو ما فيه أدنى شبهة كاستعمال أسآر كثير مما يؤكل لحمه . فأما ما لا شبهة فيه كالماء، فانه لا يقال لا بأس به . وأما الشافعى ، فانه يصف الشىء بأنه مكروه إذا كان طريق قُبحه مقطوعا به . وأما الحَسَن ، فضربان : أحدهما [إما أن[2]] لا يكون له صفة زائدة على حُسنه تؤثر فى استحقاق المدح والثواب ، فيكون فى معنى المباح ؛ وإما أن يكون له صفة زائدة على حُسنه لها مدخل فى استحقاق المدح . وهذا القسم إما أن لا يكون للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم ،

١) كذا ح ؛ ق : مساواة
٢) زاده ح

وإما أن يكون له مدخل فى استحقاق الذم . والأول فى معنى الندب الذى ليس بواجب . وهو ضربان : أحدهما أن يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان إليه ، فيوصف بأنه فضل . والآخر لا يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان ، بل يكون مقصورا على فاعله ؛ فيوصف بأنه مندوب إليه ، ومرغب فيه ، ولا يوصف بأنه إحسان إلى الغير . وأما الذى للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم ، فضربان : أحدهما الإخلال به بعينه مؤثر فى استحقاق الذم . والآخر الإخلال به وبما يقوم مقامه مما يخالفه مؤثر فى استحقاق الذم ؛ وهو الواجب على التخيير . كالكفارات . والقسم الأول ضربان : أحدهما لا يُراعَى فى استحقاق / ذم المخلّ به ظنّه لإخلال الغير به . 1/178
والآخر يراعى ذلك . فالأول هو الواجب على الأعيان . والثاني الواجبات على الكفاية ، كالجهاد وغيره . ويقسّم غيرُ أصحابنا الواجبَ إلى الموسَّع والمضيّق . فالموسّع هو الواجب ، الجائز تأخيره عن الوقت إلى وقت ، كالصلاة فى أول وقتها . والمضيّق هو الذى لا يجوز تأخيره عن الوقت الذى هو مضيّق فيه ، كالصلاة فى آخر وقتها .

وكل قسم من هذه الأقسام يختص بحدود وأوصاف نحن نذكرها :

أما القبيح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقُبحه أن يَفعله . ومعنى قولنا « ليس له أن يفعله » ، معقول لا يحتاج إلى التفسير . ويتْبع ذلك أن يستحق الذم بفعله . ويُحَدّ أيضا بأنه الذى على صفة لها تأثير فى استحقاق الذم . وإنما لم نحد « القبيح » بأنه : « الذى يُستحَق من فعْله الذم » . لأن القبيح لو وقع ممن قد استَحق ، فيما تقدم ، من المدح أكثر مما يستحق على ذلك القبيح من الذم ، لكان ما يستحقه من المدح مانعا من استحقاق الذم على ذلك القبيح . والبهيمة أيضا قد يفعل القبيح عند أصحابنا ، ولا يستحق الذم. والقبيح قد يوصف بأوصاف كثيرة : ﴿منها﴾ قولنا « معصية ». وإطلاق ذلك فى العرف يفيد أنه فعْل يكرهه الله سبحانه . ويفيد فى أصل اللغة فعْل يكرهه كاره . ومن أصحابنا مَن شرَط فيه كون الكاره أعلى رتبة من العاصى . ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه « محظور » . والحظر يفيد المنع . ويفيد فى العرف أن الله قد منَع منه بالنهى ، والوعيد ، والزجر . ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه محرّم. وذلك يفيد فى العرف

قُبحه، وأن الله منَع منه بالوع[ي]د والنهى. ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه « ذنْب ». ومعناه أنه قبيح، يتوقع المؤاخذة عليه، والعقوبة. ولذلك لا توصف أفعال البهيمة والطِفل بذلك. وربما وُصف فعْل المراهق بذلك، لما لحقه الأدب على فعله. ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه « مكروه ». ويفيد فى العرف أن الله سبحانه هو
١٧٨/ب / الكاره له. ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه « مزجور عنه » و« متوعَّد عليه ». ويفيد فى العرف أن الله سبحانه هو المتوعد عليه، والزاجر عنه.

وأما « الحَسن » فهو ما للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله، أن يفعله. وأيضا: ما لم يكن على صفة يؤثر فى استحقاق فاعله الذم. أو: ما ليس له مدخل فى استحقاق فاعله الذم. وإذا لم يكن للحَسن صفة زائدة على حُسنه، وُصف بأنه « مباح ». ويفيد أن مبيحا أباحه. ومعنى الإباحة هو إزالة الحظر، والمنع بالزجر والوعد وغيرهما ممن يتوقع منه المنع. وإطلاق قولنا « مباح » يفيد أن الله تعالى أباحه بأن أعلمنا، أو دلّنا على حسنه، ولم يمنع منه. ويوصف بأنه « حلال » و « طلق ». ويفيد ما يفيد وصفنا بأنه مباح. ولذلك لم يوصف أفعال الله الحَسنة بأنها مباحة، وإن كانت حسنة نحو تعذيب من استحق العقاب. ومن حق المباح أن لا يُستحَق على فعْله ثواب. لأنه لو استُحق عليه ثواب، كان فعْله أولى من تركه. ولكان على صفة يترجح بها فعْله على ترْكه، ولرَغّب الله تعالى فى فعْله. وما رُوى أن النبى صلى الله عليه أخبرنا بالرجل يُثاب على وطىء أهله: « أرأيت لو وضعته فى حرام؟ » فانما يدل على أنه إنما استحق[1] الثواب لعدوله عن الحرام، وقصْره نفسَه على الحلال. وأما استحقاق الإنسان الثوابَ على إحسانه إلى ولده، فلان ذلك قد يختص بضرب من الكلفة، باخراج بعض ماله. ولو أنه أحسن إليه ليَسرّ نفسَه فقط، لم يستحق الثواب. إن قيل: أليس قد نَهى النبى عليه السلام عن [صوم[2]] الوصال؟ وذلك يقتضى استحقاق الثواب على الأكل، مع أنه مباح! الجواب أن الأكل والشرب فى وقت الإفطار واجبان على من رغِب نفسُه فى الوصال، وشقّ عليه أن لا يفعله. فان قيل: كيف يكون واجبا،

---

١) ق: إنما له استحق (لعله كما أثبتناه)

٢) زاده ح

وهو يندفع بالأكل مضرةَ الجوع؟ قيل: لأن دفع المضار، إذا قابله صوارف، دخل في التكليف / والوجوب. فأما النكاح، فإنما صحّ أن يدخل تحت ١٧٩/أ التكليف مع أنه وُصلة إلى الله سبحانه. لأنه يختص بالانصراف عن المحظور. فكأن الإنسان نُدب إلى التزويج ليكون هذا غرضه. وليس هذا الغرض لذة، بل تقترن بذلك مضرة، من حيث يصرف نفسه عن الاسترسال في الحرام. والنكاح أيضا وُصلة إلى مضرة هي ثلم المال بالإنفاق، والزيادة في الكد والانتقال عن خلو القلب إلى شغل القلب. وكل هذه مشاقّ. فجاز دخولها تحت التعبّد. وأما إذا اختص الحَسن بصفة زائدة على حُسنه، استحق لمكانها المدح، فلا يستحق بالإخلال به الذم، فإنه إذا فعلّه المكلَّف وُصف بأنه «مندوب إليه» بمعنى أنه قد بُعث عليه. وهذا المعنى حاصل في «الواجب» أيضا. إلا أن قولنا «مندوب إليه» في العرف، أنه قد بُعث عليه من غير إيجاب. وقولنا «مرغب فيه» أنه قد بُعث المكلَّف على فعله بالثواب. ويفيد في العرف ما هذه سبيله مما ليس بواجب، ويوصف أنه «مستحب». ومعناه في العرف أن الله سبحانه قد أحبّه، وليس بواجب. وقولنا «نفل» يفيد أنه طاعة، غير واجبة[1]؛ وأن للإنسان فعْله من غير لزوم وحتم. وكذلك وصفنا له بأنه «تطوع» يفيد أن المكلف انقاد إليه مع أنه قُربة[2]، من غير لزوم وحتم. ويوصف بأنه «سنة». ويفيد في العرف أنه طاعة، غير واجبة. ولذلك نجعل ذلك في مقابلة الواجب، لو قال: «أهذا الفعل سنة أو واجب؟» وذكر قاضي القضاة، أن قولنا «سنة» لا يختص [ب]المندوب إليه دون الواجب. وإنما يتناول كل ما علم وجوبه، أو كونه ندبا بأمر النبي عليه السلام، وبإدامة فعله. لأن السنة مأخوذة من الإدامة. ولذلك يقال: إن الختان من السنة. ولا يراد به أنه غير واجب. وحكى عن بعض الفقهاء أن قولنا «سنة» يختص [ب]النفل، دون الواجب. وهذا أشبه من جهة العرف. ويوصف بأنه «إحسان» إذا كان نفعا موصلا إلى الغير. قصدا / إلى نفعه. ويوصف بأنه «مأمور به»، ١٧٩/ب لأن أمر الله تعالى قد تناوله. فهذه هي الأوصاف التي تختص «الندب».

---

١) ق: واجب

٢) كذا ح؛ ق: حرمه

ومن حق الندب أن يستحق الثواب والمدح بفعله ؛ ولا يستحق الذم بالإخلال به ولا العقاب . لأنهما ، لو استحقا على الإخلال بالمندوب إليه ، لكان واجبا . وإنما ذم الفقهاء مَن عَدَل عن جميع النوافل ، لاستدلالهم بذلك على استهانته بالخبر ، وزهده فيه . والنفوس تستنقص من هذه سبيله . وأما « الواجب » : فهو ما ليس لمن قيل[١] له : « واجب عليه » ، الإخلال به على كل حال . ودخل فى ذلك الواجب المعيَّن والمخيَّر فيه . لأنه ليس لنا الإخلال بالواجب حتى نُخلّ به ، وبجميع ما يقوم مقامه . ويُحَدّ أيضا بأنه : « الذى للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم » أو : أنه فعْل على صفة تؤثر فى استحقاق الذم على الإخلال به . أو : أنه الذى يستحق الذم بالإخلال به ، ما لم يمنع من ذمه مانع . وإنما لم نحدّه بأنه : الذى يستحق ، من لم يفعله ، الذمَّ . لأن الفعل قد يكون واجباً فيُخلّ به الإنسان ، فلا يستحق ذمّا إذا فعل بدله ؛ أو إذا كان مستحقا من المدح أكثر مما يستحقّ على الإخلال بذلك الواجب من الذم، أنه[٢] لما كان للإخلال بهذا الواجب مدخلا فى استحقاق الذم، وكان مؤثرا فى استحقاقه ، دخل فى الحدود التى ذكرناها . ألا ترى أنه لو لم يكن للمخلّ بالواجب ثواب زائد ، أو أنه أخل[٣] به وبكل ما يقوم مقامه، استحق الذم ؟ إن قيل: أليس، لو كان عقاب الإخلال بالاطعام فى كفارة[٤] اليمين أزيد[٥] من عقاب العتق والكسوة، لأنه أقل مشقة منهما ، لكان لا يستحق من أخلّ بجميعها مع التمكن عقابَ ترْك الإطعام[٦] ؟ وإنما يستحق عقاب أقلّها عقابا . ولو فعل واحدا منهما ، لم يستحق عقابا أصلا . فقد صار ذم ترْك الإطْعام لا يستحق أصلا، مع أن الإطعام واجب! قيل له : وإن لم يستحق
الذم / على الإخلال بالطعام ، فإن للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم . ١٨٠/أ
وهو على صفة مؤثرة فيه . لأن هذا القول يقتضى أنه يجوز على بعض الوجوه أن

---

١) ق : قبل
٢) لعله : على انه
٣) لعله : لو اخل
٤) راجع القرآن ٥/٨٩
٥) ح : اقل
٦) كذا فى الاصل ، لعله : « العتق والكسوة »

يؤثر الإخلال به في استحقاق الذم . وهذه صفة ما ذكرت . لأنـه لو زاد ذم الإخلال بالعتق أو بالكسوة على ذم الإخلال بالإطعام ، لا يستحق ذم الإخلال بالاطعام . وأيضا فقد بيّنا فيما تقدم ، أن ذم أقل الكفارات ذما ، إذا استحقه المخل بجميعها ، فانه يستحقه على إخلاله بجميعها . لأنه مخلّ بجميعها . وكلها متساوية فى الوجوب . وليس يجوز أن يلام على إخلاله ببعضها ، مع أنه لو أخلّ به وفعَلِ غيرَه لم يُستحَق ذمّ .

فأما « الواجب المعيَّن » فهو الذى للإخلال به بعينه مدخل فى استحقاق الذم . كرد الوديعة وما أشبهها . وأما « الواجب المخيَّر فيه » فهو الذى للإخلال به وبما يقوم مقامه مدخل فى استحقاق الذم . أو الذى ليس ، لمن قيل : « انه واجب عليه » ، أن يخل به وبما يقوم مقامه . أو : الذى الإخلال به وبما يقوم مقامه مؤثر فى استحقاق الذم . كالكفارات[الثلاث[١]] . وأما « الواجب على الأعيان » ، فهو الذي لا يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن لإخلال الغير به . وأما « الواجب على الكفاية » ، فهو ما وقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن إخلال الغير به . وذلك أن من يتمكن من الجهاد ، إن أخل به وهو يظن أن غيره يقوم به ، لم يستحق الذم ؛ وإن ظن أن غيره لا يقوم به ، استحق الذم . فأما الواجب « الموسَّع » و « المضيَّق » ، فقد تقدم ذكرهما . ويوصف الواجب بأنه « فرض » . ومعناه أنه قد فُرِض وجوبه وقُدّ ر ، بأن أُعلم وجوبه أو دُل عليه . ولذلك لا توصف الواجبات من أفعال الله تعالى بأنها « فرض » . وحكى الشيخ أبو عبدالله عن أهل العراق أن « الفرض هو الواجب الذى / طريق وجوبه مقطوع به » ؛ وأن « الواجب الذى ليس بفرض ، ١٨٠/ب
هو ما كان طريق وجوبه يدخله الأمارات والظنون » . ولما تقدّم من معنى الواجب والنفل ، لم يجز أن يكون الشيء الواحد واجبا على زيد ، نفلا منه . لأنه يمتنع أن يستحق الذم على الإخلال به ولا يستحق ، والوقت واحد . وإنما وصَف الفقهاء الحَجّةَ بأنهـا نفل . ويجب المضى فيها . لأنهم عنوا أن ابتدائها[٢] نَفلٌ ، والمضى فيها واجب . وذلك غير ممتنع .

١) زاده ح (والاشارة إلى القرآن ٥ /٨٩)
٢) ق : ابتدا (لعله كما أثبتناه)

وقد ينفى الفقهاء الوجوبَ عن بعض أفعال العباد . ويعنون بذلك كونه شرطا فى العبادة . ولذلك قال بعض أصحاب أبى حنيفة : إن الطمأنينة فى الركوع والسجود غير واجبة فى الصلاة . يعنون أنها غير شرط . وإلا فهى واجبة عندهم. ولذلك يذمّون تاركها . وقالوا : من تَرَكَ قراءة فاتحة الكتاب مسىءٌ، دون من تَرَكَ قراءة سورةٍ غيرها . وقد يقول بعض الشافعية : إن الحلق فى الحجّ مباح. ويعنون أنه ليس بشرط فى التحليل . ولا يعنون أنه غير مندوب إليه .

فأما القسمة [الثانية[1]]، فهى أن الأفعال منها ما لا حكم له ، كالمباحات. ومنها ما له حكم . وهو ضربان : أحدهما يتعلق ذلك الحكم على فاعله ، كجناية المكلّف على مال غيره . والآخر يتعلق ذلك الحكم على غير فاعله . وهو ضربان : أحدهما يتعلق على غير الفاعل فى ماله ، نحو لزوم الدية على العاقلة . والآخر يتعلق على غير الفاعل فى مال الفاعل ، نحو أن يلزم ولىّ اليتيم إخراج أرش جناية اليتيم من مال اليتيم .

وأما القسمة الثالثة ، فهى أن الأفعال ضربان : عقلية وسمعية . فالعقلية هى المعروفة أحكامها بالعقل . وأما الشرعية فهي التى للشرع فيها مدخل . وهو ضربان : أحدهما يكون الشرع وحده قد أثبت صورة ذلك الفعل، وأثبت التعبد به ، كالصلاة . والآخر أن يكون قد غيّر شرطا من شرائطه / إما بزيادة ١/١٨١
أو نقصان . كالبيع الذى هو معلوم حكْمه بالعقل . غير أن الشرع لما أثبت فيه شروطا نُسبت جملته[2] إلى أنه فعل شرعى . والأسباب الشرعية ضربان : أحدهما يكون ثبوته وكونه سببا بالشرع ، نحو فساد الصلاة ؛ فانه ثبَت بالشرع ؛ ويكون سببا فى وجوب القضاء بالشرع . والآخر يكون ثبوته معلوما بالعقل . وكونه سببا لذلك الحكم معلوم بالشرع ، نحو حؤول الحول .

١) زاده ح
٢) ق : ليست حمليه ؛ ح : نسب جميه

بابٌ

في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الأفعال الحسنة والقبيحة

اعلم أن كل قادر[١] ، بما يعلمه العاقل [أنه] قادر مميِّز ، فانه يقدر على إيجاد الأفعال على كل وجه : من قُبح، وحُسن ، ووجوب ، وغير ذلك . وكل قادر ،فإنّا نجوز منه فعلْ الحَسن ، إلا من أخبر الله ورسوله بأنه[٢] لا يفعله . فأَما القبيح فان الله تعالى لا يفعله لحكمته . ولا تفعله ملائكته ، لأنها معصومة منه . وقد أخبر الله تعالى ذلك بقوله[٣] : « ... لا يَعصون الله ما أمَرهم ويَفعلون ما يؤمَرون » . وجماعة الأمة أيضا لا يجوَّز عليها الخطأ . وأما الأنبياء صلوات الله عليهم ، فانه لا يجوَّز عليهم ما يؤثر فى الأداء ، ولا ما يؤثر فى التعليم ، ولا فى القبول . وهو التنفير . ويدخل فى الأول أن لا يجوَّز عليهم الكذبُ فيما يؤدونه ، ولا الكتمان ، ولا السهو فى حال الأداء . لأن تلك الحال حال تلقّى الفروض . فوقوع السهو فيها يغرى باعتقاد كون العبادة [لا[٤]] على ما أوردها . ويجوز أن يسهو فيما تقدم بيانه . ولا بد من إزالة ذلك السهو فى الحال . ولهذا لما سهى النبي صلى الله عليه فى صلاته ، لم يعتقد أصحابه رضى الله عنهم أن الصلاة تغيرتْ ، بل شكّوا فى ذلك حتى سأله ذو اليدين. ويدخل فى الثانى[٥] أن يعرف من أمر الدين ما إذا سُئل عنه كان عنده جوابه . ويجوز أن لا يعرف ما غمض من الشبَـه . ولكن يجب أن يكون ممن إذا سُئل عن شبهة ، / أمكنه حلّها . ويدخل فى الثالث أن لا يجوز عليه ١٨١/ب
الكبائر ولا الصغائر المسخّفة قبل النبوة وبعدها . والكذب فى غير ما يؤديه ، فهو إما كبيرة وإما صغيرة . وكلاهما ينفّران . ويدخل فى ذلك أن لا يجوز عليه الفظاظة والغلظة[٦] ، وكثير من المباحات القادحة فى التعظيم ، الصارفة

---

١) كذا ح ؛ ق : عالم
٢) كذا ح ؛ ق : انه
٣) القرآن ٦٦ /٦
٤) زاده ح
٥) ق : الباب
٦) راجع القرآن ٣ /١٠٩

عن القبول . ويدخل فيه قول الشعر[١] والكتابـــة[٢] . إذ[٣] كان معجزُه الفصاحةَ والإخبار عن الغيوب .

بابٌ

في معنى التأسّي ، والاتـّباع ، والموافقة ، والمخالفة

اعلم أنه لما تـُعُبـّد بالتأسى بالنبى صلى الله عليه وباتباعه ، وكانت الموافقة والمخالفة تذكران فى الاحتجاج فى هذه المسائل التى نحن بسبيلها ، وجب ذكر معانى هذه الألفاظ لنعقلها .

أما التأسي بالنبي[٤] صلى الله عليه [فقد[٥]] يكون فى فعله وفى تركه . أما التأسى به فى الفعل ، فهو أن نفعل صورةَ ما فعـَل ، على الوجه الذي فعـَل ، لأجل أنه فعـَل . والتأسى به فى الترك ، وهو أن نترك مثل ما ترَك ، على الوجه الذى ترَك ، لأجل أنه ترَك . وإنما شرَطنا أن تكون صورة الفعل واحدة . لأنه صلى الله عليه لو صام ، وصلّينا ، لم نكن متأسّين به . وأما الوجه الذى وقع عليه الفعل ، فهو الأغراض والنيـّات . فكل ما عرفناه أنه غرض فى الفعل ، اعتبرناه . ويدخل فى ذلك نية الوجوب والنفل . ألا ترى أنه لو صام واجبا ، فتطوعنا بالصوم ، لم نكن متأسين به . وكذلك لو تطوع بالصوم ، فافترضنا به . وإذا لم يكن له فى الفعل غرض مخصوص[٦] ، لم يجب اعتباره . لأنه لو أزال النجاسة لا لأجل الصلاة ، لم يجب إذا تأسينا بها فى إزالتها أن ننوى به ذلك . وقد يدخل المكان فى مثل الزمان فى الاغراض . وقد لا يدخلان فيه . فمتى علِمنا كونهما غرضين ، اعتبرناهما وإلا لم نعتبر . أمثال ذلك الوقوف

١/١٨٢ بعرَفَةَ ، وصوم / شهر رمضان ، وصلاة الجمعة . والزمان والمكان غرضان

١) راجع القرآن ٣٦/ ٦٩
٢) راجع القرآن ٢٩/ ٤٨
٣) ق : اذا
٤) كذا ح ؛ ق : لتعلقها بالتاسى فالنبى
٥) زاده ح
٦) ق : غرضا مخصوصا

فى هذا الأفعال . فاعتبرناهما فى التأسى . ومثال الثانى أن يتفق من النبى صلى الله عليه أن يتصدق بيمناه فى زمان مخصوص ومكان مخصوص . فإنا نكون متأسين به[١] إذا تصدقنا فى غير ذلك المكان والزمان وباليد اليسرى . وإنما شرَطنا « أن نفعل الفعل[٢] » . لأنه صلى الله عليه لو صلى ، فصلى مثل صلاته رجلان من أمته لأجل أنه صلى ، لوُصف كل واحد منهما بأنه متأسٍ به صلى الله عليه . ولا يوصف كل واحد منهما بأنه متأسٍ بالآخر . وإنما قلنا : « إن التأسى يكون فى الترك » . لأن النبى صلى الله عليه لو ترك الصلاة عند طلوع الشمس، فتركناها فى هذا الوقت لأجل تركه، كنا متأسّين به . وليس من شرْط التأسى أن يستفيد المتأسى صورة [الفعل] ووجهه[٣] ممن يتأسى به . لأنّا موصوفون بأنّا نتأسى بالنبى صلى الله عليه فى الصبر على الشدائد ، والشكر على النعم ، إذا[٤] فعَلنـــا ذلك لأجل فعْله ، وإن لم نستفد[٥] صورة ذلك منه ، ولا وجهه[٦] . وليس يمتنع أن نفعل ذلك لأجل أنه صلى الله عليه فعَله ، ولعلْمنا بوجوبه أو حُسنه من جهة العقل . وذكر أبو على بن خلاّد رحمه الله: « أن الفعل الذى وقع التأسى فيه ، يجوز كونه حَسنا من الثانى، قبيحا من الأول . لأن نصرانيا لو مشى إلى البيعة ليفعل فيها ما يفعله النصرانى ، فتبعه مسلمٌ ليردّ[٧] وديعة ، كانت عنده ، فى البيعة ، كان متأسيا به ؛ والمشى حَسن من المسلم، قبيح من النصرانى » . وهذا لا يصح، لأنه لا يكون متأسيا به مع اختلاف الغرضين .

وذكر الشيخ أبو عبدالله رحمه الله أنه ينبغى أن يعتبر المكان الذي وقع الفعل فيه ، إلا أن يدل دلالة على أنه لا اعتبـــار به . وذكر قاضى القضاة أن اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسى لفوات الزمان . ولأنه لا يمكن اجتماع

١) ح : به أيضا
٢) ح : الفعل لأجل أنه فعله
٣) كذا ح ؛ ق : صورة ووجوبه
٤) ق : أنما
٥) ق : « نستفيد » (غير منقوطة)
٦) ق : وجوبه
٧) ح : ليرد عليه

١٨٢/ب شخصين فى مكان واحد ، فى زمان واحد . وهذا إنما يمنع من اعتبار / زمان
معيّن ، ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان ، كما ذكرناه فى وقت صلاة الجمعة .
ولا يمنع من اعتبار ذلك المكان فى زمان آخر . ولا يمنع من اعتباره إذا كان
المكان متسعا ، كعرفة . والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الإمكان ، إذا
عُلم دخولها فى الأغراض .

وذكر قاضى القضاة أنه لا اعتبار بطول الفعل وقصره ، لأن ذلك لا يمكن ضبطه . ولقائل أن يقول : يجب اعتبار ذلك بحسب الإمكان ، إذا علم دخول ذلك فى الأغراض .

فأما اتباع النبى صلى الله عليه ، فقد يكون فى القول ، وقد يكون فى الفعل ، وقد يكون فى الترك . فالاتباع فى القول ، هو المصير إلى مقتضاه من وجوب ، أو ندب ، أو حظر لأجله . والاتباع فى الفعل أو فى الترك هو إيقاع مثله فى صورته على وجهه ، لأجل أنه أوقعه . ويمكن أن يقال : اتباع النبي صلى الله عليه هو المصير إلى ما تـُعـُبـّدنا به على الوجه الذى تـُعـُبـّدنا به ، لأنه تـُعـُبـّدنا به . ويدخل فى ذلك القول ، والفعل ، والترك . وإنما شرَطنا فى الاتباع ما شرَطنا فى التأسى ، لأنه صلى الله عليه لو صام ، فصلينا ؛ أو صام واجبا ، فتنفـّلنا بالصوم ؛ أو صمنا لا لأنه صام ، لم نكن متبعين له فى هذه الأحوال كلها .

فأما الموافقة فقد تكون فى المذهب وقد تكون فى الفعل. فالموافقة فى المذهب ، هى المشاركة فيما قيل : « إن الموافقة حصلت فيه » . فاذا قيل : « قد وافق فلان فلانا فى : أن الله يـُرَى » جاز أن يكون أحدهما قائلا : إن الله يـُرَى بهذه الحاسة » والآخر قائلا: « إنه يـُرَى بحاسة سادسة » . وإذا قيل: « وافقه فى أن الله يـُرَى بهذه الحاسة » ، أفاد اشتراكهما فى القول بالرؤية على هذا الحد . وليس من شرط الموافقة فى المذهب أن يعتقده أحدهما لاعتقاد الآخر له.
١٨٣/أ لأنه قد يقال : « وافق زيد عمرا فى القول بالعدل » ، وإن كان / إنما قال
بذلك لأجل الدلالة فقط ، لا لأنه قال به عمرو. فأما الموافقة فى الفعل ، فهى المشاركة فى صورته ووجهه . لأن من صلى ، لا يكون موافقا لمن صام . ومن تنفـّل بالصلاة ، لا يكون موافقا لمن افترض بها . فأما إذا قـُيـّدت الموافقة ،

فقيل : « قد وافق زيد عمرا فى صورة الفعل » ، فانه لا يفيد إيقاعهما على الوجه . وليس من شرط الموافقة فى الفعل أن يفعل الثانى لأن الأول فعـَله . لأن الموافقة هى المصادفة والمشاركة . وقد يكون ذلك إذا فعـَل الفاعل الفعل لأن الأول فعـَله . وإذا لم يفعله لذلك فانه[1] قد يقال : « وافقه فى الفعل »، وإن كان إنما فعله للدليل ، لا لأنه فعـَله .

فأما المخالفة ، فقد تكون فى القول ، وقد تكون فى الفعل . فالمخالفة فى القول ، هى العدول عما اقتضاه القول من إقدام أو إحجام . فأما مخالفة الفعل فهى العدول عن امتثال مثله ، إذا وجب امتثال مثله . وإذا لم يجب ذلك ، لا يقال لمن لم يفعله مثله : « قد خالفه » . ولهذا لم يكن إخلال بالصلاة مخالفة . إن قيل : فيجب أن يكون ترْك ذلك الفعل مخالفة ، للدليل الدال على وجوب المشاركة له فى الفعل ، ولا يكون مخالفة فى الفعل ! قيل : لا يجب ذلك . لأن الدليل إذا دل على وجوب مشاركة النبى صلى الله عليه فى فعْله ، فأىّ فعْل فعـَله كان دليلا على وجوب مثله علينا . فصح أن يوصَف من لم يفعله بأنه مخالف له .

فأما الائتمام ، فهو الاتـّباع . فاذا أُطلق فقيل : « قد ائتمّ فلان بفلان فى الصلاة » ، أفاد اتـّباعه فيها ، على الوجه الذى أوقعها عليه : من وجوب أو نفل ، أو غير ذلك . فان اختلف النيـّتان ، فنوى أحدهما النفل ، والآخر الفرض ، على قول من أجاز ذلك ، كان الائتمام واقعا فى صورة الصلاة ، لا فى الوجوب .

بابٌ

في أنه لا يعلم بالعقل وجوب مثل ما فعله / النبي صلى الله عليه علينا ١٨٣/ب

اعلم أنه لو عـُلم بالعقل ذلك ، لعـُلم بالعقل وجهُ وجوبه . لأنه لا يجوز أن يجب ما لا يختص بوجهِ وجوب. ولا يجوز أن يعلم بالعقل وجوب شيء دون

---

١) ق : لأنه

شيء ، إلا وقد عُلم بالعقل افتراقهما فيما اقتضى وجوب أحدهما . وليس يُعقَل وجه وجوب اتّباعه فى أفعاله ، إلا أن يقال : إن ما يجب على النبى صلى الله عليه ، لا بد من كونه واجبا علينا . ويقال : إذا لم يتّبعه فى أفعاله ، نَفّر ذلك عنه . والأول باطل ، لأنه إنما تُعُبِّد بالفعل ، لأنه مصلحة له . ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة ، فنعلمَ شياعه فى جميع الناس . ويفارق ذلك اشتراك المكلَّفين فى وجوب المعرفة [بالله(١)] : لأن وجه وجوبها ، يَشترك فيه المكلَّفون . لأن كل مكلَّف يكون ، مع المعرفة باستحقاق العقاب على الفعل ، أبعد من مواقعته . وأيضا : فانه ليس يجب اشتراك المكلَّفين فى المصالح كلها . ألا ترى أن النبى صلى الله عليه قد أُبيح له ما لم يُبَح لنا ، وأُوجب عليه ما لم يوجَب علينا ؟ والقسم الثانى باطل ، لأنه إما أن يقال : إن التنفير [هو مفارقتنا له عليه السلام فى جميع أفعاله ، أو فى بعضها دون بعض . والأول(٢)] يحصل إذا فارقناه فيه من المناكح ، ووجوب صلاة الليل ، وغير ذلك . والثانى لا يصح أيضا ، لأنه [عليه السلام(٣)] لو قال لنا : « اعلموا أنى متعبَّد بما فى العقل إذا(٤) ما أؤديه إليكم ؛ وما عدا ذلك هو مصلحة لكم ، دونى » ، لم يكن فى ذلك تنفير . فكذلك ما ذكرناه . وعلى أنه لو ثبت ذلك ، لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فَعَله من جهة العقل(٥) . لأن الذى يقبِّح ، هو مفارقته [له(٦)] فى جميع أفعاله ، لا فى بعضها دون بعض . فلا بد من دليل غير العقل يميّز لنا بين ما تُعُبِّدنا بعض أفعاله ، مما لم نُتَعَبَّد به . إن قيل : لو لم يلزم الرجوع إلى أفعاله من جهة العقل ، لم يلزم الرجوع إلى أقواله ! قيل : قد بينا أنّا لو كنّا متعبدين / بالرجوع إلى أفعاله ، لكان الوجه فى ذلك لا يخلو من الوجهين ١/١٨٤ اللذَين قد أفسدناهما . وليس كذلك أقواله . لأن الأقوال موضوعة فى اللغة لمعان . فالأمر موضوع للوجوب أو للإرادة . والنهى يفيد تحريم المنهى عنه . والخبر

---

١) زاده ح
٢) زاده ح
٣) زاده ح
٤) ق : وباذا
٥) كذا ح ؛ ق : العقاب
٦) زاده ح

موضوع لما هو خبر عنه . والحكمة تقتضى أن من خاطب قوما بلُغتهم يعنى بالخطاب ما عنوه . وهذه الطريقة غير حاصلة فى الأفعال . فان قالوا : لو لم نتّبعه فى أفعاله ، كنّا قد خالفناه . ولا يجوز مخالفته صلى الله عليه ! قيل : إن مخالفته هى أن لا نفعل ما يجب علينا فعْله ، أو نفعل ما يحرم علينا فعْله . فعليهم أن يدلوا على أن أفعاله على الوجوب ، حتى نكون مخالفين له إذا لم نفعلها . ألا ترى أنّا لا نوصَف بمخالفة النبى صلى الله عليه مما خُص به من العبادات والمناكح؟ لما لم يجب علينا اتباعه فيها .

بابٌ

فى أن السمع على الإطلاق لا يقتضى وجوب مثل ما فعل النبى صلى الله عليه علينا

لا خلاف بين الأمّة فى الاستدلال بأفعال النبى صلى الله عليه على الأحكام . واختلفوا، فقال قوم : هى أدلة بمجرّدها[١] . وقال قوم : هى أدلة إذا عُرف الوجه الذى وقعت عليه . واختلف الأولون ، فقال بعضهم : هى أدلة بمجرّدها[٢] على الوجوب . وقال آخرون : بل على الندب . وقال آخرون : بل على الإباحة . فأما من قال : إنها أدلة باعتبار الوجه ، فانه إن عُلم الطريقة التى اتّبعها النبى صلى الله عليه فى ذلك الفعل ، عقلية كانت أو سمعية، فهو[٣] يُرجَع إليها فى الاستدلال . وإن [لم] يُعرَف[٤] الطريقة، فضربان : أحدهما أن يكون فعْله بيانا لمجمل . والآخر لا يكون بيانا لمجمل . فان كان بيانا لمجمل ، فذلك المجمل هو دال على الوجوب ، أو الندب ، أو الإباحة . وإن لم يكن بيانا لمجمل ، فانه لا يدل على شىء حتى يُعرَف الوجه الذى أوقعه عليه . فان أوقعه على الوجوب دل على وجوب / مثله علينا . وإن ١٨٤/ب

١) ح : بمحددها
٢) ح : بمحددها
٣) كذا ، لعله « فقد » ، أو « فهى »
٤) ق : أن يعرف ؛ ح : لم يعلم

أوقعه على الندب ، دل على أن مثله ندب منا . فان أوقعه مستبيحا له ، كان منا مباحا .

والذاهبون إلى أن أفعاله دالة بمجردها[١] على الوجوب ، يحتجون لذلك بالعقل والسمع . أما حجاجهم العقلى ، فأشياء[٢] : ﴿منها﴾ قولهم : إن كونه نبيّا يقتضى ذلك . وإلا نُفِّر عنه ! والجواب : أنّا قد بيّنا من قبلُ أنه لا تنفير فى نفى مشاركتنا له فى الفعل . ولو ثبت فى ذلك تنفير ، لكان إنما يحصل التنفير إذا لم يجب علينا مثل ما وجب عليه . وإذا لم نعلم أن ما فعلَه واجب عليه ، فلا تنفير فى كونه غير واجب علينا . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الفعل آكد فى الدلالة من القول . ولهذا كان النبى صلى الله عليه يحقّق أمْره بفعله . كما يفعله فى الحج والصلاة . فاذا أفـــاد الأمر الوجوب ، كان الفعل أولى بذلك ! والجواب : أن الفعل آكد فى الإبانة عن صفة الفعل من القول . للمشاهدة[٣] من المزية على الوصف . والفعل كالمشاهدة . وليس الفعل وصفا للوجوب ، حتى يكون أدل عليه من الأمر . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الوجوب أعلى مراتب الفعل . فوجب حمْل فعْله عليه ! والجواب : يقال لهم : لم ، إذا كان الوجوب أعلى مراتب الفعل ، وجب حمْله عليه ؟ فان قالوا : « لأنه الاحتياط » ، قيل : بل الاحتياط أن يحمل الفعل على الوجوب إذا دلت الدلالة عليه ، لا غير . وإذا لم تدل الدلالة على وجوبه ، فنحن من ضرر ترْكه آمنون . والخطر حاصل فى اعتقاد وجوبه . لأنا لا نأمن أن يكون غير واجب ، فنكون معتقدين اعتقاداً لا نأمن كونه جهلا .

فأما الاحتجاج السمعى ، فأشياء : ﴿منها﴾ احتجاجهم بقول الله عزّ وجلّ[٤] : « ... فليَحذَر الذين يخالفون عن أمره ... » والتحذير يقتضى وجوب ترْك المخالفة لأمره . والأمر اسم الفعل والقول . فكان عاما فيهما ! والجواب : أنا قد بيّنا أن قولنا : / « أمر » لا يقع على الفعل إلا مجازا . ولو وقع عليه حقيقة ، ١/١٨٥

---

١) لعله « بمحددها » كما مر
٢) ق : بأشياء
٣) ح : لما للمشاهدة
٤) القرآن ٢٤ /٦٣

لما تناوله هاهنا، لتقدّم ذكرِ الدعاء[١] ، ولذكر المخالفة . ألا ترى أن الإنسان إذا قال لعبده : « لا تجعل دعائى كدعاء غيرى واحذر مخالفة أمرى » ، فُهم منه أنه أراد بالأمر القول ؟ وأيضا : مخالفة الأمر هو العدول عن مقتضاه . فيجب أن تُثبت[٢] أن الفعل يسمى أمرا، وأن تدلوا على أن الفعل يقتضى الوجوب، حتى يحرُم تجنُّبه ، ويَلزم فعْله . وأيضا : فالمخالفة ضد الموافقة . وموافقة الفعل إيقاع مثله على الوجه الذى أوقع عليه . ويجب أن يُعلَم أن النبى صلى الله عليه أوقع الفعل على وجه الوجوب . حتى يَلزم موافقته فيه . وقد قيل : إن قوله سبحانه[٣] : « ... فليحذر الذين يخالفون عن أمره ... » ، قد أريد به « الأمر » الذى هو القول . فلا يجوز أن يراد به « الفعل » . لأن اللفظة الواحدة لا يراد بها معنيان مختلفان[٤] . وقد قيل : إن « الهاء » فى قوله « عن أمره» عائدة إلى الله تعالى . وذلك لأنه أقرب المذكورين . فيمتنع أن يدخل تحت « الفعل » . لأنه لا يفعل مثل ما نفعله من العبادات . ولقائل أن يقول : إن القصد هو الحث على اتّباع النبى صلى الله عليه بقوله[٥] : « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ... » فقوله[٦] : « ... فليحذر الذين يخالفون عن أمره » هو من تمام الفرض . فيجب صرفه إلى أمر النبى صلى الله عليه . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[٦] : « لقد كان لكم فى رسول الله أُسوة حَسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر ... ». قالوا وقوله : « لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر » ، تهديد يدل على وجوب التأسى به فى فعله ! الجواب : أن ذلك ليس بتهديد . لأن الإنسان قد يرجو المنافع ، كما يرجو دفع المضار . ولو كان ذلك تهديدا ، لدل على وجوب التأسى . وقد بيّنا أن التأسى فى الفعل هو إيقاعه على الوجه الذى

---

١) الاشارة الى أن الآية المذكورة آنفاً تقول أولا : «لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضاً » ، و بعد ذلك تقول « فليحذر الذين يخالفون » .

٢) يجب إما أن يكون ههنا « تثبتوا » ، أو « تدل » فيما يلى فى هذه الجملة

٣) القرآن ٢٤/ ٦٣

٤) ق : « معنيين مختلفين » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

٥) القرآن ٢٤/ ٦٣

٦) القرآن ٢٤/ ٦٣

٧) القرآن ٣٣/ ٢١

١٨٥/ب أوقعه عليه . فالآية إذن تدل / على ما نقوله[١]. وقد قيل : إن قوله[٢] « لكم »، ليس من ألفاظ الوجوب . ولو دل على الوجوب ، لقال « عليكم » . والجواب : أنه لا يصح الاستدلال بذلك على نفى الوجوب . لأن معنى قولنا « لنا أن نفعل كذلك » ، هو أنه لا حظر علينا فى فعْله . والواجب ليس بمحظور فعْله . ﴿ومنها﴾ قول الله سبحانه[٣] : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ...» قالوا : فدخل فيه طاعته فى قوله وفعْله ! والجواب أن طاعة الرسول هو فعْل ما أراده وأمَر به . فيجب أن تدلوا على أنه قد أراد بفعله أن نفعل مثله فى الصورة ، وإن لم نعلم الوجه الذى دخل تحت الظاهر. ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[٤] : «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ... » وقوله : « ما آتاكم » يدخل فيه الفعل ! والجواب : يقال لهم : ما معنى قوله « ما آتاكم » ؟ فان قالوا : معناه : « ما أعطاكم » ، أى « ما تعدى إليكم بالأمر والإلزام » . قيل لهم : فالفعل ليس بأمر . فإن قلتم : « هو إلزام لنا أن نفعل مثله » ، قيل : دلوا على ذلك . وهو موضع الخلاف . على أن قوله عز وجل : « وما نهاكم عنه فانتهوا » ، يدل على أنه عنى بقوله : « ما آتاكم » : ما أمركم . على أن الإتيان إنما يتأتى فى القول . لأنا نحفظه . وامتثاله يصير كأننا أخذناه ، وكأنما[٥] عز وجل أعطاناه . ﴿ومنها﴾ ما روى أن النبى صلى الله عليه لما خلَع نعله فى الصلاة، خلَع مَن كان خلْفه نعلَه ! وهذا لا يدل . لأنه لا يُعلَم أنهم فعلوا ذلك واجبا . ولا يمتنع أن يكونوا لما رأوه[٦] قد خلَع نعله ، مع أمْره بأخذ الزينة[٧] بالصلاة ، علِموا أن خلْعها متعبَّد[٨] به ، غير مباح . لأنه لو كان مباحا ، ما ترك به المَسنون فى الصلاة . على أنه صلى الله عليه قد قال لهم : « لم خلعتم نعالكم؟ »

---

١) ق : يقوله
٢) القرآن ٣٣/ ٢١
٣) القرآن ٤/ ٥٩ ، ٥/ ٩٢ ، ٢٤/ ٥٤ ، ٤٧/ ٣٣ ، ٦٤/ ١٢
٤) القرآن ٥٩/ ٧
٥) ق : كأنها
٦) ق : رواه
٧) راجع القرآن ٧/ ٣٠
٨) كذا ح ؛ ق : معتد

فقالوا : « لأنك خلعت نعلك » . فقال : « إن جبريل أخبرني أن فيها أذى[١] » . فدل بذلك على أنه / ينبغي أن يعرفوا الوجه الــذى أوقع عليه فعْله ، ثم ١٨٦/أ يتّبعوه[٢] . وهذا هو قولنا .

واحتج القائلون بأن أفعاله ليست على الوجوب ، بأشياء : ﴿منها﴾ أنه لو وجب علينا مثل ما فعَله ، لكان على وجوبه دليل ! وقد بيّنا أنه لا دليل على ذلك : عقلي ولا سمعي . فلم تكن واجبة علينا . ﴿ومنها﴾ أن ما دل على اتّباعنا لأفعاله ، هو قول الله عز وجل[٣] : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » وقوله[٤] : « فاتبعوه ... » وقد بيّنا أن التأسي هو إيقاع ما أوقعه على الوجه الذى أوقعه عليه . وكذلك اتّباعه فيه . فما دل على اتباعه ، دل على اعتبار الوجه ! ولقائل أن يقول : إن دليل التأسي والاتباع قد اقتضى ايقاع ما أوقعه ، على الوجه الذى أوقعه . فمن أين ، أن ما لا يُعلَم الوجه فيه ، لا يجب علينا فعْله ؟ فان قلتم : إنه لا دليل على الاتباع والتأسي إلا هاتين الآيتين[٥] ؟ قيل : فإذ َن الدال على أنه لا يجب فعْله علينا من غير اعتبار الوجه ، هو فقْد الدليل . وهذا هو رجوع إلى الدليل الأول . ﴿ومنها﴾ أنه لا يخلو إما أن يجب مثل فعْله علينا باعتبار الوجه الذى أوقعه عليه ، أو من غير اعتبار الوجه . فان وجب باعتبار الوجه ، فهو قولنا . وإن وجب من غير اعتبار الوجه ، لزم أن يجب علينا ، وإن علِمنا أنه أوقع الفعلَ على وجه الندب . والإجماع وما وجب على التأسي به يمنعان من ذلك ! ولقائل أن يقول : ما تُنكرون أن يكون مصلحتنا أن نفعل لا محالة مثل ما فعَله إذا لم نعلم الوجه الذى أوقع الفعل عليه . وإذا عرفنا أنه أوقعه لا على وجه الوجوب ، كان فعْلنا له واجباً : مفسدة . ألا ترى أن التصريح بالتعبد لو ورد بذلك ، لشاع ؟ وليس لأحد أن يقول : إذا كنا قد عرفنا أنه تنفّل بالفعل ، كان فعْلنا / لمثله على وجه الوجوب : مفسدة . ١٨٦/ب فيجب ، إذا أوقعناه على وجه الوجوب ــ ونحن لا نعلم الوجه الذى أوقعه عليه ــ

---

١) « الأذى » هى النجاسة
٢) ق : يتبعونه
٣) القرآن ٣٣/٢١
٤) القرآن ٦/١٥٣ ، ٦/١٥٥
٥) كذا بدل « هاتان الآيتان »

أن نكون مقدِمين على ما نأمن من كونه مفسدة ، لتجويزنا كون النبي[1] صلى الله عليه متنفلا به . لأن للمخالف أن يقول : إيقاعنا الفعل على الوجوب ، إذا لم نعلم الوجه الذى أوقع النبى صلى الله عليه الفعلَ هو المصلحة ، وإن أوقعه على وجه الندب . وإذا علمنا ذلك من حاله ، فإيقاعنا له على وجه الوجوب مفسدة . ﴿ومنها﴾ أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا، لدل ذلك مطلقا ، من غير اعتبار وقت . لأنه لا يمكن أن يدل على وجوب مثله فى ذلك الوقت بعينه ، لتعذر فعْل مثله علينا فى ذلك الوقت . ولا يمكن أن يدل على وجوب مثله فى مثل ذلك الوقت ، لأنه ليس ، بأن يدل على ذلك ، أولى من أن يدل على وجوب مثله فى أقرب الأوقات إليه . فصح أنه لو دل على وجوب مثله، لدل عليه مطلقا . فوجب إذا فعَل النبى صلى الله عليه فعلا، ثم ترَكه، وفعَل ضده ، أن يدل فعْله وفعْل ضده على وجوب الفعل وضده علينا فى حالة واحدة . وذلك يستحيل . ولا يلزم على ذلك أن يجب علينا الفعل وضده ، إذا أمرَنا النبى صلى الله عليه بــه ، وأمسك عن الأمر به . لأن إمساكه عن الأمر به ، ليس بمشارك للأمر به فى صيغته الموضوعة للوجوب . وضد الفعل قد شارك الفعلَ فى كونه فعلا . وقد شاركه فى دلالته على الوجوب ! ولقائل أن يقول : إن فعْله إما أن يدل على وجوب مثله فى مثل وقته ، فيلزم أن لا يجب علينا أن نفعل مثل ما فعل فى وقته ونفعل ضده فى مثل وقت فعْل ضده . وليس يستحيل وجوب الفعل وضدُّه علينا فى وقتين . فأما أن يدل على وجوب مثله ١/١٨٧
/لا فى وقت معين ، فيلزم ، إذا فعل النبى صلى الله عليه الشىء وضدَّه ، أن يلزمنا الفعل وضدُّه فى وقتين غير معينين ، حتى نفعل كل واحد منهما فى وقت : أىّ وقت شئنا . وذلك غير مستحيل . ولقائل أن يقول أيضاً: إنه يلزم المستدلّ بهذه الدلالة ما ألزم خصومَه إذا فعَل النبى صلى الله عليه فعلا ، وقال : « إنه واجب » ؛ ثم فعَل ضده ، وقال : « إنه واجب » . لأنه يلزم على موضوع الدلالة أن يكون الفعل وضده واجبَين على الإطلاق. ﴿ومنها﴾ أنه لو دل فعْله على وجوب مثله علينا ، لدل على وجوب مثله عليه صلى الله عليه ! وللخصم أن يقول : هذه دعوى عارية عن دلالة . وله أن يقول : الدلالة

---

١) ق : الشيء

قد دلت عندى على مشاركتنا للنبى صلى الله عليه فى صورة الفعل ؛ ولم تدل على وجوب تكرار الفعل علينا ، ولا على وجوب تكرار الفعل من النبى صلى الله عليه . وتكرار الفعل منه نظيرة تكرار الوجوب علينا . ونحن لا نوجب ذلك . ويلزم المستدلَ أن يدل فعْل النبى صلى الله عليه على وجوب مثله على النبى صلى الله عليه إذا فعَله، وقال : « إنه واجب » . ﴿ومنها﴾ أنه لو دل فعْله على وجوب مثله علينا ، لدل على أنه كان واجبا عليه . فأولى أن لا يدل على أنه يجب علينا مثلُه ! ولقائل أن يقول : إنما يجب أن تكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على أنه كان واجبا عليه ، لو ثبت أنه لا يجوز أن يجب علينا مثل فعْله إلا إذا كان قد أوقعه على وجه الوجوب . وهذا موضع الخلاف . فلا يجوز أن يبتنى عليه الدلالة . فان قلتم : إنما كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه عليه ، لأن قوله[1] : « لقد كان لكم فى رسول الله أُسوة حسنة » ... يدل على ذلك ! كان رجوعا إلى دلالة أخرى .

بابٌ

فى التأسى / بالنبى صلى الله عليه فى أفعاله ١٨٧/ ب

اعلم أنا إذا علمنا أن النبى صلى الله عليه فعَل فعلا على وجه الوجوب ، فقد تـُعُبـِّدنا أن نفعله على وجه الوجوب . وإن علمنا أنه تنفّل به ، كنّا[2] متعبَّدين بالتنفل به . فان[3] علِمنا أن فعْله على وجه الإباحة ، كنا متعبَّدين باعتقاد إباحته لنـــا . وجاز لنا أن نفعله . وقال أبو على بن خلاد : إنّا متعبدون[4] بالتأسى به فى أفعاله العبادات ، دون غيرها كالمناكح وما أشبهها .

والدليل على ما ذكرناه : أولا قول الله تعالى[5] : «لقد كان لكم فى رسول الله أُسوة حسنة ...»والتأسى بالغير فى أفعاله ، هو أن نفعل على الوجه

---

١) القرآن ٣٣/ ٢١
٢) ق : كان
٣) إلى هنا السقطة فى س
٤) كذا س ؛ ق : متعبدين
٥) القرآن ٣٣/ ٢١

الذى فعلّها ذلك الغيرُ. ولم يفرّق الله عز وجل بين أفعال النبى صلى الله عليه المباحة وغيرها . إن قيل : الآية تفيد التأسى به مرّة واحدة ، كما أن قول القائل لغيره : « لك فى الدار ثوب حسن » ، يفيد ثوبا واحدا ! الجواب : أن ذلك إن ثبت ، تمّ غرضنا من التعبد بالتأسى به صلى الله عليه فى الجملة . وأيضا فالآيـــة تفيد إطلاق كون النبى صلى الله عليه أسوة لنا . ولا يُطلَق وصْف الإنسان بأنه أسوة لزيد ، إذا كان إنما ينبغى[1] لزيد [أن يتبعه[2]] فى فعل واحد . وإنما يُطلَق ذلك إذا كان ذلك الإنسان قدوة [لزيد[3]] يهتدى به فى أموره كلها ، إلا ما خصه الدليل .

دليل : قوله سبحانه[4] : « فاتّبعوه ... » يتناول أفعالَ النبىّ صلى الله عليه . لأن الاتّباع يقع فى الفعل ، ويتناول القول . فكان على إطلاقه . فإن قيل : الاتباع يكون فى القول وفى الفعل ، وليس فى قوله[5] : « ...فاتّبعوه...» لفظ عموم ، فيتناولَ القولَ والفعل ؛ فما الأمان أن يكون المراد اتّباعه فى القول فقط ؟ الجواب : أن إطلاق قوله : « فاتّبعوه » ، وإن لم يُفد العمومَ ، فانه يفيد أن لنا اتباعه فى أفعاله . لأن ذلك اتّباع له . والخطاب مطلق .

دليل : أجمعت الأمه على الرجوع إلى / أفعال النبى صلى الله عليه . ١/١٨٨
ألا ترى أن السلف رضى الله عنهم رجعوا إلى أزواجه فى « قُبلة الصائم » ، وفى أن « من أصبح جنبا ، لم يفسد صومه » ، وفى « تزويج النبى صلى الله عليه ميمونة وهو حلال أو حرام » ، وغير ذلك ؟ فاذا ثبت ذلك ، فأفعاله صلى الله عليه لا بد من أن يَمتثل فيها طريقةً . فإما أن تكون معروفة لنـــا ، أو غير معروفة . فان لم تكن معروفة لنا ، فانا نكون متبعين له فى أفعاله ، ومتأسّين به فيها . لا شبهة فى ذلك. وإن امتثل فيها طريقة معروفة لنا — إما عقلية وإما سمعية — فإن ذلك لا يمنع من كون فعْله دلالة لنا أيضا ، على أنا متعبدون

---

١) ق : يتبع
٢) زاده س
٣) زاده س
٤) القرآن ٦/١٥٣ ، ٦/١٥٥ ، راجع أيضا ٧/١٥٧
٥) كذلك

بمثله . ولا يمتنع[١] من كوننا فاعلين لمثله، لأجل أنه صلى الله عليه فعلَه، ولأجل[٢] الدلالة العقلية أو السمعية، على حد لو انفرد كل واحد منهما، لفَعَلْنا الفعلَ لأجله . وذلك لا يمنع من وقوع التأسي به فيه .

بابٌ

فى قسمة أفعال النبي صلى الله عليه وذكر الطريق إليها

اعلم أن ما يسند إليه مما يتعلق به التكليف ، وليس بقول ، ضربان : أحدهما فعلْ ، والآخر تركْ . والفعل ضربان : أحدهما يختصه[٣] ، كالصلاة والصيام . والآخر يتعلق بغيره ، كعقوبة الغير . والترك ضربان : أحدهما تركْ يختصه[٤] ، كتركه الجلسة فى الركعة الثانية . والآخر القضاء عليه والنكير عليه .

ولا يخلو كل ذلك من أن يكون مباحا ، أو ندبا ، أو واجبا . وكل واحد من ذلك إما أن يكون قد امتَثل فيه طريقة معروفة لنا ، أو غير معروفة لنا . فإن كانت معروفة لنا ، فإما أن تكون عقلية أو سمعية . وما امتثل فيه طريقة غير معروفة لنا ، فإما أن تكون مبتدأة لا تتعلق بشيء من الأدلة ، أو تتعلق بشيء منها . وهذا الأخير إما أن يتعلق بها[٥]/ على طريق الموافقة ، وهو بيان صفة ١٨٨/ب
المجمَل ؛ أو يتعلق بها[٦] لا على طريق الموافقة . وهو ضربان : أحدهما بيان التخصيص ، والآخر بيان النسخ . وبيان التخصيص إما أن يكون بيانا لتخصيص قول ، أو لتخصيص فعل . وبيان النسخ أيضا إما أن يكون بيانا لنسخ قول ، أو نسخ فعل . وأما الفصل بين الفعل والترك ، فظاهر . وقد ذكرنا فى تضاعيف الكلام الفصلَ بين الفعل والترك اللذَين يختصانه ؛ وبينهما إذا تعلقا بغيره .

فأما الطريق إلى [أن[٧]] ما فعلَه مباح، فأشياء : منها أن يقول : إنه

١) س : لا يمنع
٢) كذا س ؛ ق : فلأجل
٣) كذا فى الاصول ، بدل يختص به
٤) كذلك
٥) س : انما يتعلق به
٦) س : به
٧) زاده س

مباح . ومنها أن نضطر من قصْده إلى أنه مباح . ومنها أن يدل دلالة على حُسنه ، ولا يدل دلالة على أن له صفة زائدة على حُسنه . ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على الإباحة . ومنها أن يكون بيانا لخطاب يدل على الإباحة.

فأما الطريق إلى أن فعْله مندوب إليه ، فأشياء: منها أن يقول : إنه مندوب إليه . ومنها أن يدل دلالة من قول وغيره على أن له صفة زائدة على حُسنه ، ولا تدل دلالة على وجوبه . ومنها أن يكون بيانا لخطاب يقتضي كون ذلك الفعل مندوباً إليه فى الجملة . ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على كون الفعل مندوبا إليه .

وأما الطريق إلى معرفة كون فعْله واجبا ، فأشياء : منها أن يقول : هذا الفعل واجب . ومنها أن يكون امتثالا لدلالة تدل على وجوب ذلك الفعل . ومنها أن يكون بيانا لأمر[1] يدل على الوجوب . ومنها أن يُضطرّ إلى قصده أنه أوقعه واجبا . ومنها أن يكون الفعل قبيحا لو لم يكن واجبا ، نحو أن يركع ركوعين فى ركعة واحدة . لأنه قد تقرر فى الشريعة قُبح ذلك ، إلا أن يكون واجبا .

1/189 فأما ما به يعلم أن فعْله أو ترْكه / امتثال لدلالة نعرفها ، فهو أن يكون مطابقا لبعض الأدلة العقلية أو الشرعية التى نعرفها .

وأما ما به يعلم أن فعْله بيان . فشيئآن : أحدهما أن يقول : « هذا بيان لهذا » . والآخر أن يَرد عن الله سبحانه وعن رسوله صلى الله عليه خطاب مجمَل . ويفعل صلى الله عليه فعلا يحتَمل أن يكون بيانا له ، ولا يوجد بيان غيره . وتكون الحاجة إلى البيان حاضرة . فيُعلَم أنه بيان له . لأنه لو لم يكن بيانا . لكان البيان قد تأخر عن وقت الحاجة . وقد يكون ترْكه بيانا ، نحو أن يترك الجلسة فى الركعة الثانية . فينسخ[2] به . ولا يرجع ، فنعلمَ أنها غير ركن فى الصلاة .

فأما ما به يعلم أن فعْله أو ترْكه بيان لنسخ القول ، فهو أن يصدر منه صلى الله عليه قول يقتضي تكرار الفعل منه ومن غيره ، ويدخل هو صلى الله

---

١) ق : لا لامر ؛ س : لكلام ؛ ح : لخطاب
٢) غير منقوطة

عليه فى الخطاب ويفعل موجبه ، ثم يفعل ضده أو يتركه . فنعلم أن حكْمه منسوخ عنه صلى الله عليه .

فأما ما به يعلم أن فعْله أو ترْكه مخصص(١) لقوله، فهو أن يصدر منه قول يدل ظاهرُه على وجوب فعْل عليه وعلى غيره ، ثم يفعل ضده فى الحال ، أو يتركه . فنعلم أنه مخصوص من ذلك الدليل ، ونعلم أن فعْله أو ترْكه مخصص(٢) لفعله . بأن يفعل فعلا يقتضى الدليلُ إدامته عليه وعلى غيره، لولا دليل مخصِص . ثم يفعل ضده(٣) فى الحال، أو يتركه . فنعلم أنه مخصوص . والأشبه أن يكون هذا الفعل مخصِصا لما دل على وجوب فعْله فى المستقبل، عليه وعلى غيره . والله أعلم .

بابٌ

فيما يدل عليه أفعال النبى صلى الله عليه وتروكه المتعلقة بغيره

أما أفعاله المتعلقة بغيره ، فهى الحدود ، والتعزيز ، والقضاء على الغير . فاقامة الحد والتعزير ، على وجه النكال ، تدل على أن ذلك / الغير قد أقدم ١٨٩/ب على كبيرة . وإقامتها عليه ، على سبيل الامتحان ، لا تدل على أنه الآن مقيم على كبيرة . وقضاؤه على غيره ، وإن كان من قبيل الأقوال ، فانه يقتضى لزوم ما قضى به . لأن القضاء هو الإلزام .

وذكر قاضى القضاة أن الناس اختلفوا فى حكْمه صلى الله عليه بأن زيدا فاضل ، أو أنه أفضل من غيره ، هل هو على الظاهر أو على سبيل القطع ؟ فمنهم من قال بالأول، ومنهم من قال بالثانى . وكذلك اختلفوا فى نسبته صلى الله عليه زيدا إلى عمرو ، هل هو على سبيل القطع أو على الظاهر؟ وذكر أنهم لم يختلفوا فى أنه إذا حكم على غيره بالدَّين ، لا يقطع به على الباطن فى ذلك ، بل يكون حكما بالظاهر . قال : فأما إذا قال النبى صلى

١) كذا ح ؛ ق س : مخصصا
٢) س : مخصصا
٣) كذا س ؛ ق : هذه

الله عليه لغيره[١] : « هذا الحق عليك »، فانه يكون على الخلاف المتقدم . وقال : إنه إذا ملّك غيرَه شيئا، فانه يملكه فى الحقيقة . لأن التمليك يقتضى إباحة تصرّف مخصوص وقال : إذا أباح الإنسانُ النبى صلى الله عليه أكلَ طعامه ، فاستباح النبيّ صلى الله عليه أكْلَه ، فانه لا يدل على أنه ملكه[٢] لا محالة . لأنه يُكتفَى فى استباحة[٣] الأكل بظاهر اليد، والتصرف.

فأما تركه النكير على الفعل ، فضربان : أحدهما أن يكون صلى الله عليه قد دل من قبلُ على قُبحه ، وأقرّ فاعلَه عليه — كاختلاف أهل الكتاب إلى كنائسهم — ومتى كان كذلك ، فانه لا يدل تركُ النكير عليهم على حُسنه ورضاه به . والآخر أن لا يكون قد علم من دِينه الإقرار على ذلك الفعل . وذلك يُلزم[٤] إنكاره، سواء تقدمت الدلالة على قُبحه أو لم تتقدم . لأنه لم تتقدم الدلالة على ذلك ، فترْك إنكاره يقتضى حُسنه . إذ لو كان منكرا ، لبيّن قُبحه . وإن تقدمت الدلالة على ذلك ، فترْك إنكاره أيضا يقتضى حُسنه . لأنه لا يمكن أن يقال: « إنه قبيح، وإنما لم يُنكره ، لأنه غلَب على ظنه أن إنكاره غير موثر » . / لأن إنكار النبى صلى الله عليه لا بد من ١/١٩٠ أن يوثر . لأنه ليس كانكار غيره . هكذا ذكر قاضى القضاة . وهذا صحيح، إذا كان فاعل القبيح يعتقد نبوّته[٥] . فأما من ينطوى على تكذيبه وإطراح أمره صلى الله عليه ، فلا يمكن أن يقال : إن إنكاره عليه لا بد من أن يوثر على كل حال .

بابٌ

فى أفعاله صلى الله عليه إذا تعارضت

اعلم أن الأفعال المتعارضة يستحيل وجودها . لأن التعارض والتمانع إنما

---

١) كذا س ؛ ق : و
٢) س : انه مالكه
٣) س : استباحته
٤) س : ملزم
٥) ق : ثبوته

يتم مع التنافى . والأفعال إنما تتنافى ، إذا كانت متضادة ، وكان محلها واحدا ، ووقتها واحدا . ويستحيل أن يوجد الفعل وضدُّه فى وقت واحد ، فى محل واحد. فاذًا يستحيل وجود أفعال متعارضة . فأما الفعلان الضدان فى وقتين ، فليسا متعارضَين بأنفسهما . لأنه لا يتنافى وجودهما ، ولا يمتنع الاقتداء بهما . فنكون متعبدين بالفعل فى وقت ، وبضده فى وقت آخر . وقد يكونا متعارضَين بغيرهما. نحو أن يفعل النبى صلى الله عليه فعلا ، ونعلم بالدليل أن غيره متعبَّد به . ثم نراه عقيب ذلك قد أقر بعضَ الناس على فعْلِ ضده . فنعلم أنه خارج منه . وكذلك إذا علمنا أن ذلك الفعلَ يلزم أمثالُه النبيَّ صلى الله عليه فى مثل تلك الأوقات ، ما لم يَرد دليل ناسخ ، ثم يَفعل [عليه السلام[1]] ضده فى مثل ذلك الوقت . فنعلم أنه قد نُسخ عنه . غير أن النسخ والتخصيص إنما لحقا ما علمنا به أن ذلك الفعل يَلزم النبيَّ صلى الله عليه فى مستقبل الأوقات ، وأنه[2] يلزم غيره . وإنما يُقال : «إن ذلك الفعل قد لَحِقه النسخُ» على معنى أنه قد زال التعبد بمثله ؛ « وأن التخصيص قد لَحقه » ، على معنى أن بعض المكلَّفين لا يَلزمه مثلُه .

بابٌ

فى أقوال النبى صلى الله عليه وأفعاله / إذا تعارضت ١٩٠/ب

اعلم أن فعْله وقوله إذا تعارضا ، [لم يخلُ إما أن يتعارضا من كل وجه ، أو من وجه دون وجه . فان تعارضا[3]] من كل وجه ، لم يخلُ إما أن نعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، أو لا نعلم ذلك . فان علمناه ، لم يخلُ إما أن نعلم تقدّم الفعل ، أو تقدم القول .

فإن علمنا تقدُّم الفعل . نحو أن يصلى النبى صلى الله عليه إلى بيت المقدس — ونعلم أن حكْم غيره حكمُه فى ذلك ما لم يمنع مانع — ويقول

1) زاده س
2) كذا س ؛ ق : فانه
3) زاده س ح

بعد ذلك : « الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة » . فإن ورد القول عقيب الفعل ، كان هو صلى الله عليه مخصوصا من ذلك القول . ويجب أن يكون متناولا لغيره . وإلا لم يكن للقول فائدة . ولا يجوز أن يكون قوله متناولا له صلى الله عليه ، ويكون نسخا للفعل عنه . لأنه إنما يكون نسخا للفعل ، إذا دل على وجوب استمرار مثله فى المستقبل عليه . ولو كان كذلك ، لم يَجُز أن يدلنا عقيبه على أنه منسوخ عنه . لأن ذلك نسْخ الشيء قبْل وقت فعْله . وإن كان القول متراخيا بعد ما حضر[1] وقت الفعل مرة أخرى ، فإنه إن كان [القول] يتناولنا [وإياه] ، كان[2] ناسخا للفعل عنا وعنه . وإن كان يتناوله وحده ، كان نسخا عنه وحده . وإن كان يتناولنا فقط ، كان نسخا عنا فقط .

وإن كان قوله متقدما على فعْله ، فان كان الفعل عقيب القول ، وكان القول يتناولنا وإياه ، كان فعله مخصِصا له وحده ، دوننا . لأنّا لو خرجنا أيضا من الخطاب ، بطلتْ فائدته . وإن كان الفعل متراخيا عن القول ، كان ناسخا للقول عنه فقط ، إن كان القول يتعلق به فقط . وإن كان القول يتعلق بنا فقط ، كان فعْله ناسخا عنا فقط ، إذا علمنا أن حكْمنا فى الفعل حكْمه . وإن كان القول يتعلق بنا وبه ، كان الفعل ناسخا للقول عنا وعنه ، إذا علمنا أن حكْمنا فيه حكْمه .

فأما إن لم نعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، فالتعلق بالقول أولى . لأنه يتعدى إلينا بنفسه ، والفعل لا يتعدى إلينا ولا يتناولنا بنفسه . ولأنّا إذا / جوّزنا أن يكون الفعل قد تقدّم، جوّزنا أن لا يكون قد تعدى إلينا بنفسه 1/191 ولا بغيره . لأن القول حينئذ يكون ناسخا له . فنحن نشك إذًا فى تناوله لنا . ونقطع على تناول القول لنا من جهة صيغته . فكان أولى .

فأما إذا تعارض قوله وفعْله من وجه دون وجه ، فمثاله نهيُه صلى الله عليه عن استقبال القِبلة واستدبارها للغائط والبول ، وجلوسُه لقضاء الحاجة فى البيوت مستقبل بيت المقدس . وذلك يحتمل أن يكون مباحا [فى البيوت[3]] لكل

---

١) كذا سح ؛ ق : خطر
٢) كذا س ؛ ق : كان يتناولنا كان
٣) زاده س

أحد ، ويحتمل أن تكون إباحته خاصة بالنبى صلى الله عليه ، ويحتمل أن يكون نهيه صلى الله عليه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لأمته فى البيوت والصحارى ، ويحتمل أن يكون خاصا فى الصحارى . وقد اختلف الناس فى ذلك من غير تفصيل . فعند[1] الشافعى أنه مخصوص بفعله . وعند الشيخ أبى الحسن أنه ينبغى أن يُجرَى نهيه على إطلاقه ، و يُخَصّ فعلْه به صلى الله عليه . وقاضى القضاة يتوقف فى المسئلة . واعلم أن قوله عز وجل[2] : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » ، وقوله[3] : « فاتّبعوه... » مع استقباله[4] بيتَ المقدس ، فى البيوت ، معارض لنهيه عن استقبال القبلة لغائط أو بول . فلا ينبغى أن يعترض بأحدهما على الآخر ، إلا لوجه يترجح به أحدهما على الآخر . وليس يجوز أن يترجح نهيه على فعلْه ، من حيث كان قوله يتعدى إلينا بنفسه ، وفعلْه لا يتعدى إلينا بنفسه . لأنه إن اعترض بنهيه عن استقبال القبلة ، وجب أن يُخَصّ به قول الله عز وجل[5] : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » وهذا قول . فيتعدى إلينا بنفسه . والأولى أن يقال : إن نهيه أخص من قول الله عز وجل[6] : «لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » فكان وقوع التخصيص به أولى . فان قيل : فعلْه أخص من هذا النهى . لأن نهيه عام فى البيوت / والصحارى ، وفعلْه يختص بالبيوت . ١٩١/ب
فكان الاعتراض به أحق ! قيل : فعلْه لا يتعدى إلينا . فهو ، وإن كان أخص بالبيوت ، فليس يتعدى[7] إلينا . فان قيل : فعلْه ، مع قول الله عز وجل[8] : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة... » ، أخص من هذا النهى. فوجب تخصيص النهى به ! والجواب : أنّا إذا جعلنا النهى هو المخصص

---

١) كذا س ؛ ق : وعند
٢) القرآن ٣٣/٢١
٣) القرآن ٦/١٥٣ ، ٦/١٥٥ ، راجع أيضا ٧/١٥٧
٤) كذا سح ؛ ق : استقبال
٥) القرآن ٣٣/٢١
٦) كذلك
٧) س : يعتمد
٨) القرآن ٣٣/٢١

كنا قد خصّصنا به وحده قولَ الله عز وجل[١] : « لقد كان لكم فى رسول الله ، أسوة حسنة ... » وإن[٢] كان المخصوص هو هذه الآية ، وهى أعم من النهى ، كان تخصيصها أولى . ولهم أن يقولوا : ونحن إذا خصصنا هذا النهى ، فإنا نخصّه بفعل النبى صلى الله عليه ، مع ما ثبت من التأسى بالنبى صلى الله عليه . ومجموع هذين أخص من النهى . فيجب أن يكون ذلك أولى . أو يتعادل القولان ، فيلزم فيهما الوقف والرجوع إلى دليل آخر .

---

١) القرآن ٣٣ / ٢١
٢) س : فاذا

الكلامُ في الناسِخ وَالمنسُوخ

بابٌ
فى فصول الناسخ والمنسوخ

إعلم أن الكلام فى ذلك يقع فى الاسم ، وفى المعنى . أما فى الاسم ، فبأن نتكلم فى فائدة اسم النسخ فى اللغة ، وفى الشرع . ويتْبع ذلك الكلامُ فى حده . فأما فى المعنى ، فمن وجوه : منها الفصل بين النسخ وبين البَداء . ومنها ذكر شروطه ، والفصل بينهما وبين ما ليس من شروطه . ومنها الدلالة على حُسنه . ولما كان النسخ لا يتم إلا بشيئين : ناسخ ومنسوخ ، وجب أن نذكرهما . فنذكر ما يجوز نسْخه ، وما لا يجوز . وما يجوز وقوع النسخ به وما لا يجوز . ومما يدخل فى أبواب النسخ ذكْر ما أُخرج من النسخ وهو منه ، وما أُدخل فيه وليس منه . وذكْر الطريق إلى معرفة كون الشىء ناسخا أو منسوخا. أما الكلام فى فائدة الاسم ، فيجب تقديمها وتقديم الحد ، / ليصح أن نتكلم ١/١٩٢
فى شروطه وأحكامه . ويتْبع ذكْرَ حده الكلامُ فى الفصل بينه وبين غيره . ثم الكلام فى شروطه ، وما ليس من شروطه . ثم الدلالة على حُسن النسخ ، إذا اختص بشروطه . ثم الدلالة على ما اشترطناه ، كنسخ الشىء بعد وقت فعْله . ثم ذكر ما قلناه أنه ليس بشرط ، كنسخ عبادة لم يُقيَّد الأمر بها بالتأبيد ، وكنسخ العبادة لا إلى بدل ، أو إلى بدل أخف . ثم نذكر ما يجوز نسخه . ويدخل فيه نسخ التلاوة ، ونسخ الحكم ، ونسخ الأخبار . ثم نذكر ما يقع النسخ به وما لا يقع . وذلك فصول : منها نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة . ومنها نسخ السنة بالكتاب ، والكتاب بالسنة . وذكَرنا نسْخَه بأخبار الآحاد ، ولم نؤخره إلى الكلام فى الأخبار . لأنّا لا نمنع من نسْخه بأخبار الآحاد . وليس يقف المنع من ذلك على قيام الدلالة على قبول خبر

الواحد . وليس كذلك وقوع التخصيص بها ، لأن ذلك مرتب على كون أخبار[١] الآحاد طريقة يحتج بها . فلذلك أخّرنا القول فى وقوع التخصيص بها إلى أبواب الأخبار . ثم نذكر ما لا يجوز نسْخه ولا وقوع النسخ به ، كالإجماع والقياس ، وفحوى القول . ثم نذكر ما أُلحق بالنسخ أو أُخرج منه ، كالزيادة فى النص ، والنقصان منه . ثم نذكر الطريق إلى كون الناسخ ناسخا . ولما كان النسخ موقوفا على التنافى[٢] وعلى ذكر التاريخ ، وكانت الأحكام تتنافى على الشخص الواحد وعلى الأشخاص الكثيرة ، دخل فى ذلك العمومان إذا تعارضا. فوجب ذكر ذلك أجمع على الترتيب . ونحن نأتى على ذلك أجمع إن شاء الله .

بابٌ

فى فائدة اسم النسخ فى اللغة وفى الشرع

اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملا فى أصول الفقه ، وجب ذكر فائدته لنفهمها عند إطلاقه . ولما كان مستعملا / فى اللغة وفى الشريعة ، نظرنا هل ١٩٢/ب
فائدته فيهما واحدة ، أو مختلفة .

فاسم « النسخ » مستعمل فى اللغة فى الإزالة وفى النقل . أما فى الإزالة — فقولهم : « نسخت الشمسُ الظلَّ[٣] » لأنه قد لا يحصل الظل فى مكان آخر ، فيظن أنه انتقل إليه . وقولهم : « نسخت الريحُ آثارَهم » — وأما فى النقل ، فقولهم : « نسختُ الكتابَ » ، أى نقلتُ ما فيه إلى كتاب آخر . والأشبه أن يكون مجازا فى ذلك ، لأن ما فى الكتاب لم ينتقل على الحقيقة . وإذا كان مجازا فيه ، كان حقيقة فى الإزالة . لأنه غير مستعمل فى سواهما . فاذا بطل كونه حقيقة فى أحدهما ، كان حقيقة فى الآخر ، وإلا بطل أن يكون الاسم حقيقة فى اللغة . إن[٤] قيل: إذا كان ما فى الكتاب لم ينتقل على الحقيقة، علِمنا أنهم

---

١) كذا س ؛ ق : الاخبار
٢) اختلطت العبارة فى ق ، حيث « ولما كان النسخ موقوفا على الشخص الواحد »
٣) زاد بعده ح : أى أزالته
٤) حذف من هنا س

إنما وصفوه بأنه « منسوخ » لتشبهها بالمنقولة من حيث حَصل مثله فى كتاب آخر . فجرى حصول مثله فى مكان آخر مجرى حصوله . وذلك يدلنا على أن اسم « النسخ » موضوع للنقل . فلهذا تجوّزوا به فيما يشبه النقل . ولو كان حقيقة للإزالة ، لم يسموا الكتاب « منسوخاً » ، لأنه غير مُزال ولا شبه المزال !
والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون حقيقة للإزالة ، فاستُعمل فى النقل من حيث كان النقل مُزيلا للمنقول عن مكانه ، وإن حصَل فى مكان آخر . ثم استُعمل فى نسْخ الكتاب من حيث اشكل المنقول من الوجه الذى ذكر السائل . فيكون استعمالِ ذلك فى الكتاب تشبيها بوجه المجاز ؛ واستعماله فى المجاز تشبيها بالحقيقة ، وهو المزال . فان قيل : وصْفهم الريحَ بأنها « ناسخة للآثار » ، والشمسَ بأنها « ناسخة للظل » ، مجاز أيضا . لأن الناسخ للآثار والظل هو الله سبحانه ، فاعل الشمس والريح ! قيل : لا يمتنع أن يكون الله سبحانه هو الناسخ / لذلك من ١/١٩٣
حيث فَعَل سببَ الإزالة ؛ وتكون الشمس والريح موصوفان على الحقيقة بأنهما ناسخان[1] من حيث اختصاصهما بسبب الإزالة . على أن أهل اللغة لو كانوا اعتقدوا أن الشمس هى الفاعلة للإزالة ، ثم أضافوا النسخ إليها ، لوجب اتّباعهم فى تسمية هذه الإزالة نسخا . ولا نتّبعهم فى اعتقادهم أن الشمس والريح فاعلان . على أنه لا يمتنع أن يكون وصْف الشمس بانّها « ناسخة » مجازا . وكون هذا الوصف مجازا لا يوجب كون وصْفهم الإزالة « نسخا » مجازا[2] .

فأما استعمال اسم النسخ فى الشرع ، فعند الشيخ أبى عبد الله أنه منقول إلى معنى فى الشرع ، ولا يجرى عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوى[3] . لأنه يفيد فى الشرع معنى مميّزا . فجرى مجرى اسم الصلاة . وعند الشيخ أبى هاشم أنه يفيد معنى فى الشرع على طريق التشبيه باللغة . وذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم ، كما يفيد فى اللغة الإزالة . إلا أن الشرع قصَره على إزالة مثل الحكم الثابت ، بطريقة شرعية ، على وجه مخصوص . فجرى [مجرى[4]] قولنا «دابة» ، فى أنه غير منقول لكنه مخصوص ببعض ما يدبّ[5] .

١) كذا ، بدل : « موصوفتان ... ناسختان »
٢) الى هنا حذف س
٣) كذا س ؛ ق : التوى
٤) زاده س
٥) ق : ندب

بابٌ
فى حقيقة الناسخ والمنسوخ والنسخ

اعلم أن غرضنا أن نحدّ[١] الطريق الناسخ . ولما كان قولنا « ناسخ » يقع على الطريق وعلى غيره ، وجب أن نذكر ما يقع عليه هذا الاسم . ثم نعمد إلى الطريق الناسخ فنحدّه . فنقول :

إن الناصب للدلالة الناسخة يوصَف بأنه ناسخ . فيقال : « إن الله عز وجل نسَخ التوجّهَ إلى بيت المقدس » ؛ فهو ناسخ . ويوصف الحكم[٢] بأنه ناسخ فيقال : « إن وجوب صوم شهر رمضان ناسخ صومَ عاشوراء » . ويوصف ١٩٣/ب المعتقِد لنسخ الحكم أنه ناسخ؛ فيقال : « فلان ينسخ الكتابَ / بالسنة » : يعتقد ذلك . ويوصف الطريق بأنه ناسخ ؛ فيقال : « إن القرآن ناسخ للسنة » . وقد حد قاضى القضاة الطريق الناسخ بأنه : « ما دل على أن مثلَ الحكم الثابت بالنص غيرُ ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه » . وغرضه بهذا الحد أن يتناول كل ما كان طريقا إلى النسخ ، سواء كان خبرا متواترا أو غير متواتر . وهذا الحد يَخرج منه خبرُ الواحد ، إذا نَسَخ الحكمَ . لأنه لا يوصَف بأنه دليل على الحقيقة . ويَخرج منه ما دل على نسْخ الحكم الثابت بالعقل. لأن النبى صلى الله عليه لو فعَل فعلا ، وعلِمنا من قصْده أن وجوبه يتعدى إلينا لولا دليل ناسخ ، فإن ما دلّ على إزالته يوصف بأنه « ناسخ » ، وإن لم يرفع ما ثبت بنص . ويلزم أن يكون العجز ناسخا ، لأنه يدل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت . ويلزم أن تكون الأمّة إذا اختلفتْ على قولين وسوّغتْ للعامى تقليدَ كل واحد من الطائفتين ، ثم أجمعتْ على أحد القولين . أن يكون ذلك « نسخا » . لأنها كانت نصّتْ على إباحة تقليد الطائفة الأخرى .

وينبغى أن نحد الطريق الناسخ بأنه : « قول صادر عن الله عز وجل ،

---

١) ق : نجد
٢) كذا سرح ؛ ق : الحكيم

أو منقول عن رسول الله ، أو فعلْ منقول عن رسوله يفيد إزالةَ مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله ، أو بنص أو فعلْ منقولَين عن رسوله ، مع تراخيه عنه ، على وجه لولاه لكان ثابتا » . وقد تضمَّن هذا الحدّ أخبارَ الآحاد . لأنها ، وإن كانت أمارات ، فانها موصوفة [بأنها[١]] تفيد إزالة مثل الحكم الثابت ، وأنها منقولة عن الرسول صلى الله عليه. ولا يلزم عليه « اتفاق الأمة على أحد القولين » . لأن قولها غير صادر عن الله وعن رسوله . ولا يلزم عليه « أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل » . لأن العقل ليس بقول ولا فعلْ منقول عن الرسول . ولهذا لا يلزم عليه « العجز المزيل للحكم » . ولا أيضا « تقييد الحكم / بغاية ، أو شرط ، أو استثناء » . لأن ذلك غير متراخ . ولا يلزم ١/١٩٤
عليه « البَداء » . لأن البَداء هو إزالة نفس الحكم الثابت بالنص . ولا يلزم ، إذا أمرَنا الله سبحانه بفعل واحد، ثم نهانا عن مثله ، أن يكون ذلك نسخا[٢] ، وإن كان مزيلا لمثل حكْم الأمر . لأنه لو لم يكن هذا النهى ، لم يكن مثل حكْم الأمر ثابتا .

فأما المنسوخ ، فهو الحكم المزال ، إذا اختص بالشرائط التي ذكرناها . وقد دخل فى ذلك نسْخ خطاب القرآن . لأن نسْخه هو نسْخ كون تلاوته قربة وعبادة . وذلك نسْخ للحكم .

وأما النسخ ، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله ، أو فعل منقول عن رسوله . وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله ، أو بفعل منقول عن رسوله ، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا . وقد حدّ قومٌ النسخَ بأنه : « إزالة حكم بعد استقراره » . وهذا لا يصح . لأن استقرار الحكم هو كونه مرادا . فازالته بعينه بداء . وحُدّ أيضا بأنه : « إزالة مثل الحكم بعد استقراره » . وهذا يلزم عليه أن يكون متى زال الحكم بالعجز ، أن يكون زاوله نسخا . وحُد أيضا بأنه : « نقْل الحكم إلى خلافه » . وهذا يلزم [عليه][٣] أن يكون نقْل الحكم إلى خلافه بالشرط والغاية ، أو بالعجز

---

١) زاده س
٢) س : ناسخا
٣) زاده س

نسخا . وحُدَّ أيضا بأنه : « بيان مدة الحكم الذى فى التقدير والتوهّم جواز بقائه » . وهذا يلزم عليه أن يكون النبى صلى الله عليه لو أخبر[١] زيدا : « أنه يعجز عن الفعل وقت كذا » أن يكون ذلك « نسخا » .

بابٌ

الفصل بين البداء والنسخ

اعلم أن البَداء هو الظهور . يقال : « بدا لنا سور المدينة » ، إذا ظهر . وإنما يكون الشيء ظاهرا للإنسان إذا تجلى له ، وصار معه على وجه يعلمه أو يظنه . فأما الأمر والنهى فليسا من البَداء بسبيل . لكنهما قد يدلان عليه. نحو أن ينهى الآمرُ المأمورَ الواحد أن يفعل ما أمَره بفعله، فى الوقت الذى أمَره بفعله / فيه ، على الوجه الذى أمرَه أن يوقعه عليه . نحو أن يقول زيد ١٩٤/ب لعمرو : « صلِّ ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله عز وجل ، لا تصلّهما فى هذا الوقت من هذا اليوم عبادة لله عز وجل » . فالنهى تعلَّق بما تعلَّق الأمر به ، على الحد الذى تعلَّق الأمر بـــه ، من غير تغاير بين متعلقيهما . فيصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما ، دون الآخر . وذلك يدل إما على أن الآمر قد خفى عنه من الصلاح ما كان ظاهرا[٢] ، أو ظهَر له من الفساد ما كان خافيا — وهو البَداء — فلذلك نهَى عما كان أمَر به ، على الحد الذى أمر به ؛ وإما أن يكون ما خفى عنه شيء ولا ظهر له شيء ، لكنه قصَد أن يأمر بالقبيح ، أو ينهى عن الحَسَن . وكل ذلك لا يجوز على الله عز وجل . فأما إذا لم يتكامل الشرائط التى ذكرناها ، فانه لا يجب أن يدل على البَداء ، ولا على تعبّدٍ قبيح . لأنه إن نهَى ، عن صورة الفعل ، غيرَ ذلك المأمور ؛ أو نهى [المأمورَ[٣]] عن غير [ما[٤]] أمر به ، نحو أن يأمر[٥] بالصلاة

١) ح : أخبرنا أن
٢) كذا س ؛ ق : ظاهرا له
٣) زاده س
٤) زاده س
٥) س : يأمره

وينهى[١] عن الزنا ؛ أو ينهى[٢] عما ما أمر[٣] به على وجه آخر ، نحو أن يأمر بالصلاة على طهارة وينهى عنها على غير طهارة ، فهناك تغاير بين أمرين يمكن أن تحصل المصلحة فى أحدهما ، والمفسدة فى الآخر . وكذلك لو نهاه عن صورة الفعل فى وقت آخر . والنسخ من هذا القبيل . وذلك لأنه لا يمتنع أن يعلم الله عز وجل فيما لم يزل أن الفعل من زيد مصلحة فى وقت ، مفسدة[٤] فى وقت آخر ؛ فيأمره بالمصلحة فى وقتها ، وينهاه عن المفسدة فى وقتها . فلا يكون قد ظهر له ما لم يكن ظاهرا ، أو لا خفى عنه ما كان ظاهرا ، ولا أمَرَ بقبيح ، ولا نهَى عن حَسن . وإنما أمكن ذلك ، لأنه قد حصل ، بين المأمور به والمنهى عنه ، تغاير وانفصال . فصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما ، دون الآخر . واذا أمكن هذا القسم الذى ذكرناه ، بطل القول بأنه : « لا بد من أن يدل ، إما على البَداء ، وإما على تعبّدٍ قبيح » . والله أعلم.

١/١٩٥

/ بابٌ

في شرائط النسخ

اعلم أن لوصْف النسخ نسخا ، ولصحته وحُسنه ، شروط[٥] . وقد ألحق بها ما ليس منها . أما شروط الوصف ، فأن[٦] يكون الحُكمان : الناسخُ والمنسوخُ ، شرعيين . لأن العجز يزيل التعبد الشرعى ؛ ولا توصف إزالته بانها نسْخ. والشرع يزيل حكْم العقل ؛ ولا توصف إزالته بأنها نسخ . ومن شروطـــه أن يكون الناسخ منفصلا من المنسوخ ، إما فى الجملة أو فى التفصيل . وذلك أن المتصل بالمنسوخ ضربان : غاية ، وغير غاية . فما ليس بغاية ، هو أن يقول الله عز وجل : « صلّوا أيام الجمعة ، لا تصلوا الجمعة الفلانية » . والغاية ضربان :

١) س : ينهاه
٢) س : ينهاه
٣) س : أمره
٤) س : ومفسدة
٥) كذا « شروط » فى الاصول ، بدل « شروطا » .
٦) س : فانه

أحدهما غاية مجمَلة ، والآخر غاية مفصّلة . أما المفصّلة ، فاسم النسخ لا يثبت معها ، كقول الله عز وجل[١] : «... ثم أتمّوا الصيامَ إلى الليل...» وأما المجملة ، فاسم النسخ يثبت معها إذا فُصّلتْ ، نحو قول الله سبحانه[٢] : «...فأمسكوهن فى البيوت حتى يتَوفاهن الموتُ ...» الآية . لمافلما دل الدليل على تفصيل هذا السبيل ، ثبَتَ اسم النسخ . وليس من شرط [اسم[٣]] النسخ أن يكون الكلام المنسوخ متناولا بلفظه للمنسوخ . ألا ترى أن الأمر لا يفيد بلفظه التكرار ؟ فلو أمر الله عز وجل بالفعل ، ثم دل الدليل على أن المراد به التكرار ، ودل الدليل على رفْع بعض المرات ، كان رفْعه نسخا .

وأما شرط صحة النسخ ، فهو أن يكون إزالة لحكم الفعلَ ، دون نفس الفعل وصورته . لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس ، لا تصح إزالتها بالأدلة الشرعية . وإنما الأدلة الشرعية دلّتْ على زوال وجوبها . وليس من شرْط الصحة أن يكون المنسوخ شائعا فى جملة المكلّفين . بل يصح أن يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه جنسه[٤] إلا إلى مكلّف واحد .

وأما شرائط حسُن النسخ ، فهو أن لا يكون إزالة لنفس ما تناوله التعبد ، ١٩٥/ب على الحد الذى تناوله . بل لا بد من أن يزيل / التعبدَ مثله ، فى وقت آخر ، أو على وجه آخر . ولذلك لم يحسُن نسْخ الشيء قبْل وقته ، ولا نسْخ ما لا يجوز أن يتغير[٥] وجهه . نحو نسْخ وجوب المعرفة بالله عز وجل . لأن كون[٦] ذلك لطفا ، لا يتغير . ولا نسْخ قُبح الجهل ، لأن قُبحه لا يتغير . ويحسُن نسْخ قبْح بغض الآلام ، أو حُسن بعض المنافع . لأنه يجوز مع كون الألم ألما أن يحسُن ، ومع كون النفع نفعا أن يقبح . ومن شرائطه أن يكون ما تناوله الناسخُ متميزا للمكلّف من المنسوخ، وأن يكون مقدورا .

فأما نسْخ الحكم إلى بدل هو أخف منه، أو مساوٍ[٧] له، أو نسْخه إذا

١) القرآن ٢ /١٨٧
٢) القرآن ٤ /١٤
٣) زاده س
٤) غير منقوطة
٥) كذا سح ؛ ق : يتعين
٦) كذا س ؛ ق : لا كون
٧) كذا سح ؛ ق : مساوى

لم يُقَيَّد الأمر به بالتأبيد ، فليس بشرط فى وقوع الاسم ، ولا فى الصحة ، ولا فى الُحسن .

بابٌ
فى الدلالة على حسن نسخ الشرائع

اتفق المسلمون على حُسن نسْخ الشرائع ، إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين أنه لا يحسن ذلك . واليهود على فِرق ثلاث[1] : ففرقة منعتْ من ذلك عقلا ؛ وفرقة منعتْ منه سمعا ، وإجازتْه عقلا ؛ وفرقه أجازتْه عقلا وسمعا .

والدليل على حُسنه من جهة العقل أن مثل ما تَعبّد[2] الله سبحانه به يجوز أن يقبُح فى المستقبل . فاذا قبُح ، حسُن النهى عنه . إذ النهى عن القبيح حَسن . وإنما قلنا « يجوز أن يكون مثل ما تعبّدنا الله عز وجل به قبيحا فى المستقبل » . لأنه لو يجز ذلك لم يحسُن أن يقول الله عز وجل : تمسكوا بالسبت ما عشتم إلا السبت الفلانى . وأيضا : فانه كما يجوّز العقل أن يكون التمسك بالسبت مصلحة . فانه يجوّز كونه مصلحة فى وقت ، مفسدة فى وقت آخر . كما يجوز كون الرفق بالصبى مصلحة فى وقت ، مفسدة فى وقت آخر . وكما يجوز كونه مصلحة لزيد . دون عمرو فى وقت واحد . يجوز أن يكون مصلحة لزيد / فى وقت دون وقت . وكما يجوز كون الصحة والمرض ، والغِنى والفقر مصلحة فى وقت ، دون وقت . يجوز [كون[3]] التمسك بالسبت مصلحة فى وقت ، دون وقت . لا فرق فى العقل بين هذه الأقسام . ١/١٩٦

وللمخالف أن يحتج بوجهين : أحدهما لا بيّنة على الأمور المقيّد بالتأبيد بل ببيّنة على النهى عن مثل ما تعبّدنا به ؛ وهذا أشبه بأن يكون وجها عقليا . والآخر ببيّنة على أمر قيّد بالتأبيد حتى يكون السمع قد منَع من النسخ . أما «الأول» فهو أن يقال : لو نهى الله عز وجل عن صورة ما تَعبّد به ، لكان

١) كذا س ؛ ق : ثلثة
٢) كذا ح ؛ ق س : يتعبد
٣) زاده س

إما قد خفِي عليه من صلاح ما أمَر به ما كان ظاهرا ؛ أو ظهَر له من فساد ما كان خافيا فيه(١) ، وهو البَداء؛ أو يكون عالما بما كان عالما به ، إلا أنه قصَد الأمر بالقبيح والنهى عن الحسن ! والجواب : أنه إنما يلزم ذلك ، لو لم يجز كون مثل الواجب قبيحا في وقت آخر . فأما إذا جاز ذلك ، فقد أمكن قسم آخر سوى ما ذكر . وهو أن يَعلم الله سبحانه فيما لم يزل وجوبَ ما أمرَ به فى الوقت الذى أمر به ، وقُبحه فى الوقت الذى نهى عنه . ولو كان مثل الفعل حكمة فى جميع الحالات ، لكان حُكم نكاح الأخوات ، والختان فى جميع الحالات حُكما واحدا . ومعلوم أن نكاح الأخوات قد كان غير محظور من قبل، ومحظور فى شرع موسى عليه السلام(٢) . أما الوجه ﴿الثانى﴾ فتحريره أن يقال : إن الأمر بالفعل أبدا يفيد وجوب فعْله فى جميع الأوقات ، بشرط الإمكان . فلو أمَر الله سبحانه بالعبادة أبدا ، لم يخلُ إما أن يكون قد أراد بالأمر فعْل العبادة أبدا ، ما بقى الإمكان ؛ أو لم يُرد فعْلها أبدا . فان لم يُرده أبدا مع اقتضاء الظاهر له، كان مُلْبِسا . لأنه لم يدلّ فى الحال على خلاف الظاهر . ولو جاز تأخير بيان ذلك ، جاز [تأخير(٣)] بيان المجمل
١٩٦/ب والعموم(٤) . ولما كان فى الإمكان / تعريفنا تأبيد شريعة من الشرائع ، وأن كان قد أراد فعْلها أبدا ، اقتضى ذلك وجوبَ فعْلها أبدا ، ووجوب العزم على أدائها أبدا ، ووجوب اعتقاد وجوبها أبدا ، واستحقاق الثواب على فعلها أبدا . فلو نهى الله سبحانه عنها فى المستقبل، لدل نهيه على أنه قد خفى عليه(٥) ما كان ظاهرا من وجوبها، أو ظهَر له ما كان خافيا من قُبحها ، أو لأنه(٦) قصَد النهىَ عما يعلمه حَسنا ، والأمرَ بما يعلمه قبيحا . وكل هذه الأقسام فاسدة ! والجواب: أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار. وإنما المقيّد بالتأبيد ، إذا أفاد التأبيد بشرط الإمكان ، لا يجوز نسْخه إلا أن يكون المكلّف قد أشعر بالنسخ عند أمْره . وقيام الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه يقتضى أن

١) س : عنه
٢) راجع كتاب اللاويين في التوراة ١٨ /١٨
٣) زاده س ح
٤) زاد بعده ح : » المخصوص «
٥) س : عنه
٦) س : انه

يكون قد اقتُرن بالأمر بالسبت الإشعارُ بالنسخ . نحو أن يُخبرهم لمجيء نبيّ ، إلى غير ذلك من وجوه الإشعار . فاذا أشعر بالنسخ ، لم يكن قد أوهَمْنا الباطل. لأنّا مع الإشعار ، لا نُقدم على اعتقاد التأبيد . ولا تمتنع القدرة على تعريفنا بتأبّد[١] الشريعة . لأن طريق إعلامنا ذلك أن يخلّي[٢] أمرَه المؤبد من بيان النسخ مفصّلا ، ومن الإشعار به[٣] . وقولنا فى بيان المجمل الذى لا يُعرَف المراد به أصلا ، وفى بيان التخصيص ، كقولنا فى بيان النسخ . وقد تقدَّم شرح هذه الجملة عند الكلام فى تأخير البيان . فاذا أراد بالأمر المؤبَّد بعض ما تناوله ، ونهانا عمّا لم[٤] يُرده ، لم يكن قد أمر بقبيح ، ولا نهى عن حَسَن ، ولا ظهر له ما كان خافيا ، ولا خفى عنه ما كان ظاهرا . بل كان عالما فيما لم يزل بوجوب ما أمَر به فى وقته ، وقُبح مثله فى وقت آخر . ولا يلزم استحقاق العقاب على ما استحق به الثواب . وإنما يلزم استحقاق العقاب على مثل ما استحق به الثواب .

وأجابَ / قاضى القضاة عن قولهم : « إن الأمر بالفعل أبدا يقتضى ١/١٩٧
الدوام » ، فقال : إنه لا يفيد الدوام لعلْمنا أن التكليف ينقطع[٥] . ولذلك لا يُفهَم من قول القائل لغيره « لازِمْ فلانا أبدا » أو « احبسْه أبدا » : الدوام . ولقائل أن يقول : إن التأبيد يفيد الدوام فى الأوقات كلها . وإنما يخرج ما بعد الوقت ، والعجزُ من الخطاب لدلالة . وما عداهما باق على الظاهر . كما لو قال له : « افعلْ فى كل وقت إلا أن تعجز أو تموت » ، حسب ما نقوله فى ألفاظ العموم كلها . وكذلك قول القائل : « احبسْ فلانا أبدا حتى يُعطى الحق » « ولازمْه أبدا » . إلا أنّا نعلم من قصْد المتكلم أنه يريد حبْسه ، حتى يخرج من الحق ، ما دام حيا ؛ لعلْمنا أنه لا غرض له فى حبْس الموتى. فان قيل : فالأمر المقيَّد بالتأبيد يفيد دوام الفعل ما دام مصلحة ، فالنهى يفيد زوال المصلحة ! قيل : إنا بالأمر نعلم أنه مصلحة . فاذا كان مقيّدا بالتأبيد،

١) س : بالتأبيد
٢) كذا سح ؛ ق : يجلى
٣) س : له
٤) كذا س ؛ ق : نهانا عالم
٥) س : منقطع

أفاد كونه مصلحة أبدا . كما لو قال: هو مصلحة أبدا . وأجاب[1] عن قولهم : بأن « ذلك يمنع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة » بأن ذلك لا يمنع من ذلك . لأنه يجوز أن يضطر الأمّة من قصْد نبيّها إلى أن شريعته لا تُنسَخ. ويجوز أن يعلموا ذلك بأن يقول لهم : « شريعتى مصلحة ما بقى التكليف » ؛ وبأن ينقطع الوحى . ولقائل أن يقول : إنه وإن جاز أن تعلم الأمة ذلك من قصْد نبيّها ، فالنبى صلى الله عليه لا بد من أن يعرف أن شريعته لا تُنسَخ بخطاب، أو تنتهى إلى خطاب . فإن جاز أن يعترض الأمرَ المؤبّدَ النسخُ ، جاز مثله فى ذلك الخطاب الذى عرّف به النبى صلى الله عليه أو جبريلُ أن الشريعة لا تُنسَخ . وإنما نعلم أن الوحى منقطع إذا قال النبى صلى الله عليه : « إن شريعتى دائمة » أو « لا نبى بعدى » . فان جاز تأخير بيان النسخ مع تناول الأمر / لجميع الأوقات، جاز أن يكون مراده : « لا نبى بعدى إلا ١٩٧/ب فلان أو فلان » ؛ ويتأخر بيان هذا التخصيص . وقوله : « شريعتى مصلحة ما بقى التكليف » ، يفيد ظاهر[ه] دوام المصلحة لشرعه كما يفيده الأمر بها أبدا . لأن أمر الحكيم بالفعل يدل على كونه مصلحة . كما أن خبره عن كونه مصلحة ، يدل على ذلك . فإن جاز تأخير بيان نسْخ أحدهما ، جاز مثله فى الآخر ! وأجاب عن قوله : « إن فى تأخير بيان النسخ إلباس » ، بأن الإلباس إنما يثبت إذا لم يبيّن الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلّفُ إليه . فأما ما لا يحتاج إليه ، فلا يجب بيانه . ولا إلباس فى فقْد بيانه . وليس يحتاج المكلّف فى حال الخطاب إلى معرفة وقت ارتفاع العبادة . ولقائل أن يقول : وليس يحتاج أيضا فى حال ورود العموم ، والخصوص ، والخطاب المجمل ، إلى تعرّف صفة المجمَل ، ومن لم يدخل تحت العموم . وإنما يحتاج إلى ذلك عند الفعل . فان قال : يحتاج فى تلك الحال إلى بيان صفة العبادة ، وتخصيص العام، ليعلم أن من دخل تحت العام ممن لم يدخل تحته ، ليعلم صفة ما كُلّف ، فعدم بيان ذلك مخلّ بعلمه ! قيل : وكذلك تأخير بيان النسخ يخلّ بعلمه أن العبادة دائمة .

وأجاب بأن العبادة تنقطع بالعجز . ولا يُعلَم متى يطرأ . ولم يكن فى

---

١) من هنا حذف س

ذلك إلباس . فكذلك فى النسخ . فان قال قائل : إن الأمر بالفعل هو [كونه] مشروطا بالتمكن! قيل : والأمر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة . فان قال : إنما نعلم كونها مصلحة بالأمر. فاذا كان الأمر مؤبدا، كانت المصلحة مؤبدة! قيل : إنما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا أن الحكيم لا يأمر بما ليس بمصلحة . وكما علمنا ذلك ، فقد علمنا أنه لا يأمر عما لا يقدر عليه . فان دل الأمر المؤبد على دوام المصلحة ، ليدلن أيضا / على دوام التمكين. ١/١٩٨ ولقائل أن يقول : إن الله عز وجل إذا أمرنا بفعل ، فقد أشعرنا فيه بجواز انقطاع التعبد به بالموت. لأنا قد علمنا انقطاع التكليف فيه بالموت والعجز ، وجوزنا من جهة العادة وجود العجز . ولو علمنا بالأمر ارتفاع الموت عنا ، كنا مغرين بالمعاصى . فاذا جوزنا ذلك ، فقد حصل الإشعار بارتفاع العبادة فى كل وقت. ولو لزم على ذلك جواز تأخير بيان النسخ ، للزم جواز تأخير بيان العموم : لأن الله سبحانه لو أمر جماعة بصلاة الظهر ، جاز أن يعجز بعضهم قبل الظهر . فيعلم بذلك أنه سبحانه ما عناه بالخطاب ، وأنه عنى بعضا من تناوله الخطاب . ولم يدلنا على ذلك عند الخطاب . ولم يلزم من ذلك أن يخاطب بالعام ، والفعل مصلحة لبعض من تناوله الخطاب دون بعض . ولا يتبين ذلك عند الخطاب .

وأجاب أيضا بأن تأخير بيان النسخ هو تأخير بيان ما لم يرد بالخطاب ، مما لا يؤثر فى تمكن المكلف من الأداء . وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة . وقد تقدم القوم منا فى ذلك .

وأجاب أيضا بأن الشاهد قد فرق بينهما . لأن من أمر عبده بأخذ وظيفة له فى كل يوم ، لا يلزمه أن يبين له فى الحال متى انقطاع ذلك . ولا يجوز أن لا يبين له فى الحال صفة الوظيفة . ولقائل أن يقول: لا نسلم[1] حسن ذلك ، إذا كان يعلم وقت انقطاع أخذ الوظيفة . بل لا بد من بيان ذلك ، إما على جملة أو على تفصيل . وأيضا : فان الانسان قد يقول لوكيله : « خذ

---

١) كذا ح ؛ ق : يقول اسلم

لى وظيفة ، وسأبيّن لك غدا صفتها » . فالعقلاء لا يستحسنون ذلك . فالوجه فى ذلك عن الشبهة ما قدّمنا من الإشعار.[1]

فأما من يمنع[2] من أهل ملتنا من وقوع النسخ فى شريعتنا ، فانه إن منَع من [حسُن][3] ذلك على الإطلاق ، فما ذكرنا على / اليهود ، وما وجدناه من ١٩٨/ب النسخ يبُطل قوله . وإن منَع من النسخ إلا مع [تقدمّ[4]] الإشعار ، ولم يسمّ ما تقدم من الإشعار بنسخه : « منسوخاً » ، فهو قولنا ، إلا أنه مخالف فى الاسم. وإن منَع[5] من وجود النسخ فى شريعتنا ، أريناه ذلك . نحو نسْخ ثبات الواحد[6] للعشرة ؛ ونسخ التوجه إلى بيت المقدس[7] بالتوجه إلى الكعبة ، مع أن التوجه إلى بيت المقدس كان معلوما بشرع النبى صلى الله عليه ، لأنه صلى الله عليه لم يكن متعبِّدا بشرع مَن تقدم ؛ ونسخ صوم عاشوراء برمضان . فان أقرّ بذلك وقال : لا أسميه « نسخا » ، لزمه أن لا يسمّى رفْع شريعتنا لشرع مَن تقدَّم « نسخا » .

بابٌ

فى نسخ الشىء قبل فعله

اعلم أن نسْخ الشىء قبل فعْله ضربان : أحدهما نسْخ له بعدَ يَقضى وقتُه ، والآخر نسْخ له قبلَ يَقضى وقته .

أما القسم الأول ، فجائز . لأن مثل الفعل يجوز أن يصير فى مستقبل الأوقات مفسدة . ولا فرق فى[8] جواز ذلك فى العقل بين أن يعصى المكلّف

---

١) إلى هنا حذف س
٢) سح : منع
٣) زاده س ح
٤) زاده س
٥) كذا س ؛ ق : علم
٦) راجع القرآن ٨/٦٥–٦٦
٧) راجع القرآن ٢/١٤٤
٨) س : بين

أو يطيع[١] . فالقول بأنه : « إذا عصى، لا يجوز أن [لا[٢]] يصير مثل ما عصى فيه مفسدة فيما بعد » ،كالقول بأنه « إذا أطاع ،لا يجوز أن يصير مثله مفسدة». فاذا جاز أن يصير مفسدة فيما بعد، جاز النهى عنه، وأن يبيّن لنا أن الأمر لم يتناوله .

وأما نسْخ الشيء قبْل وقته ، فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين وبعض أصحاب أبى حنيفة رحمه الله ، وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله . وذهب بعض الفقهاء إلى جواز ذلك . ودليلنا أن الله عز وجل لو قال لنا فى صبيحة يومنا : « صلّوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة » ، ثم قال عند الظهر : « لا تصلّوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة » ، لكان الأمر والنهى قد تناولا فعلا واحدا ، على وجه واحد ، فى وقت واحد ، و[٣] صدرا من مكلِّف واحد إلى مكلَّف [واحد[٤]] . وفى تناول النهى لما تناوله الأمر ، على / الحد الذى 1/199 تناوله من غير انفصال ، دليل إما على البَداء ، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح والنهى[٥] عن الحسَن . إن قيل : لم زعمتم أن هذا الأمر والنهى تعلّقا بفعل واحد على حد واحد؟ قيل : لأنهما لو لم يتناولا فعلا واحدا ، لم يخلُ إما أن يكون الأمرُ تناول الفعلَ المذكور والنهيُ لم يتناوله ، أو تناول النهيُ الفعلَ المذكور والأمرُ ما تناوله ، أو لم يتناوله واحد منهما . فان لم يتناوله الأمرُ ، لم يخلُ إما أن يكون قد عُنى بالأمر شيء ، أو لم يُعنَ به شيء . فان لم يُعنَ به شيء ، فهو عبث . وإن عُنى به شيء انقسم ، إلى أن يكون قد عُنى به فعل واحد مثل الفعل الذى تناوله النهيُ ،أو مضاد له ، أو مخالف[٦] له . ولا يجوز أن يتناول مثلَه . لأن المكلَّف لا يميّز بين فِعلَيه المثلَين فى وقت واحد . فتكليفه فعلَ أحدهما بعينه ، وتجنّبَ الآخر المنهى عنه بعينه ، مع أنهما لا يتميزان له ، تكليف لما لا يطاق . ولو تميزا له ، امتنع أن يكون أحدهما مصلحة ، والآخر مفسدة .

---

١) س : ويطيع
٢) زاده س
٣) كذا ؛ ق : أو
٤) زاده س
٥) س : أو إلى النهى
٦) كذا س ؛ ق : مضادا له او مخالفا

وأيضا : لو انصرف الأمر إلى شيء والنهي إلى غيره ، لوجب على المكلّف فعل المأمور به بعد وجود النهي . وليس هذا هو المسئلة المفروضة التي وقع [فيها[1]] الخلاف . وكذلك لو قيل : إن الأمر تعلّق بضد ما تعلّق به النهي . على أن المسئلة مفروضة فى نهي تعلّق بالصلاة ، لا بنهي تعلّق بضد الصلاة . لأن النهي لو تعلّق بضد الصلاة ، لما كان ناسخا للصلاة ولا منافيا للتعبد بها . وإن كان الأمر تناولَ فعلا مخالفا لما تناوله النهي — نحو أن يقال : إنه أمَر بالعزم على الصلاة ، أو باعتقاد وجوب الصلاة وكونها مأمورا بها ، أو أن المكلّف سيفعلها لا محالة — كان الله سبحانه قد استعمل قوله « صلوا » مكان قوله « اعزموا » و « اعتقدوا » . وليس ذلك بعبارة عن هذا النهي[2] لا فى اللغة، ولا فى الشرع ،
١٩٩/ب لا حقيقة ولا مجازا . ولو صار ذلك عبارة عنه / فى الشرع ، لما تأخّر بيانه عن وقت الخطاب. وذلك يَخرج عن مسئلة النسخ الى مسئلة تأخير البيان .

وأيضا فانه لا بد من أن يكون فى الأمر بالعزم والاعتقاد فائدة . ولا فائدة فى ذلك ، إذا كان المعزوم عليه غير واجب . فان قالوا : الفائدة فى ذلك أن يختبر المكلّف ! قيل : حقيقة الاختبار إنما تجوز على من لا يَعرف العاقبة ، دون من يعرف العاقبة .

وأيضا : فايجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسُن . والمعزوم عليه غير واجب . لأنه لا يحسُن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب . فان قالوا : إنما أمر المكلّفُ بالعزم على الفعل بشرط كونه واجبا ! قيل : قد كان يمكنكم أن تقولوا : « إنه أمر بالفعل بشرط كونه واجبا » ، ولا تضمروا فى الأمر العزمَ الذى ليس بمذكور . فان قالوا ذلك ، فسنتكلم عليه من بعد .

وأيضا : فليسوا[3] ، بأن يقولوا : « إنه إنما أُمر بالعزم على الصلاة بشرط كونها واجبة » ، ويتوصلوا[4] إلى ذلك بظاهر النهي، أولى من أن يقولوا[5] « [إنه[6]]

---

١) زاده س
٢) س : المعنى
٣) س : فليس ؛ ح : فلستم (مع جميع الكلمات على صيغة الحاضر)
٤) س : يتوصل
٥) قس : يقوا (غير منقوطة) ؛ ح : تقولوا
٦) زاده س

إنما نهي عن إرادة الفعل المأمور به بشرط كونه قبيحا » ، لا يتجدد به أمر آخر ، ويجوّزوا[١] ورود أمر آخر به ، ويتوصلوا[٢] إلى ذلك بظاهر الأمر. ومما يفسد القول ، بأن « الأمر دليل على وجوب اعتقاد فعل المأمور به » ، أن إيجاب ذلك يقتضي القطع على بقاء المكلَّف . وفي ذلك إغراء بالمعاصي.

فأما القول « بأن الأمر تناولَ الفعلَ المذكور وهو الصلاة ، وأن النهي تناولَ غير ما تناوله الأمر إما مثله أو ضده أو مخالفا له » ، فيبطل بما ذكرناه الآن . ويبطل أيضا أن يكون النهي تناولَ العزمَ على أداء الصلاة ، أو الاعتقاد لوجوبها . لأنه لا يجوز أن يقبح منا اعتقاد وجوب الصلاة والعزم عليها ، إلا وقد ارتفع وجوبها . وفي ذلك تناولُ النهي لما تناولَه الأمرُ . وهو الذي أردنا بيانه . فاذا فسد أن يكون الأمر وحده تناولَ الفعل / ، أو النهي وحده ، ١/٢٠٠ ووجب أن يكونا قد تناولاه ، فأحرى[٣] أن يفسد القول بأن كل واحد منهما لم يتناوله . فان قالوا : هذا الأمر وهذا النهي ، وإن تناولا فعْلا ، فانما[٤] تناولاه على وجهين ! قيل : إن المسئلة مفروضة في أن يأمر الله سبحانه بالصلاة بطهارة ، ثم ينهى عنها بطهارة على الوجه الذي أمَر به . فالوجه واحد . فان قالوا : بل الوجه مختلف . لأنه[٥] أمرَنا بالفعل بشرط ألا يُنهَى عنه . قيل[٦] : الباريء سبحانه عالم بأن هذا الشرط لا يحصل . والأمر بالشرط إنما يحصل[٧] ممن لا يعرف العواقب . وأيضا : فان النهي ليس بوجه يقع عليه الفعل . وأيضا : فليس بأن يقولوا : « أمرَنا بالفعل بشرط أن لا يُنهَى عنه ، أو بشرط كونه مصلحة ، أو يكون الغرض به توطين النفس على فعله » ، بأولى من أن يقولوا : « بل نهانا[٨] عنه بشرط أن لا يتجدّد أمر آخر قبْل[٩] فعْله ، ويكون الغرض

١) قس : يجوزون
٢) س : يتوصل
٣) كذا س ؛ ق : فان جرى
٤) س : فانهما ؛ ح : لكنهما
٥) كذا س ؛ ق : لانا
٦) س : قيل لهم ؛ ح : قيل له
٧) ح : يحسن
٨) كذا س ؛ ق : لها
٩) س : قبل به

كراهة فعْله إن لم يتجدد أمر آخر به » . ويمكن أن تقرر الدلالة ، فيقال : النهى عن الشيء قبل وقت فعْله هو نهى عما تناوله الأمر ، على الحد الذى تناوله ، فى الوقت والمكان والوجه ، على حسب ما مثّلناه . وهذا يؤدى إلى الفساد المتقدم ذكره . فإن قيل : إن النهى لم يتناول ما تناوله الأمر ! قيل : إن المسئلة مفروضة فى أن يامرنا الله سبحانه بالصلاة عند غروب الشمس بطهارة ، ثم ينهى عنها فى ذلك الوقت بعينه بطهارة . فمتعلقها واحد . فان قالوا : « الأمر إنما تناول العزمَ على الصلاة أو اعتقاد وجوبها ، والنهى تناول نفسَ الصلاة » ، أجبنا عنه بما تقدم .

واحتج[1] المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ قول الله عز وجل[2] : «يمحوا الله ما يشاء ويُثبت وعنده أم الكتاب » . فدل على أنه يمحو كل ما شاء محوه ، على كل وجه ، وفى ذلك جواز محو العبادة قبل وقتها ! والجواب أن حقيقة المحو هو محو الكتابة . / وقد قيل : المراد به ما يكتبه الملكانِ من المباحات . ويُبقيه ما يشاء[3] من الطاعات والمعاصى . وقيل : المراد به محو النكبات والبلايا بالصدقة ، على معنى أنه لولاها لنزل ذلك . وعلى أن الآية تدل على انه يمحو ما يشاء . وليس فى الآية أنه شاء محو العبادات قبْل أوقاتها . ﴿ومنها﴾ أن إبراهيم قال لإسماعيل عليهما السلام[4] : « ...إنى أرَى فى المنام أنى أذبحك ... » فقال له[5] : « ...افعَلْ ما تؤمر ... » فأضجعه ، وأخذ المدية ليذبحه . وذلك لا يكون إلا وقد أُمر بالذبح . ثم إن الله عز وجل نهاه عن ذبحه قبْل وقت الذبح ، وفداه بذبح . والجواب : أنه لم يفعل ما فعَله إلا وقد أمر بشيء . ومعناه أنه أُمر بالذبح . ولا رؤية الذبح فى المنام أمْر له بالذبح . فيحتمل أن يكون أمر بالذبح ، ويحتمل أن يكون أمر بما فعَله وامتثله . ولهذا قال الله عز وجل[6] :

٢٠٠/ب

---

١) من هنا حذف س
٢) القرآن ١٣ /٣٩
٣) كأن مراده : « ويبقى الله ما يشاء » ؛ ح : وفيها يثبتانه
٤) القرآن ٣٧ /١٠٢
٥) القرآن ٣٧ /١٠٢
٦) القرآن ٣٧ /١٠٥

« قد صدّقتَ الرؤيا... » ولو كان قد فعَل بعض ما أُمر به، لكان قد صَدّق[١] بعض الرؤيا . وقول إسماعيل[٢] : « افعلْ ما تؤمر » إنما يفيد الأمر في المستقبل. وقوله[٣] : « إن هذا لهو البلـوٗا المبين » لا يمنع مما ذكرناه . لأن إضجاع ابنه ، وأخْذ المدية مع غلبة الظن بأنه يؤمر بالذبح ، بلاء عظيم . وإنما فدى بالذبح ما كان يتوقعه من الأمر بالذبح . وقد قيل إنه أُمر بصورة الذبح — وهو القطع — وأنه كان كلّما قطَع موضعا من الحلق وتعداه إلى غيره ، وصل الله سبحانه ما تقدَّم قطْعه . فإن قيل : حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص ، تَبطل معه الحياة ! قيل : ليس كذلك . لأن الإنسان يقال « إنه مذبوح » ، قبْل بطلان الحياة . ولهذا يقال : « قد ذُبح هذا ولم يمت بعد » . ولو كان حقيقة الذبح ما ذكروه ، لم يمتنع حمْل الآية على المجاز بدليلنا المتقدم . وقيل : إنه أمره بالذبح ، والله سبحانه جعل [على[٤]] عنقه صفيحةً من حديد. فكان إذا أمرّ إبراهيم السكينَ ، لم / يقطع شيئا من الحلق . وهذا تأويل سائغ ، إذا قلنا : ١/٢٠١ إنه أُمر بمـا يجرى مجرى الذبح من إمرار السكين . فأما إذا قيل : إنه أمر بالذبح على الحقيقة، فانه لا يسوغ . لأنه تكليف ما لا يطاق . ﴿ومنها﴾ أن الله عز وجل[٥] نسَخ تقديمَ الصدقة بين يدى مناجاة الرسول قبْل أن فُعل ذلك ! والجواب أنه ما نسَخ ذلك إلا بعد أن حضَر وقت الفعل . ولهذا ناجى على رضى الله عنه رسولَ الله صلى الله عليه بعد أن قدَّم الصدقةَ . فعلمنا أن وقت الفعل قد كان حضر ، سواء ناجاه غيره أو لم يناجه . ﴿ومنها﴾ أن النبى صلى الله عليه صالح قريشا يوم الُحدَيبية على ردّ من هاجر إليه . ثم نسَخ الله سبحانه ذلك قبل الرد بقوله عز وجل[٦] : « ...فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار... » والجواب : أنه لا يمتنع أن تكون الآية نزلتْ بعد مضى وقت ، كان يجوز أن يهاجرن إليه ، فيردهن ، فيكون النسخ واقعا بعد

١) كذا ح ؛ ق : صدقت
٢) القرآن ٣٧/ ١٠٢
٣) القرآن ٣٧/ ١٠٦
٤) زاده ح
٥) راجع القرآن ٥٨/ ١٢-١٣
٦) القرآن ٦٠/ ١٠

وقت الفعل . وروى الواقدى أن أبا بُصير[١] ، لما ردّه النبى صلى الله عليه إلى قريش ، انحاز مع جماعة ممن أسلم من قريش . فكان يمنع من قدوم الميرة على أهل مكة . فأرسلتْ قريش إلى النبى صلى الله عليه تُقسم عليه بأرحامها إلاّ ردّ أبا بُصير[٢] والنفر الذين معه إليه[٣] وأن لا يردّ عليهم أحدا هاجر إليه . فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين إليهم ، لأنهم آثروا ذلك وشرطوه ، فمتى كرهوه زال الشرط . فلم يجب ردّهم . لم يكن ذلك نسخا . ﴿ومنها﴾ قولهم إن النبى صلى الله عليه لم عُرج به إلى السماء ، فرض الله عز وجل عليه وعلى امته خمسين صلاة . فأشار عليه موسى عليه‌السلام بالرجوع وأن يَشفع فى النقصان ، وأنه قَبِل ما أشار عليه . فرُدّت الصلاة إلى خمس ، بعد رجعات . وذلك نسخ قبل الوقت ! والجواب : أن ذلك خبرٌ واحدٌ لا يجب قبوله فيما يجب أن نعلم . / وأيضا : فان الخبر يتضمن من أنواع التّشبيه ، ما يدل على أن أكثره موضوع . وأيضا : فان ذلك يقتضى نسْخ الشيء قبل وقته ، وقبل تمكّن المكلّف من العلم . وعِلـــل المخالف تقتضى المنع من ذلك . لأنهم يجوّزون هذا النسخ على أن يكون الغرض فى التعبد بالمنسوخ العزمَ على أدائه ، والاعتقاد لوجوبه . وهذا لا يتم إلا مع علم المكلّف بالتعبد بالمنسوخ . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو أمرنا الله سبحانه بمواصلة الفعل سَنَة ، جاز أن ينسخه عنا بعد أشهر . وذلك نسخ قبل أوقاته التى هى بقية السنة ! والجواب : أن نسْخه له يدلّنا على أنه لم يَعنِ بالسنة جميعها . وأنه لم يكن أراد إلا الفعل فى بعض السنة . فيكون النسخ بيانا للمراد بالخطاب على وجه يكون الأمر تناول غير ما تناوله النهى . وليس كذلك إذا ورد النسخ قبْل حضور كل شيء من أوقات الفعل . لأنه يكون قد نسَخ جميعَ ما تناوله الأمر . فيكون النهى قد تناول نفسَ ما تناوله الأمر . ﴿ومنها﴾ أنه إذا جاز أن يأمر الله تعالى زيدا أن يفعل غدا فعلا ، ثم يمنعه منه قبل مجيء غد ، فيكون مأمورًا بالفعل بشرط زوال المنع ، جاز أن ينهاه

٢٠١/ب

١) كذا ح وسائر كتب التأريخ ؛ حتى الواقدى ، كما رواه البلاذرى عنه فى أنساب الأشراف . ق : أبا جندل
٢) ق : أبا جندل
٣) ق : اليهم

عنه قبل الغد فيكون مأمورا به بشرط زوال النهى ! والجواب : أنه لا يجوز أن يأمر زيدا أن يفعل فى غد ، ويمنعه منه فى غد . لأنه [لو] أمَره بالفعل مطلقا ، وأراده منه ، ثم منَعه ، كان قد كلَّفه ما لا يطيقه . وإن أمَره بشرط زوال المنع ، فالأمر بشرط لا يجوز وقوعه من العالِم بالعواقب . فاذا أمَر جماعةً أن يفعلوا الفعل فى غد ، فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل . ويدلنا المنعُ على أن الله عز وجل ما عنى بخطابه مَن علِم أنه يمنع . ولا يجوز أن يمنع جميعَهم لمثل ما لا يجوز له [أن] يأمر زيدا وهو يعلم أنه يمنع . فأما إذا أمَر شخصا بشيء ، أو أمَر به جماعة ، ثم نهى عنه جميعَهم ، فقد / تعلَّق الأمرُ بما ١/٢٠٢
تعلَّق النهىُ به على حدّ واحد . وذلك يؤدى إلى ما ذكرناه من الفساد . وليس ذلك بموجود فى منْع بعض من أمَر بالفعل . ﴿ومنها﴾ أن النبى صلى الله عليه قال فى مكة : « أُحلّتْ لى ساعة من نهار » . ومع ذلك مُنع من القتال فيها . وهذا نسْخ قبل وقت الفعل ! والجواب : أن إباحة القتال فى تلك الساعة لا تقتضى وقوع القتال فيها . لأن المباح لا يجب وقوعه لا محالة . فلا يمتنع أن يكون نُهى عن القتال بعد تلك الساعة . وعلى أن إباحة القتال فيها يفيد حُسن اختياره له ، وحُسن كفه عنه ، ومنعه منه . فلا يمتنع أن يحتاج المنع منه . ولا يمتنع أن يكون أُبيح أن يَقتل فيها قوما معيّنين ، مثل ابن خَطَل وغيره ، ولم يُبَح [له[1]] القتال[2] .

باب

فى أنه يحسن نسخ العبادة ، وإن كان الأمر بها مقيَّدا بلفظ التأبيد

ذهب بعض الناس إلى أن الله عز وجل لو قال لنا : «افعلوا هذا الفعل أبدا» ، لم يجز نسخه . والذى يُفسد قولَهم ، هو أن النسخ إنما يَرد على عبادة[3] قد أُمرنا بها بلفظ يفيد الاستمرار ، أو يدل الدليل على أن المراد به الاستمرار .

١) زاده ح
٢) إلى هنا حذف س
٣) كذا س ؛ ق : العبادة

فلفظ « التأبيد » كغيره من الأدلة والألفاظ المفيدة للاستمرار . فكما جاز دخول النسخ على هذه الألفاظ ، إما بمقارنة إشعار النسخ لها ، أو من غير مقارنة ذلك ، جاز دخوله على لفظ التأبيد . فلا معنى للفرقة بينهما . وأيضا : فقد قال شيوخنا : إن العادة فى لفظ التأبيد المستعمل فى الأمر المبالغةُ ، لا الدوام . ألا تراه هو المفهوم من قول القائل لغيره : « لازمْ فلانا أبدا » ، أو « احبسْه أبدا » ، أو « امض إلى السوق أبدا » ؟

واحتج(١) المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ أن لفظ التأبيد يفيد استمرار وجوب الفعل فى كل أوقات الإمكان . فجرى مجرى / أن ينصّ الله سبحانه على وجوب ٢٠٢/ب
عبادة فى كل وقت من تلك الأوقات . فكما لا يجوز ورود النسخ على هذا ، فكذلك ذاك ! والجواب : أن اللفظ إذا تناول جملة أشياء ، جاز إخراج بعضها منه . وإذا تناول شيئا واحدا ، لم يجز إخراج شيء منه . ولهذا كان العموم ، فى تناوله أشخاص الجنس ، يجرى مجرى ألفاظ تتناول كل واحد من تلك الألفاظ فى امتناع دخول التخصيص فيه . على أن ذلك يمنع من النسخ كله . لأن المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة إما بنفسه ، وإما بدلالة على أن عند أصحابنا أن لفظ « التأبيد » فى التعبّد ليس يفيد من جهة العرف كل وقت من أوقات المستقبل . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنا لو أمرنا بالعبادة بلفظ يقتضى الاستمرار ، لجازَ دخول النسخ عليه . فلو جاز ذلك مع التقييد بالتأبيد ، لم يكن فى التقييد به فائدة ! والجواب : أن التقييد بذلك يفيد تأكيد الاستمرار ، أو تأكيد المبالغة فى الاستمرار . فاذا ورد النسخُ عليه ، علمنا أن لفظ « التأبيد » كان الغرض به تأكيد المبالغة . ولو منَع ذلك من النسخ ، لمنَع تأكيد العموم من التخصيص . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز نسخ ما ورد بلفظ « التأبيد » ، لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة فى أزمان التكليف ! والجواب أن لنا طريقا إلى ذلك ، بأن لا يُقترَن بالأمر بالعبادة ما يدل على أن المراد به بعض الأزمان ، إما دلالة مفصّلة أو مجملة . وعند أصحابنا أن طريقنا إلى ذلك أن يقول الله عز وجل : « هذه العبادة واجبة عليكم إلى آخر أوقات التكليف » . ﴿ومنها﴾ قولهم :

---

١) من هنا حذف س

إن لفظ « التأبيد » يفيد الدوام ، إذا وقع فى الخبر . فيجب فى الأمر مثله ! والجواب : أن إفادة الدوام فيهما لا يمنع من قيام الدلالة على أن المراد به غير ظاهر . كما نقوله فى جميع ألفاظ العموم . ثم ننظر : متى يجب أن يقوم / الدلالة على ذلك ؟ فان حسُن أن يتأخر الدلالة على ذلك من غير إشعار ، ١/٢٠٣ جوّزناه . وإن لم يحسن باشعار مقارن ، شرطناه . وأصحابنا يمنعون من إفادة لفظ « التأبيد » الدوامَ ، إذا وقع فى التعبّد[١] .

بابٌ

فى أن إثبات بدل فى العبادة ليس بشرط فى نسخها

اعلم أنه يحسُن نسْخ العبادة إلى بدل ، ولا إلى بدل . والبدل ضربان : أحدهما ينافى المبدّل ، نحو نسْخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ؛ فالجمع بينهما مستحيل فى صلاة واحدة . والآخر لا ينافى المبدّل ، مثل نسخ صوم عاشوراء برمضان . وذهب بعض الناس الى المنع من نسْخ الشىء لا إلى بدل . وليس يخلو إما أن يكونوا منعوا من تسمية دفْعه لا إلى بدل نسخا ، أو يكونوا منعوا من حُسن ذلك ، أو من وقوعه فى الشريعة . أو قالوا : إن الشرع ورد بأن ذلك لم يقع .

أما اشتراطه فى الاسم ، فباطل . لأن النسخ هو الإزالة فى الأصل . ولم يدل دلالة على اشتراط البدل فى الاسم . فلم نشرطه فيه ، كما لم نشرط غيره فيه . ولأن الأمة سمّتْ رفْع تقديم الصدقة[٢] بين يدى مناجاة الرسول عليه السلام لا إلى بدل نسخا .

وأما حسن ذلك ، فلانه يجوز فى العقل أن يكون مثل المصلحة مفسدة فى وقت آخر ، من غير أن يقوم مقامَها فعْل آخر . كما يجوز ذلك ، وإن قام مقامها فعلٌ آخر . لا فرق فى العقل بينهما . فجاز نسخها إلى بدل ، ولا إلى بدل .

---

١) إلى هنا حذف س

٢) راجع القرآن ٥٨ /١٢-١٣

وأما الدلالة على وقوع ذلك فى الشريعة ، فهى أن تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول قد نُسخ لا إلى بدل . والاعتداد بالحول[١] قد زال إلى أربعة أشهر وعشرا[٢] ؛ فما زاد على هذه المدة ، قد ارتفع لا إلى بدل . وهذا أيضا يدل على أن الشريعة لم ترد بأن ذلك لم يقع . وأيضا : فلسنا نجد فى الشريعة
٢٠٣/ب ما يدل على أن ذلك لم يقع . فان قالوا : قول الله عز وجل[٣] : / « ما نَنسَخْ من آية أو نُنسِها نأت بخير منها أو مثلها... » يدل على ذلك . لأنه أخبر[٤] أنه لا يَنسخ إلا ويأتى بخير ما نَسخ أو مثله ! والجواب : أن نسْخ الآية يفيد نسْخ لفظها . ولهذا قال :[٥] « نأت بخير منها » . فليس لنسْخ الحكم ذكر فى الآية . ولو تناولت الآيةُ الحكمَ ، لجاز أن يقال : إن نفى الحكم و إسقاط التعبد به خير[٦] منه فى الوقت الذى تصير العبادة فيه مفسدة .

باب

فى أن رفع العبادة إلى ما هو أخفّ منها ليس بشرط فى نسخها

ذهب قوم من أهل الظاهر إلى المنع من نسْخ عبادة إلى بدل هو أشق منها . فان كانوا منعوا من وقوع اسم النسخ إذا كانت العبادة الناسخة أشق . فالذى يُفسده أن النسخ هو الإزالة . ولا دليل على اشتراط ما ذكروه . وقد سمى المسلمون إزالة التخيير بين الصوم والفدية[٧] بنفس الصوم[٨] نسخا ؛ وهو أشق . وكذلك إزالة الحبس فى البيوت[٩] إلى الجَلد[١٠] والرجم . وقولهم : « إن نسخ

---

١) راجع القرآن ٢/٢٤٠
٢) راجع القرآن ٢/٢٣٤ ؛ « عشراً » كذا س ؛ ق : عشر
٣) القرآن ٢/١٠٦
٤) ق : اخير
٥) القرآن ٢/١٠٦
٦) كذا س ؛ ق : خير
٧) راجع القرآن ٢/١٨٤
٨) راجع القرآن ٢/١٨٥
٩) راجع القرآن ٤/١٥
١٠) راجع القرآن ٢٤/٢

العبادة إلى ما هو أخفّ منها أذهبُ فى الإزالة » يقتضى إزالة نسخها لا إلى بدل ، ليكون أذهبَ فى الإزالة . على أن العبادة المنسوخة زائلٌ وجوبُها ، سواء كان بـــدَلُها أشق أو أخف . وليس يُعقَل فى زوال الوجوب تزايد . وإن منعوا من حُسن نسخ العبادة إلى بدل هو أشق ، فالذى يُفسده هو أن مثل العبادة إذا صار مفسدة ، جاز أن يكون المصلحة ما هو أشق منها ، وجاز أن يكون ما هو أخف منها هو الصلاح. لا فرق [فى العقل[1]] بينهما . وإن كانوا منعوا من وقوع ذلك فى الشريعة ، فالذى يُبطله نسْخ إمساك الزانية فى البيوت[2] إلى الجَلد[3] والرجم ؛ ونسخ التخيير بين الصوم والفدية[4] إلى نفس الصوم[5] . وهو أشق . وإن قالوا : قد جاءت الشريعة بأن ذلك لم يقع ، فما ذكرناه الآن يُبطله . مع أنّا لم نجد فى الشرع / ما يدل على ما ذكروه . فان[6] احتجوا ١/٢٠٤ لذلك بقول الله عز وجل[7] : « ما نَنسخْ من آية أو نُنسِها نأت بخير منها أو مثلها ... » ؛ وقالوا : « خير منها » ما كان أخف منها ، « ومثلها » ما جرى فى السهولة مجراها ! قيل : إن ظاهر الآية يتناول نسْخ التلاوة . على أن « خيرا » من العبادة هو ما كان « أنفع » منها وأصلح فى الدين ، وإن كان أشق . وإن احتجوا بقول الله عز وجل[8] : « يريد الله بكم اليُسر ولا يريد بكم العُسر... » ؛ وقالوا : إرادة ما هو أشق إرادة العسر ! قيل لهم : هذا يمنع من التعبد بالمشاق . وأيضا : فإن إرادة ما هو أشق مما هو أصلح وأبلغ فى التحذر من المضار ، وأكثر ثوابا ، إرادة لليسر[9] لا للعسر . وإن احتجوا بقول الله عز وجل[10] : « يريد الله أن يخفّف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفا ، » قيل : ليس

---

١) زاده س
٢) راجع القرآن ٤ /١٥
٣) راجع القرآن ٢٤ /٢
٤) راجع القرآن ٢ /١٨٤
٥) راجع القرآن ٢ /١٨٥
٦) من هنا حذف س
٧) القرآن ٢ /١٠٦
٨) القرآن ٢ /١٨٥
٩) ق : اراده اليسر ؛ ح : راده لليسر
١٠) القرآن ٤ / ٢٨

فى ذلك لفظ عموم حتى يقتضى أنه يريد التخفيف فى كل شىء ، ومن كل وجه . وعلى أن إرادة الأشق الذى يكون معه أبعد من المضار وأصلح فى الدين ، إرادة للتخفيف لأنه يؤول إلى التخفيف[1] .

باب

جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ الحكم دون التلاوة

يدل على جواز ذلك أن التلاوة والحكم عبادتان . وكلّ عبادتين ، فانه يجوز أن يصير مثلاهما مفسدتين . فيجب النهي عنهما . ويجوز أن يصير كل واحدة منهما بانفرادها مفسدة ، دون الأخرى. فيلزم النهى عنها ، دون الاخرى[2] . وقد نسخ الله سبحانه الحكمَ دون التلاوة فى قوله تعالى[3] « ...متاعا إلى الحول غير إخراج »، بقوله سبحانه[4] « ...يتَربصن بأنفسهن أربعةَ أشهرٍ وعَشرا » . ونُسخت التلاوةُ دون الحكم فيما رُوى أنه كان مما أنزل الله عز وجل : « والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله » . ويحتمل أن يكون ذلك مما أُنزل وحيا[5] ولم يكن ثابتا فى المصحف. وقد رُوى عن عمر أنه قال : لولا أن يقال : / « زاد عمر فى المصحف » ، لأثبتّ فى ٢٠٤/ب
حاشيته : « الشيخ والشيخة ... » وقد نُسخت التلاوةُ والحكمُ جميعا فيما[6] رُوى عن عائشة أنها قالت : كان مما أنزل الله سبحانه : عشر رضعات يحرّمن . فنُسخن بخمس . وليس يجب ، إذا ارتفعت التلاوة ، أن يَرتفع الحكم . لأن الدليل إذا دل على شىء فى أوقات ، جاز عدمه ، والحكم ثابت . فان النبى صلى الله عليه لو قال : « زيد يعيش مائة سنة » ، لم يجز بطلان حياة

---

١) إلى هنا حذف س
٢) كذا س ح ؛ ق : الاخر
٣) القرآن ٢ /٢٣٤
٤) القرآن ٢ /٢٤٠
٥) اذا كان المراد به التوراة ، فالحكم موجود فيها ، راجع كتاب اللاويين ٢٠ /١٠ ، وكتاب التثنية ٢٢ /٢٢
٦) كذا س ح ؛ ق : فما

زيد عند عدم هذا القول من النبى صلى الله عليه . ولهذا جاز أن تتقدم الدلالة على مدلولها . وليس يجب ، إذا ارتفع الحكم ، أن ترتفع التلاوة . من حيث كانت التلاوة دلالة على الحكم ، ويستحيل بقاء الدلالة مع عدم مدلولها وذلك لأن التلاوة دلت على الحكم فى عموم الأوقا ت، بشرط أن لا يعارضها ما يمنع من مدلولها . كما نقوله فى دلالة العموم على الاستغراق . وهذا الشرط غير قائم مع وجود النسخ . إن قيل : لو بقيت الدلالة مع عدم حكمها ، لكان الغرض بالآية التعبدَ بالتلاوة فقط . وأنتم تأبون ذلك ! قيل : إنما نأبى التعبد بتلاوة ما لا يُفهَم . فأما ما كان له حكم ، ثم زال وهو مفهوم فى نفسه ، أو لم يتضمن حكما أصلا ، كالأخبار عن الأمم السالفة ، فلا يمنع من التعبد بتلاوته فقط .

بابٌ

جواز نسخ الأخبار

مَنَع أكثر الناس من نسخ الأخبار . وأجازه الشيخ أبو عبد الله ، وقاضى القضاة . والكلام فى ذلك يكون فى الأخبار ، وفي فوائدها ، وفى توابع فوائدها .

أما فوائد الأخبار ، فضربان : أحدهما لا يجوز تغييره ، والآخر يجوز تغييره . فالأول كالأخبار عن قُبح الظلم ، وكالأخبار عن صفات الله الذاتية . ونسْخ هذه الفوائد لا يصح . لان الأخبار عن زوالها كذب . وأما الفوائد التي يجوز تغييرها فضربان : أحدهما أحكام ، / والآخر غير أحكام . والثانى ١/٢٠٥ ضربان : أحدهما فوائد مستقبلة ، والآخر ماضية . وكلاهما يدخلها معنى النسخ ، وإن لم يسمّ نسخا . أما المستقبلة فنحو أن يُخبرنا الله سبحانه أنه يعذّب العُصاة أبدا . فانه يجوز أن يدلنا فى المستقبل بأنه أراد بالتأبيد ألف سنة . وذلك إنما يجوز بأن يُشعرنا بهذا البيان عند الخطاب . وقد منَع شيوخنا رحمهم الله من دخول النسخ فى الوعد والوعيد . والذى ذكرناه غير ممتنع . وأما الماضى فيجوز أن يُخبر الله عز وجل أنه عمّر زيدا ألف سنة ، ويُشعرنا أنه أراد البعض ؛

ويدلنا فى المستقبل أنه عمّره ألفا إلا خمسين . وأما الفوائد التى هى الأحكام ويجوز تغيّرها ، فكالأخبار عن وجوب الحج أبدا . كان يجوز نسْخه فى المستقبل . لأن ما أجاز نسْخه لو تعلّق به أمر ، هو جواز انتقال كون ذلك مصلحة إلى أن يكون مفسدة ؛ وجواز أن يدلنا على أن المراد بالخطاب ، المفيد لاتصال العبادة ، انقطاعُها . وهذا قائم فى الخبر . والقول بأن « مِن شرْط حُسن النسخ كون المنسوخ أمرا أو نهيا ، مع أنه لا تأثير لذلك » ، كالقول بأن « من شرْطه كون المنسوخ خبرا » .

فان قيل : لاشتراطنا كونه أمرا أو نهيا تأثير . لأن دخول النسخ على الخبر يؤذن بكونه كذبا ! قيل : ودخوله على الأمر يؤذن بالبَداء . فان قالوا : لا يؤذن بالبَداء . لأن النهى إنما دل على أن الامر ما تناول ما تناوله النهى ! قيل : والدليل الناسخ دل على أن الخبر المنسوخ ما تناول ما تناوله الدليل الناسخ. وإذا تغاير متعلقها[١] ، ارتفع الكذب . كما يرتفع البَداء فى الأمر والنهى. فإن قيل : إنما يجوز دخول النسخ على الخبر المتناول للأحكام ، لأنه فى معنى الأمر بالفعل ! قيل : هذا إقرار بدخول معنى النسخ فيه . وهو ما أردناه .
٢٠٥/ب وقولكم : / « إنما دخل النسخ على الخبر لأنه فى معنى الأمر » ، كقول من قال : « إنما دخل على الأمر لأنه فى معنى الخبر عن وجوب الفعل » . على أنهم [إن[٢]] أرادوا بقولهم: « الخبر فى معنى الأمر » ، أنه على صيغته ، كان الحسّ يشهد بخلافه . وإن أرادوا أنه يفيد فائدة الأمر من الوجوب ، فلسنا نأبى ذلك .

واحتج[٣] الشيخان أبو على وأبو هاشم رحمهما الله للمنع من نسخ الخبر ، بأن القائل لو قال : « أهلك الله عادا » ، ثم قال : « ما أهلكهم » ، كان كذبا . والجواب: إن إهلاكهم غير متكرر ، لأنهم لا يهلكون مرة بعد مرة . بل إنما يهلك كل واحد منهم مرة . فاذا قال : « ما أهلكهم » ، رفَع تلك المرة . وهذا كذب . وإن أراد بقوله : « ما أهلكهم » ، ما أهلك بعضهم ، كان

---

١) كذا س ؛ ق : متعلقها
٢) زاده س
٣) من هنا حذف س

تخصيصا ، وليس بنسخ . وذلك يجوز مع اقتران البيان . وليس كذلك الخبر عن تكرار الفعل ، وتواليه فى الأزمان . لأن قيام الدلالة على أنه ما أريد تكرارها فى بعض الزمان ، وهو النسخ الذى أجزناه[1] فى الأمر والنهى[2] . فهذا هو الكلام فى نسخ فوائد الأخبار .

فأما ما يتبع فوائدها ، فهو الاستدلال بالخبر عن فوائدها . ونسْخ ذلك جائز ، سواء بقيت الفوائد أو نُسختْ . أما إذا نُسختْ ، فلا شبهة فى ارتفاع الاستدلال . لأنه لا يجوز الاستدلال على إثبات ما ليس بثابت . وأما إذا لم تُنسَخ فوائدها ، فانه يجوز أن يكون الاستدلال بالخبر مفسدة ، كالاستدلال بأخبار التوراة على أحكام هى الآن ثابتة .

وأما نسخ الأخبار أنفسها ، فضربان : أحدهما أن تُنسَخ عنا تلاوة الخبر ، والآخر أن يُنسَخ عنا الابتداء بالخبر . أما نسْخ تلاوة الخبر ، فجائز كنسخ تلاوة أخبار التوراة وغيرها . وأما نسْخ الابتداء بالخبر ، فنحو أن يأمر الله سبحانه أن نخبر عن شىء . فيجوز أن يَنسخ عنا وجوب الإخبار عنه ، وكونه ندبا ، ويدلنا على / قُبحه ، سواء كان فائدة الخبر مما يجوز أن تتغيّر ، ١/٢٠٦
ومما لا يجوز أن تتغير كالأخبار عن صفات الله سبحانه . لأنه لا يمتنع أن يكون فى الإخبار عن ذلك مفسدة ، كما كان فى تلاوة الجُنُب والحائض للقرآن مفسدة[3] . ولا يجوز أن نؤمر بنقيض ما كنا نُخبِر به ، إن كان ذلك مما لا يجوز تغيّره . نحو الأمر بالإخبار بأن الله سبحانه عالم ، ثم الأمر بالإخبار بأنه غير عالم . لأن ذلك كذب ، لا يحسُن الأمر به . ويجوز أن نُؤمَر بالإخبار بنفى ما أُمرنا أن نخبر به ، إن جاز تغيّره . نحو أن نؤمَر بالإخبار عن كفر زيد ثم نؤمَر بالإخبار عن إيمانه فيما بعدُ . وقد ذكر قاضى القضاة فى «الشرح» أنه يبعد أن يبقى وجوب الفعل[4] ويحرّم[5] العزم على أدائه . قال :

١) ق : اخرناه ؛ ح : نجوزه
٢) إلى هنا حذف س
٣) راجع القرآن ٥٦ /٧٩
٤) كذا س ؛ ق : الغسل
٥) كذا س ؛ ق : تحريم

إلا أن يجوز كون العزم عليه مفسدة. ويستحيل أن يحرم علينا إرادته[١] المقارنة له. لأنه لا يكون الفعل واقعا على ما أمرنا أن نوقعه عليه إلا مع مقارنتها.

بابٌ
نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة

أما الكتاب فتساو[٢] فى وقوع العلم به، ووجوب العمل. وكذلك السنن المقطوع بها. وأما السنن المنقولة بالآحاد فهى متساوية فى كونها أمارات. يلزم العمل بكل واحد منها[٣]. فلو لم يجز[٤]، مع تساوى الناسخ والمنسوخ فى القوة ووقوع النسخ فيهما، بطل ما علمناه من جواز النسخ. فإذا ثبت ذلك، ووجدنا أحد الخبرين أو الآيتين متأخرا عن الآخر، وحكمهما متناف، لم يمكن فيهما إلا النسخ. وقد نسَخ الله الاعتدادَ بالحول[٥] باعتداد أربعة أشهر[٦]، ونسَخ الله سبحانه الصدقةَ بين يدى مناجاة الرسول[٧] بقوله تعالى[٨]: «أأشفقتم ...» الآية، ونسَخ ثباتَ الواحد للعشرة[٩] بقوله[١٠] «الآن خفّف الله عنكم...» الآية. ورُوى عن النبى صلى الله عليه أنه نهى عن زيارة القبور، ثم قال: «كنت نهيتكم / عن زيارة القبور ألا فزوروها». وقال فى شارب الخمر: ٢٠٦/ب «فان شربها الرابعةَ، فاقتلوه». فحُمل إليه من شربها الرابعةَ، فلم يقتله.

فأما نسْخ الخبر المتواتر بأخبار الآحاد فجائز فى العقل. والشرع قد منَع منه.

١) ق : اراد به
٢) ح : فساو
٣) كذا س ؛ ق : منهما
٤) ح : لم يجز النسخ
٥) القرآن ٢ / ٢٤٠
٦) القرآن ٢ / ٢٣٤
٧) القرآن ٥٨ / ١٢
٨) القرآن ٦٨ / ١٣
٩) القرآن ٨ / ٦٥
١٠) القرآن ٨ / ٦٦

بابٌ

نسخ السنة بالكتاب

ذهب أكثر الناس إلى حُسن ذلك ووقوعه . ومنَع الشافعى منه . ودليلنا أنه لو امتنع ذلك ، لم يخلُ إما أن يكون امتناعه من حيث القدرة والصحة ، أو من حيث الحكمة . أما من حيث القدرة والصحة[1] ، فبأن يقال : إن الله عز وجل لا يوصَف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه . أو : لو أتى بكلام هذه سبيله ، لم يكن دالا على النَّسخ . والأول والثانى باطلان . لأن الله سبحانه قادر على جميع أقسام الكلام . ولا يجوز خروج كلامه من أن يكون دليلا على ما هو موضوع . وأما الحكمة ، فبأن يقال : لو نسَخ الله سبحانه كلامَ نبيّه ، لنَفّر ذلك عنه ، وأوهم أنه لم يَرضَ بما سنَّه . وهذا باطل . لأن النسخ إنما يرفع الحكم بعد استقرار مثله . وذلك يمنع من هذا التوهم . لأنه لو لم يَرض بما سنّه ، لم يُقرّ عليه أصلا. على أنه لو نَفّر عنه ، لنفّر عنه أن يُنسَخ سُنّتُه بسنّة أخرى . لأن السنّة الناسخة إنما صدرتْ عنه لأجل الوحى. فجرى مجرى كلام ينزّله الله عز وجل . إن قيل : إن الله عز وجل إذا أنزل آية ناسخة ، أمر نبيَّه صلى الله عليه أن يَسنّ سنة ، تكون هى الناسخة . قيل: لا وجه لوجوب ما ذكرتم . فلِمَ قطعتم به ؟ ولأنه لو كان كذلك ، لم تكن السنة بأن تكون ناسخة ، أولى من الآية .

واحتج[2] المخالف بأشياء: ﴿منها﴾ قول الله عز وجل[3] : «...لتبيّنَ للناس ما نُزّل إليهم...» فدل على أن كلامه بيان . ولو نُسخ لارتفع كونه بيانا . وذلك لا يجوز. قيل : إنه ليس / فى قوله[4] : « لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم » دليل 1/207
على أنه لا يتكلم إلا بالبيان . كما أنك إذا قلت : « دخلت الدار لأسلّم على زيد » : ليس فيه أنك لا تفعل فعلا آخر . على أنه ليس، فى كون كلامه

١) سها كاتب ق ، وكرر ست كلمات ، بعده
٢) من هنا حذف س
٣) القرآن ١٦/٤٤
٤) القرآن ١٦/٤٤

كله بيانا ، ما يمنع من نسْخه بالكتاب . كما لا يمنع من نسخه بالسنة ، وكما لا يمنع كون بعض الكتاب بيانا من نسْخه بالكتاب.﴿ومنها﴾ قولهم : من شرط الناسخ أن يكون من جنس المنسوخ ؛ ولهذا لم ينسخ الكتابُ العقلَ ! والجواب : أنه يجوز نسْخ حكم العقل بالكتاب . وإنما لا يسمى ذلك نسخا . فليس كلامنا فى الأسماء[١] . وإيجابهم كون الناسخ من قبيل المنسوخ، دعوى لا دليل عليها .

وأما الدلالة على أنه نُسخت السنةُ بالقرآن ، فهى أنه كان يجب فى الابتداء التوجه إلى بيت المقدس بالسنة . لأن النبى صلى الله عليه لم يكن متعبدا بشريعة مَن قبله . ثم نُسخ ذلك بقول الله عز وجل[٢] « ...وحيث ما كنتم فوَلّوا وجوهَكم شَطْرَه... » ولم يكن وجوب التوجه إلى بيت المقدس معلوما بقول الله عز وجل[٣] : « ...فأينما تُوَلّوا فثَمّ وجهُ الله ... » لأن هذا يقتضى التخيير بين الجهات . وهذا دليل على أن الآية وردت بعد إيجاب التوجه إلى الكعبة فى المسافر ، إذا صلى باجتهاد إلى بعض الجهات ، ثم بان له أن تلك الجهة ليست بجهة القبلة[٤] .

بابٌ

نسخ القرآن بالسنة

السنة ضربان : أحدهما متواتر ، والآخر آحاد . أما المتواتر ، فقد منع الشافعي وطائفة معه بالعقل من نسْخ القرآن به . وأجازه المتكلمون وأصحاب أبى حنيفة من جهة العقل ؛ واختلف هؤلاء . فمنهم من قال : قد وقع . ومنهم من قال : لم يقع ، ولم يَرِد المنع منه .

والدليل على جوازه فى العقل أنه لو لم يجز ، لكان إما أن لا يجوز فى

---

١) ح : « العبارات » . (والمراد المصطلحات)
٢) القرآن ٢ /١٤٤، ١٥٠
٣) القرآن ٢ /١١٥
٤) إلى هنا حذف س

القدرة والصحة ، أو [فى[1]] الحكمة . ومعلوم / أن النبى صلى الله عليه يقدر ٢٠٧/ب
على أنواع الكلام . ولو أتى بكلام ، موضوع لرفْع حكم من الأحكام ، لدل على ما هو موضوع له . ولو امتنع ذلك فى الحكمة ، لكان وجه امتناعه أن يكون منفّرا عنه صلى الله عليه ، وموهما أن النبى صلى الله عليه يأتى بالأحكام من قِبل نفسه . فهذا لو نفّر عنه ، لنفّر عنه من حيث أزال الحكم ، وادّعى[2] أنه أُوحى إليه بازالته . وهذا قائم فى نسخ القرآن بالقرآن ، والسنة بالسنة . وكان يجب ، لو لم يكن القرآن معجــزا ، أن يكون نسْخ بعضه ببعض منفّرا ؛ وأن يكون نسْخ الآية بما لا يظهر الإعجاز فيه منفّرا .

فإن قالوا : إنما جاز نسخ القرآن بالقرآن ، لأن القرآن معجز ! قيل: إنا لا نفتقر فى دليلنا إلى تشبيه السنة الناسخة بالقرآن ، فتُفرّقوا[3] بينهما بما ذكرتم . على أن النسخ هو رفْع الحكم وإزالته . وذلك هو موقوف على أن يدل دليل على رفْعه . وليس من شرط الدليل أن يكون معجزا . فان قيل : إذا لم يكن كلام النبى صلى الله عليه معجزا ، لم يتكلم بالنسخ ! قيل: إنما لا يجوز أن يتكلم به ، لو كانت دلالته موقوفة على كونه معجزا . ومعلوم أن القرآن يَنسخ القرآن ، وإن لم يَظهر فى الناسخ الإعجاز . وتُنسَخ[4] السنة بالسنة ، ولا إعجاز فيها . فان قيل : إذا نَسخت السنةُ القرآنَ ، كان الله قد أنزل آية تكون هي الناسخة ! قيل : إنما يجب ذلك ، لو كان لذلك وجه وجوب ولم تكْفِ السنة فى النسخ. وقد بيّنا أنه لا وجه لوجوب ذلك . إذ السنة ممكّنة ، وكافية فى النسخ ، من غير تنفير . على أنه إذا وردت السنةُ والآيةُ ، وجب أن يضاف النسخ إلى كل واحد منهما . لأنه ليس إحداهما أولى بذلك من الآخرى[5]. إن قيل: إذا كان النبى صلّى الله عليه لا ينسخ الآيةَ عندكم إلاّ بوحى ، فيجب إضافة النسخ إلى الوحى ، وإن لم يظهر لنا . كما أنه إذا أجمعت / الأمّة على نسخ ٢٠٨/١
الآية ، لم يُضَف النسخُ إليها ، ولكن إلى ما دلّها إلى النسخ ، وإن لم يَظهر

---

١) زاده س
٢) سح : أزال الحكم وادعى ؛ ق : ازال الحكم وادعاه
٣) س : فتفرقون ؛ ح : حتى تفرقوا
٤) كذا س ؛ ق : نسخ
٥) كذا س ؛ ق : احدهما — الآخر

لنا ! والجواب : أن فى ذلك تسليم لما نريده من المعنى . وهو نسخ آية بسنة ، من غير أن يَظهر لنا الوحى . وإنما نازعتم فى وصْف السنة بأنها ناسخة . وليس يمتنع أن يفارق السنةُ الإجماعَ . لأن الأمّة إذا أجمعتْ على حكم ، لم نقل : إنه شرْعُها . ولذلك لا يقال : إنها نَسخت الكتابَ بقولها . والشرع يُضاف إلى النبى صلى الله عليه . فجاز أن يضاف النسخ إليه .

واحتج[١] المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ قوله تعالى[٢] «...لتبيّنَ للناس ما نُزّل إليهم... » فوصَفه بأنه يبيّن . ونسْخ العبادة هو رفْعها ، ورفْعها ضد بيانها ! والجواب : أن نسْخها هو بيان ارتفاعها . وذلك بيان للمراد بالخطاب . كالتخصيص هو بيان للعموم ، وإن أخرج بعضَ ما تناوله . ولو لم يكن النسخ بيانا ، لم يكن فى وصْف الله عز وجل نبيه بأنه « مبيّن » ما يمنع من كونه على صفة أخرى غير البيان ، وهو كونه ناسخا . والشيخ أبو هاشم رحمه الله يحمل قولَه تعالى[٣] « لتبيّن للناس » : لتُظهر لهم ذلك ، وتؤدّيه . وإذا حملها على ذلك ، استوعب جميع ما أُنزل إلينا . وإذا حمل على بيان المجمَل ، لم يستوعبه . فكان هذا التأويل أولى لمطابقته العموم . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل[٤] : « وإذا بدّلنا آيةً مكانَ آية... » قالوا : فأخبر أنه إنما يبدّل الآية بالآية ! والجواب : أنه أخبر بأنه إذا بدّل آية مكان آية ، قال قائلون : كيت وكيت . وليس فى ذلك دليل على أنه لا يبدّل الآية إلا باية . كما أنك إذا قلت : « إذا قصدتُ زيدا راكبا ، تكلّم فينا الأعداء » ، لا يدل على أنك لا تقصده إلا راكبا . على أن ظاهر قوله عز وجل[٥] : « وإذا بدلنا آية مكان آية ... » يتناول تبديل نص الآية ، لا حكمها . ﴿ومنها﴾ أن الله عز وجل حكى عن المشركين أنهم قالوا عند تبديل الآية بالآية[٦] : / « ... إنما أنت مفتر... » ، وأنهم وهموا عند ذلك ، وأنه ٢٠٨/ب
أزال هذا الإيهام بقوله[٧] : « قل نزّله روحُ القدس من ربك بالحق ... » !

١) من هنا حذف س
٢) القرآن ١٦/ ٤٤
٣) القرآن ١٦/ ٤٤
٤) القرآن ١٦/ ١٠١
٥) القرآن ١٦/ ١٠١
٦) القرآن ١٦/ ١٠١
٧) القرآن ١٦/ ١٠٢

والجواب: أن ذلك لا يمنع من نسْخ القرآن بالسنة. لأن النبى صلى الله عليه لا يَنسخ القرآن إلا إذا أُوحى إليه بذلك. فقد نزّله روحُ القدس. ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل[1]: «...قال الذين لا يرجون لقاءنا ائتِ بقرآنٍ غير هذا أو بدِّلْه قل ما يكون لى أن أبدِّله من تلقاءِ نفسى إن أتَّبع إلا ما يُوحَى إلىّ ...». والجواب: أن النبى صلى الله عليه لا يَنسخ أحكامَ القرآن إلا متّبعا ما أُوحى إليه من ذلك. على أن قولهم: «ائت بقرآن غير هذا أو بدله»، ينصرف إلى ألفاظ القرآن، دون أحكامها. ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[2]: «ما ننسَخْ من آية أو نُنسِها نأت بخير منها أو مِثلها ...»

واحتجوا بالآية من وجوه: ﴿منها﴾ أنه أخبر أن ما يَنسخه من الآى، يأت بخير منه. وذلك يفيد أنه يأتى من جنسه. وجنس القرآن قرآن. ألا ترى أن الإنسان إذا قال: «ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه»، يفيد أنه يأتيه بثوب خير منه! والجواب: أن ذلك لا يفيد ما قالوه. ألا ترى أن الإنسان إذا قال: «ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه»، احتمل أن يأتيه ببستان، واحتمل غيره؟ فلا يمتنع أن يكون المراد بذلك «نأت بخير منها» أى أنفع منها، أو مثلها فى النفع، من جنسها أو من غير جنسها. إن قيل: إذا قال الإنسان لغيره: «ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه»، إنما يفيد ما ذكرتم. لأنه قد ذكر لفظة «ما». وهذه اللفظة تقع على الثوب، وعلى غيره مما لا يعقل. وليس كذلك الآية. لأن الله لم يقل: «نأت بما هو خير منها»، وإنما قال: «نأت بخير منها». فنظيره قول القائل: «ما آخذ منك من ثوب آتيك خيرا منه»، فى أنه يفيد ثوبا خيرا منه. وذلك يقتضى أن
يُضمَر فى الكلام / اسم الثوب! قيل لا نسلّم أنه إذا قال: «آتيك بخير ١/٢٠٩
منه»، كان المراد ثوبا خيرا منه؛ بل يجوز أن يأتيه بشىء ليس بثوب. يبيّن ذلك أنه لا بد فى ذلك من إضمار. فليس بأن يضمر «آتيك بثوب خير» بأولى من أن يضمر «آتيك بشىء هو خير منه». وليس يجب إضمار الثوب، لأنه قد تقدّم ذكره. ولا يجب إذا رجع لام العهد إلى معهود قد تقدم ذكره،

١) القرآن ١٠/ ١٥
٢) القرآن ٢/ ١٠٦

أن يجب مثله فى الإضمار. لأنهما متباينان. ﴿ومنها﴾ أن قول الله عز وجل: « نأت بخير منها »، يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بخير من الآية. وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن! والجواب: أن السنة إذا دلت على نسخ القرآن، فالذى أتى، بما هو أنفع مما كان، هو الله عز وجل. ألا ترى أنه عز وجل هو الناسخ، والموحى إلى نبيه بالنسخ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم: « نأت بخير منها » يفيد أن الذى يأتى به خير من الآية على الإطلاق. والسنة لا تكون خيرا من القرآن على الإطلاق لأجل اختصاص القرآن بالإعجاز! والجواب: أن ما تضمّنه السنةُ الناسخة خير وأنفع من المنسوخ. وليس يجب أن يكون خيرا من الآية من جميع الوجوه. لأنه ليس فى قوله: « نأت بخير منها » لفظ يعمّ جميعَ وجوه الخير. ﴿ومنها﴾ أن الله عز وجل قال[1]: «...ألم تَعلمْ أن الله على كل شيء قدير». فدل على أن الذى يأتى به، هو المختص بالقدرة عليه. وهذا هو القرآن دون غيره من الكلام! والجواب: أن المتمكن من إزالة الحكم إلى ما [هو[2]] خير منه وأنفع، هو الله عز وجل وحده. لأنه المختص بالعِلم بالمصالح وحده.

وقد منع الشيخ أبو هاشم رحمه الله من التعلق بالآية بما هو جواب عن الوجوه التى ذكروها وهو أن قوله: « نأت بخير منها أو مثلها » ليس فيه أنه يأتى[3] بخير منها ناسخا، بل لا يمتنع أن يكون الذى يأتى به مما هو خير منها أنه فى حكْم آخر بعد نسْخ الآية، / ويكون الناسخ غير الآية. إن قيل: ٢٠٩/ب كل من أوجب عند نسخ الآية الإتيان بآية أخرى، قال: إنها هى الناسخة؛ وفى ذلك ما قلنا! قيل: إنا لا نوجب ذلك من جهة الحكمة وإنما نحكم بذلك لأجل إخبار الله سبحانه فى هذه الآية. ولم يجر هذا القول على هذا التفصيل بين الأمّة قبْل أبى هاشم فيُدّعَى إجماعها فيه. وقد منَع من التعلق بالآية بأن ظاهر قوله عز وجل[4]: « ما ننسخْ من آية ... » نسْخ التلاوة، دون الحكم فقط. إلا أنه لا يُطلَق فيما نُسخ حكمه وبَقيتْ تلاوتُه: أنه قد نُسخ.

---

١) القرآن ٢/١٠٦
٢) زاده ح
٣) ق: يات
٤) القرآن ٢/١٠٦

ألا ترى أنه يقال : « ما نُسخت الآية وإنما نُسخ حكمها » ؟ ولهم أن يقولوا : بل قد يُطلَق ذلك لأن الناس يقولون : إن قول الله سبحانه[١] : « إذا ناجيتم الرسولَ فقدِّموا بين يَدَى نَجواكم صَدَقَة ... » منسوخ، وإن كانت التلاوة باقية. وقد قالوا أيضا : أنتم تجيزون نسْخ تلاوة الآية بسنّة ، بأن ينهى النبى صلى الله عليه عن تلاوتها . فإن ثبَت أنه لا يجوز نسْخ تلاوتها بسنّة ، وجب مثله فى حكمها . لأن أحدا لم يفرق بينهما . فان قلنا : « لا يمتنع أن لا تنسخ التلاوة إلا وتأتى آية أخرى ، وإن لم تكن ناسخة ؛ ويكون الدليل على ذلك هذه الآية » ، كان ذلك رجوعا إلى الوجه المتقدم[٢].

فأما الدلالة على أن نسْخ القرآن بالسنة قد وقع ، فهى أنه كان الواجب على الزانية الحبس فى البيوت ، بقول الله عز وجل[٣] : « ...فأمسكوهنّ فى البيوت حتى يَتوفيهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ». ثم نسَخ الله عز وجل ذلك [بقوله[٤]][٥] : « الزانية والزانى فاجلِدوا كلَّ واحد منهما مائةَ جَلدة ...» وليس، وإن كان الحبس موقوفا على غاية وكان قوله :[٦] « الزانية والزانى » بيانا[٧] لتلك الغاية ، ما يمنع أن يكون ذلك نسخا . لأن بيان الغاية المجملة يسمى نسخا . وهذا كلام فى الأسماء . ثم إن النبى صلى الله عليه نسَخ ذلك بالرجم . فان قيل : بل نسَخ ذلك / بما كان قرآنا ، وهو قوله : « الشيخ والشيخة إذا زنيا » ! قيل ١/٢١٠ إن ذلك لم يكن قرآنا . يدل على ذلك أن عمر رضى الله عنه قال : « لولا أن يقول الناس : زاد عمر فى المصحف، لأثبتّ فى حاشيته : الشيخ والشيخة إذا زنيا ... » فلو كان ذلك قرآنا فى الحال ، أو كان قد نُسخ ، لم يكن ليقول ذلك . فعلمنا أن ذلك سنة من النبى صلى الله عليه ، وأراد عمر أن يُخبر بتأكيده .

---

١) القرآن ٥٨ /١٢
٢) إلى هنا حذف س
٣) القرآن ٤ /١٤
٤) زاده س
٥) القرآن ٢٤ /٢
٦) القرآن ٢٤ /٢
٧) كذا س ؛ ق : بيان

فأما نسْخ القرآن والأخبار المتواترة بأخبار الآحاد ، فجائز فى العقول . وقال بعض الناس بورود التعبد بالمنع منه . وذُكر عن بعض أهل الظاهر أن ذلك غير ممنوع منه . ودليلنا أن الصحابة رضى الله عنها كانت[١] تترك أخبارَ الآحاد إذا رَفعتْ حكمَ الكتاب . قال عمر رضى الله عنه : « لا نَدَع كتابَ ربنا وسنّةَ نبينا بقول امرأة[٢] لا ندرى أصدقتْ أم كذبتْ » .

واحتج[٣] المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ أن الحكم بأخبار الآحاد معلوم بدليل قاطع . والحكم به كالحكم بالآية . فجاز نسْخ الآية به ، كما جاز نسخ آية باية ! والجواب : أن ما ثبت من الإجماع يَمنع من كون الحكم بها معلوما ، إذا كانت رافعة لحكم الكتاب . على [أن] الدليل[٤] القاطع الدال على قبول الأخبار لم يتناول أخبار الآحاد إذا كانت ناسخة لدليل الكتاب . فلا يمكن أن يقال : إن الحكم بها ، والحال هذه ، معلوم . ﴿ومنها﴾ أنه إذا جاز تخصيص القرآن بأخبار الآحاد ، مع أن التخصيص يفيد أن ما تناوله ما كان أُريد بالعام ، فبأن يجوز النسخ بها أولى . إذ[٥] كان النسخ إنما يَرفعَ مثل الحكم ، بعد كون الحكم مرادا بالآية ! والجواب : أن ما ذكروه يدل على جواز النسخ به من جهة العقول ، ولا يدل على أنه ما مُنع منه فى الشريعة . وقد بيّنا أن الإجماع قد مَنع منه . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن نسخ الكتاب قد وقع / بأخبار الآحاد ٢١٠/ب
من وجوه : منها أن قوله[٦] : « قل لا أجد فيما أُوحى إلىّ محرّما على طاعم يَطعمه... » الآية ، منسوخ[٧] بما رُوى بالآحاد أن النبى صلى الله عليه نهى عن أكْل كل ذى ناب من السباع ! والجواب أن قوله : « قل لا أجد فيما أوحى إلىّ » إنما يتناول ما أُوحى إليه إلى تلك الغاية . ولا يتناول ما بعد ذلك . فلم يكن النهى الوارد بعد ذلك نسخا . وأيضا : فإن الآية تمنع من تحريم كل ما عدا الميتة من الدم ولحم الخنزير . فنهى النبى صلى الله عليه عن أكْل كل ذى

١) كذا « عنها كانت » فى جميع الاصول ؛ راجع حاشية ص ٣٥٨
٢) هى فاطمة بنت قيس فى مسئلة نفقة المبتوتة
٣) من هنا حذف س
٤) ق : على الدليل ؛ ح : لأن الدليل . (لعله كما أثبتناه)
٥) كذا ح ؛ ق : اذا
٦) القرآن ٦ /١٤٥
٧) بالأصل : « منسوخة »

ناب من السباع . ولا يمتنع أن يكون مقارنا للآية ، فيكونَ مخصِصا لا ناسخا . ﴿ومنها﴾ أن قول الله عز وجل(١) : « ...وأُحلَّ لكم ما وراء ذ لكم إن تَبتغوا بأموالكم محصِنين غير مسافحين... » منسوخ بما رُوى بالآحاد أن النبى صلى الله عليه قال : « لا تُنكَح المرأة على عمّتها ولا على خالتها » ! والجواب أن ذلك مما تُلُقّى بالقبول . فهو لذلك معلوم ، يجرى مجرى التواتر فى جواز وقوع النسخ به . ولا يمتنع أن يكون هذا ومثله مقارنا للآية ، فيكونَ مخصصا. ﴿ومنها﴾ أن قول الله عز وجل(٢) : « كُتب عليكم إذا حضَر أحدَكم الموتُ إن ترَك خيرا الوصيةُ للوالدَين والأقربين... » منسوخ بما روى بالآحاد أن النبى صلى الله عليه قال : « لا وصية لوارث » ! والجواب : أن هذا متلقّى بالقبول ، فجرى مجرى التواتر . وقد رُوى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما نَسخا ذلك بقول الله عز وجل(٣) : « يوصيكم الله فى أولادكم... » وقول النبى صلى الله عليه « لا وصية لوارث » بيان لوقوع النسخ بقول الله(٤) « يوصيكم الله فى أولادكم... » ولا يمتنع أن يكون كان ذلك فى صدر الإسلام جائزًا ، ثم مُنع من ذلك ، كما قلناه فى نسخ القبلة عن أهل قُباء بخبرِ واحد . وذلك يدلنا على أن النسخ بأخبار الآحاد كان جائزا فى صدر الإسلام ، / ثم مُنع منه . ١/٢١١

﴿ومنها﴾ أن الجمع بن وضْع الحمل(٥) والمدة(٦) منسوخ بأحد الأجلين ! والجواب : أن من الناس من قال : ذلك غير منسوخ . ومنهم من جعل آية الوضع ناسخة فى الحامل خاصة ؛ وهو قول ابن مسعود وغيره . ومن الناس من جعل ذلك مخصِصا . لأنه يمكن فيه البناء . وفى هذه المسئلة نظر لأن المعول فيها على خبر عمر . وهو خبر واحد(٧) .

---

١) القرآن ٤/٢٤
٢) القرآن ٢/١٨٠
٣) القرآن ٤/١١
٤) كذلك
٥) راجع القرآن ٦٥/٤
٦) راجع القرآن ٢/٢٣٤
٧) إلى هنا حذف س

بابٌ

في نسخ الإجماع ، وفي وقوع النسخ به

اعلم أنه لو نُسخ الإجماع ، لكان يُنسَخ بدليل شرعى من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع . ومعلوم أن الإجماع إنما انعقد بعد وفاة النبى صلى الله عليه . فلم َيرد كتاب أو سنة ينسخانه . فان قيل : هلا جوّزتم أن تظفر الأمة بعد اتفاقها بنص ٍّ كان قد خفِى عنها فتَنسخ[1] اتفاقَها به ؟ قيل : لو كان فى الشريعة نص ، لما خفى عنها بأجمعها . لأنه لا يجوز أن تذهب بأجمعها عن الحق . سيما وإجماعها « الحق فى واحد منه » ، وليس من مسائل الاجتهاد ، فيقالَ : قد وجب عليها العمل بالنص بشرط أن تظفر به . كما قيل ذلك فى مسائل الاجتهاد . على أنها لو كُلّفت[2] العملَ بالنص بشرط أن تظفر به ، فاذا لم تظفر به كانت مكلَّفةً العملَ باجتهادها ، لما كان عدولُها ، عما أجمعتْ عليه لأجل النص الذى ظفرتْ به ، نسخا . لأن الحكم إذا ثبَت بشرط ، وعُلم بالعقل زوال ذلك الشرط ، لم يسمَّ رفْع الحكم نسخا . إن قيل : أيجوز[3] أن ينسخ الله حكما أجمعتْ عليه الأمّة على عهد رسول الله صلى الله عليه ؟ قيل : يجوز ذلك ، وإنما منَعنا أن تُجمع الأمّة بعد وفاة النبى صلى الله عليه ، حتى يكون إجماعها هو المعتبر ، ثم ينسخ . فأما اتفاقها فى حياة النبى صلى الله عليه لأجل توقيفه أو إقراره ، فالمعتبر فيه بتوقيفه و إقراره . والنسخ يتوجه إلى ذلك .

٢١١/ب / ولا يجوز نسخ الإجماع [باجماع . لأن الإجماع[4]] الثانى إن دل على أن الإجماع الأول كان باطلا ، لم َيجز ذلك . وإن كان الإجماع [الأول[5]] حين وقع وقع صحيحا ، لكن الإجماع الثانى حرَّم القولَ به من بعدُ ، لم يجز

---

١) كذا س ؛ ق : فنسخ
٢) كذا سح ؛ ق : كلف
٣) قس : يجوز ؛ ح : أفيجوز
٤) زاده س
٥) زاده س

ذلك إلا لدليل شرعي متجدد ، وقَع لأجله الإجماع الثاني ، من كتاب ، أو سنة ، أو لدليل كان موجودا وخفي عليهم من قبلُ ثم ظهر لهم . وكل ذلك قد أفسدناه . إن قيل : أليس ، إذا اختلفت الأمّة على قولين في المسئلة ، فقد سوّغتْ بأجمعها للعامي أن يأخذ بكل واحد من القولَين ، وسوّغتْ للمجتهد أن يأخذ بكل واحد منهما إذا أدّاه اجتهاده إليه . فاذا اتفقتْ على أحد القولين ، كانت قد حظرتْ[1] بأجمعها على العامي والمجتهد المصيرَ إلى القول الآخر . فهذا نسْخ إجماع باجماع ! قيل : إنا لا نأبى ذلك . غير أنّا لا نسمّيه نسخا . لأن الأمّة حين اختلفتْ على القولين ، إنما سوّغتْ للعامي وللمجتهد[2] الأخذ بكل واحد منهما ، بشرط بقاء الخلاف وكون المسئلة من مسائل الاجتهاد . وهذا الشرط ، معلوم زوالُه بالعقل ، متى اتفقت الأمة على أحد القولين . وما هذه سبيله ، لا يكون نسخا . ألا ترى أن الله عز وجل لما قال[3] : « ...ثم أتموا الصيامَ إلى الليل... » ، فعلّق الصومَ بغاية يُعلَم حصولُها بالحسّ وبالعقل ، لم[4] يكن ارتفاع الصوم عند ذلك نسخا ؟

ولا يجوز نسْخ الإجماع بقياس . لأن القياس إن كان قياسا على أصل متقدم ، فذهاب الأمّة عنه ووقوع إجماعها على خلافه يدل على فساده . لأن الأمة لا يجوز ذهابها عن الحق . وإن كان قياسا على أصل متجدد ، فليس يجوز أن يتجدد الحكم فيه إلا عن كتاب أو سنة أو إجماع . ولا يجوز تجدّد كتاب أو سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه . وإن كان قياسا على إجماع، فهو باطل . لأنه لو كان القياس عليه حقا ، لما ذهب عنه الأمّة بأجمعها .

فأما وقوع النسخ بالإجماع ، فلو حصل ، لنسَخ / دليلا شرعيا من كتاب ١/٢١٢
أو سنة أو إجماع أو قياس . وقد بيّنا أن الإجماع لا يَنسخ الإجماع . وأما نص الكتاب والسنة ، فلا يجوز أن يَنسخه الإجماعُ . لأن الإجماع لا يجوز أن ينعقد على خلافه . إذ الأمة لا تُجمع على خطأ . فلو اتفقوا على خلاف

١) ق : خطرت
٢) كذا س ؛ ق : المجتهد
٣) القرآن ٢ /١٨٧
٤) كذا س ؛ ق : ثم لم

النص ، لدل ذلك على نص ناسخ لم ينقلوه . نحو إجماعها على أن لا غُسل علىٰ من غَسّل ميتا . وينبغى أن يضاف النسخ إلى ذلك النص . لأن الأمة كالناقلة له . والمخبر بالنص الناسخ لا يكون هو الناسخ.

والقول فى نسْخ الإجماع بفحوى القول ، ونسْخ فحوى القول به ، كالقول فى النص مع الإجماع . وسيجىء نسْخ القياس بالإجماع إن شاء الله عز وجل .

بابٌ

فى نسخ القياس و فى وقوع النسخ به

اعلم أن قاضى القضاة رحمه الله منَع من نسْخ القياس . لأنه تبعٌ للاصول. فلم يجز ، مع ثبوتها، رفْعُه . ولأنه إنما يثبت بعد انقطاع الوحى. وقال فى « الدرس » : إن القياس ، إن كان معلوم العلة ، جاز نسْخه . قال : لأن النبى صلى الله عليه لو نَص على [أن[١]] علة تحريم البُر هو[٢] الكيل ،وأمَرَنا بالقياس ، لكان ذلك كالنص فى تحريم الأرز. فكما جاز ان يحرّم الأرز ثم يَنسخه ، جاز أن يَنسخ عنا تحريم الأرز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها ، ويَمنع من قياسه على البُر . واعلمْ أنه لو نسَخ القياسَ المتعلق بالأمارات ، لنسَخه إما كتابٌ أوسنة أو إجماع أو قياس . ولا يخلو القياس المنسوخ إما أن يكون ثابتا فى حال حياة النبى صلى الله عليه ، أو بعد وفاته . فان كان فى حال حياته ، فليس يمتنع رفْعه بالنص وبالقياس . أما بالنص ، فنحو أن ينص النبى صلى الله عليه على تحريم البُر ، وينبّه على أن علة تحريمه الكيلُ ، ويَتعبّد بالقياس ، ونَعمل بذلك ؛ ثم ينص على إباحة الأرز ويَمنع من قياسه على البُر . وأما نسخه بالقياس ، / فبأن تكون المسئلة بحالها ، إلا أن ٢١٢/ب النبى صلى الله عليه نَص على إباحة بعض المأكولات ، ونبّه على أن علته كونه مأكولا بأمارة هى أقوى من الأمارة الدالة على أن [علة[٣]] تحريم البُر

١) زاده س ؛ وبهامش ق علامة الاضطراب
٢) س : هى
٣) زاده س

هى الكيل . فيلزم من ذلك قياس الأرز على ذلك المأكول . فأما القياس المستفاد بعد وفاة النبى صلى الله عليه ، فإنه يمتنع نسْخه بنص كتاب أو سنة متجددَين ، لتعذُّر ذلك بعد وفاة النبى صلى الله عليه . ويجوز نسْخه فى المعنى بنص متقدم ، وباجماع ، وبقياس . أما بالنص ، فنحو أن يجتهد بعضُ الناس فيحرّم شيئا بقياس بعدما اجتهد فى طلب النصوص ؛ ثم يَظفر بنص بخلاف قياسه ، أو يُجمع الأمة على خلاف قياسه ، أو يَظفر هو بقياس هو أولى من قياسه . فيلزم فى كل(١) الأحوال ترْك(٢) قياسه الأول . ولا يسمَّى ذلك نسخا . لأن القياس الأول إنما عُمل به بشرط أن لا يعارضه قياس أولى منه ، ولا نص ، ولا إجماع . هذا إنما يتم على القول بأن « كل مجتهد مصيب » لأن(٣) [القائل بذلك(٤)] يقول : إن هذا القياس قد تُعُبِّد به ، ثم رُفع(٥) . فأما من لا يقول : « كل مجتهد مصيب » ، فانه لا يقول : قد تُعُبِّد به . فلا يمكن نسْخ التعبد به .

فأما وقوع النسخ بالقياس ، فلو حصل ، لكان إما أن ينسخ قياسا آخر ، وقد تكلمنا فى ذلك من قبلُ ؛ أو ينسخ إجماعا . وذلك لا يجوز ، لاتفاق الأمة على أن الإجماع أولى من القياس . إلا أن يراد بذلك أن القياس على أحد القولين ، إذا وقع الاتفاق عليه ، يرفع(٦) القياسَ على القول الآخر . فيجوز ذلك . ولا يسمّى نسخا . ولا يجوز نسخ النص بقياس . لأن الصحابة كانت تترك آراءها بالنصوص . ولهذا صوّب النبى صلى الله عليه معاذا فى رجوعه إلى الاجتهاد إذا لم يجد كتابا ولا سنة . وبهذا نجيب عن قياسهم نسخ النص بالقياس على تخصيص النص بالقياس . وقياسهم / [ذلك(٧)] على نسخ خبر ١/٢١٣ الواحد بخبر الواحد . إن(٨) قيل : أليس لمّا قال الله عز وجل(٩) : « الآن خفّف

---

١) س : هذه
٢) كذا س ؛ ق : تركه
٣) ق : لانه
٤) زاده س
٥) كذا س ؛ ق : رجع
٦) كذا س ؛ ق : يدفع
٧) زاده س
٨) من هنا حذف س
٩) القرآن ٨/٦٦

الله عنكم وعلِم أن فيكم ضَعفا فان يكن منكم مائةٌ صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن ألفٌ يغلبوا ألفين ... » ، علمنا أن ثبات الواحد للعشرة منسوخ؟ وإن كان ذلك غير مصرَّح به ، وإنما هو نبِّه[1] عليه . فصح أن القياس ينَسخ النص ! والجواب : أنه ليس فى الآية المنسوخة ثبات الواحد للعشرة ، فيكون هذا التنبيه قد نسَخه . فان كان ذلك معلوما من قوله[2] : « ...فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين... » ، من حيث كان ذلك يفيد أن يثَبت كل واحد بإزاء عشرة ، حتى يكون العشرون بإزاء مائتين ، فمفهوم أيضا من قوله : [3] « وإن يكن منكم مائة صابرة... » ثبات الواحد للاثنين . لأنه[4] لا يكون مائة بازاء مائتين ، إلا وكل واحد منهم بازاء اثنين . ويبيّن ذلك أنه ورد عقيب قوله : [5] « الآن خفّف الله عنكم...» يفيد رفع ثبات العشرين[6] للمائتين. وإلا لم يكن التخفيف حاصلا . وقد قيل : إن ثبات الواحد للعشرة مفهوم من الآية المنسوخة من فحوى القول[7] .

بابُ

نسخ فحوى القول ، ووقوع النسخ به

أما وقوع النسخ به فجائز . لأنه إن كان قول الله عز وجل : [8] « ... فلا تقل لهما أفّ...» يدل من جهة اللغة على المنع من الضرب ، فاللفظ المفيد للشيء من جهة اللغة يجوز أن يقع النسخ به . وإن كان يدل عليه من جهة الأولى ، فهو آكد من اللفظ ؛ فجاز وقوع النسخ به أيضا . ويجوز أن يُنسَخ الأصل

١) كذا ح ؛ ق : منه
٢) القرآن ٨/ ٦٥
٣) القرآن ٨/ ٦٦
٤) كذا ح ؛ ق : » وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين لأنه
٥) القرآن ٨/ ٦٦
٦) كذا ح ؛ ق : العشرون
٧) إلى هنا حذف س
٨) القرآن ١٧/ ٢٣

والفحوى ، إن كانا مما يجوز نسخهما . وأما نسْخ الأصل ، فانه يفيد نسخ الفحوى . لأنه إنما يثبت تبْعا له . فاذا ارتفع الأصل ، ارتفع ما يتْبعه[1] . ويجوز أن تدل دلالة على ثبوت الفحوى . فلا يُحكَم بثبوته إذا ارتفع الأصل، إلا لدليل مستأنف . فأما نسخ الفحوى مع ثبات الأصل ، / فقد أجازه قاضي ٢١٣/ب
القضاة فى « كتاب العمد » . وقال فى « شرحه » : يجوز ذلك إلا أن يكون فيه نقض الغرض . ومنَع منه فى « الدرس » . وهو الصحيح. لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل ، إلا وقد انتقض الغرض . لأنه إذا حرم علينا التأفيف على سبيل الإعظام للابوين ، كان إباحة ضربهما نقضا للغرض .

بابٌ

الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا ؟

ذهب شيخانا أبو على وأبو هاشم رحمهما الله وأصحاب الشافعى إلى أنها ليست بنسخ على كل حال . وقال قوم : إن النص ، إن أفاد من جهة دليل الخطاب أو الشرط خلاف ما أفادتْه الزيادةُ ، كانت الزيادة نسخا . نحو قول النبى صلى الله عليه : « فى سائمة الغنم زكاة » . فانه يفيد دليله نفى الزكاة عن المعلوفة . فمتى زيدت الزكاة فى المعلوفة ، كان ذلك نسخا . وقال شيخانا أبو الحسن وأبو عبد الله رحمهما الله : إن كانت الزيادة مغيِّرة حكْمَ المزيد عليه فى المستقبل ، كانت[2] نسخا . وإن لم تغيِّر حكْمَه فى المستقبل ، بل كانت مقارنة له ، لم [تكن[3]] نسخا . فزيادة التغريب[4] فى المستقبل على الحد[5] يكون نسخا . وكذلك لو زيد فى حد القاذف عشرون . وأما الزيادة التى لا تنفك من المزيد عليه ، فنحو أن يجب علينا ستْر الفخذ[6] ، فيجب علينا

---

١) س : يمنعه
٢) كذا سرح ؛ ق : عليه كانت
٣) زاده سرح
٤) الاشارة إلى الحديث : « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام »
٥) أى جلد مائة فحسب ، المذكور فى القرآن (٢٤ /٢)
٦) س : العورة

ستر بعض الركبة . ولا يكون وجوب ستْر بعضها نسخا . ولم يجعلوا الزيادة عند التعذّر نسخا، نحو قطْع رجل السارق [بعد قطع[١]] يده وإحدى رجليه . وقال قاضي القضاة إن كانت الزيادة قد غيّرت[٢] المزيد عليه تغييرا[٣] شرعيا، حتى صار المزيد عليه لو فعَل الزيادة على حد ما كان يَفعلها قبلها ، كان وجوده كعدمه ، ووجب استئنافه ، فإنه يكون نسخا . نحو زيادة ركعة على ركعتين .
١/٢١٤ وإن كان المزيد عليه لو فعَل على حد ما كان يَفعل قبْل / الزيادة، صح فعْله ، فاعتُدّ به ، ولم يلزم استئناف فعْله ، وإنما يلزم أن يضم [إليه[٤]] غيره، لم يكن نسخا . نحو زيادة التغريب على الحد، وزيادة عشرين على حد القاذف. وعنده[٥] أن زيادة شرط منفصل عن العبادة لا تكون نسخا . نحو زيادة الوضوء فى شرائط الصلاة . قال : ولو خيّر الله سبحانه بين فعلَين ، كان زيادة فعل ثالث ناسخا[٦] ، لِقُبْح تركها . ولم يختلف الناس فى أن زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا للعبادات، ولا زيادة صلاة[٧] على صلوات. وإنما جعَل أهل العراق زيادةَ صلاة على الصلوات الخمس نسخا ، لقوله عز وجل[٨] : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوُسطى... » لأنه يجعل ما كان « وسطى » غير وسطى . وقد اعترضهم قاضي القضاة، فقال : ينبغى أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا . لأنه يجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة . وإن كانت الفروض عشرا ، خرجتْ من أن تكون عشرا . والخلاف واقع فى زيادة ركعة على ركعتين ، حتى تصير الصلاة ثلاث ركعات ، وفى زيادة التغريب على الحد . فالأول يخالف فيه أصحاب الشافعي . والثانى يخالف فيه الشيخان أبو الحسن وأبو عبد الله . وأنا[٩] أتكلم على المذهبين وأذكر ما ينصر

---

١) زاده س ؛ علامة الاضطراب بهامش ق
٢) ح : غيرت حكم
٣) س : تغيرا
٤) زاده س
٥) كذا سح ؛ ق : عندى
٦) سق : ناسخ
٧) كذا س ؛ ق : صلوات
٨) القرآن ٢ /٢٣٨
٩) من هنا حذف س

به كل واحد منهما ، ثم أذكر ما أقوله أنا فى ذلك إن شاء الله .

أما حجة من قال : « زيادة التغريب على الجَلْد ليس بنسخ ، فهو أن النسخ هو الإزالة للحكم . ولم يَزل بهذه الزيادة حكمٌ عن الثمانين . لأنها واجبة ، جائزة كما كانت . وإنما يلزم أن يُضم إليها غيرها . والمخالف يتوصل إلى ثبوت النسخ فى ذلك من وجوه: ﴿منها﴾ أن الجلد كان قبل هذه[1] الزيادة كمالَ الحد فصار بعدها بعضَ الحد . فقد أزالت الزيادةُ كون الجَلْد كمالَ الحد ! الجواب: أن قولنا: « أن يُجلَد جميعَ الحد الواجب فعلُه » ، معناه أنه لا يلزم أن يُضَم إليه غيره . / وقولهم : « قد صار بعضَ الحد الواجب فعلُه » ٢١٤/ب معناه أنه وجَب أن يُضَم إليه غيره . فقولهم : « إن هذه الزيادة نسْخ، لأنها صيّرت الجلدَ بعضَ الحد الواجب فعلُه » ، معناه إنما كانت الزيادة نسخا ، لأنها زيادة . فعنى العبارتين واحد . وقد أجيبوا ، فقيل : بأن الكل والبعض من أحكام العقل ، دون الشرع . فلم يُفد النسخ . وللمخالف أن يقول : إن الكل والبعض فى الجملة يُعلمان بالعقل . فأما كون الشىء كلَّ الحكم الشرعى أو بعضَه ، فانما يعلم بالشرع . ﴿ومنها﴾ قولهم: إن الجلد قد كان [مجزئا[2]] وحده، ومن بعدُ[3] قد صار غير مجزئ وحده . فقد أزالت كونَ الجَلد وحده مجزئا ! والجواب : أن معنى قولنا : « إنه قد صار غير مجزئ وحده » ، هو أنه يجب ضم شىء آخر إليه. فعاد ذلك إلى تعليل الشىء بنفسه . وقيل لهم أيضا : إن زيادة التغريب لو كان نسخا ، لجاز أن يقدر وجوده لا إلى بدل . وهذا غير ممكن ها هنا . وهذا ليس بجواب عن كلامهم . وإنما هو استئناف دليل . وهو مع ذلك غير صحيح . لأن النسخ هو الإزالة . وللخصم أن يقول : قد يجوز إزالة أجزاء الثمانين لا إلى بدل أصلا. وقد يجوز إزالته إلى بدل غير الثمانين . وقد يجوز إزالته بزيادة على الثمانين. ولا يجوز إزالته بالزيادة على الثمانين [لا[4]] إلى بدل . لأن قولنا « زيادة على الثمانين » إثبات للثمانين . فاسقاطها [لا] إلى

---

١) كذا ح ؛ ق : « كان على » (مع علامة الاضطراب بالهامش)
٢) زاده ح ؛ علامة الاضطراب بهامش ق
٣) كذا ح ؛ ق : أحد
٤) زاده ح

بدل ، والحال هذه ، متناقض ، كما بيّنا فى القول بازالة العبادة لا إلى بدل مع ثبوت المبدل .﴿ومنها﴾ قولهم : إن الجَلد وحْده كان يتعلق به ردّ الشهادة[١]. فلمّا زِيد التغريب ، صار لا يتعلق به وحده ! والجواب : أن مخالفهم لا يعلّق ردّ الشهادة بالجَلد . ولو تعلّق به ، لكان الأقرب أن يقال : إن زيادة بالتغريب قد تنسخ تعلّق رد الشهادة ، لا أنه نسْخ للجَلد . على أن هذا لا يلزم ١/٢١٥ / أيضا . لأن رد الشهادة تعلّق بما هو حد . فتغيُّر الحد إلى زيادة أو نقصان لم يَرفع تعليق رد الشهادة بما هو حد كما أن تغيّر العدّة بزيادة أو نقصان لا يرفع تعلّق أحكامها بها . ومعلوم أن الفروض لو كانت خمسا ، لوقَف على أدائها قبولُ الشهادة . فلو زِيدَ فيها ، لوقَف قبولُ الشهادة على فعْل الفرض السادس. ولم يوجِب هذا نسْخَ وقوفِ قبولِ الشهادة على أداء الفروض .وللمخالف أن يقول : إنه لو زيد فى مدة العدّة ، لكان ذلك نسخا لتعلق أحكامها بالمدة المزيد عليها . ولو زِيد فى الفرائض فرض آخر ، نسَخ ذلك تعلّقَ قبول الشهادة بأداء تلك الفرائض وحْدها ، لا أنه يكون ناسخا للفرائض . وله أن يقول : إن كون الجَلد لا يجزئ وحده إذا زِيد عليه التغريب ، ليس هو معنى قولنا : « قد زيد عليه غيره » هو أنه قد تعبّدنا معه بشىء آخر . وذلك يرجع إلى الأمر بالزيادة . وكون الجلد وحده لا يجزئ معناه أنه لا يَسقط به الغرض . وهذا يتْبع نفى التعبّد بالزيادة . فاذا كانت الزيادة قد أزالتْ هذا الإجزاء ، فقد وقع بها النسخ . ألا ترى أن الله عز وجل لو نص، فقال : الثمانون وحدها مجزئة فى الحد ، وهى كمال الحد، ثم زاد[٢] على الثمانين ، لكان ذلك نسخا . فكذلك ما ذكرناه . ولقائل أن يقول : إن الله عز وجل لو صرّح بذلك ، لكان إجزاء الجَلد وحده حكما[٣] شرعيا . فكانت إزالته نسخا . فأما إذا لم ينص على ذلك ، بل أوجب الجَلد، فان[٤] إيجابه لذلك لا يتعرض للتغريب بنفى ولا إثبات . وإنما يعلم نفيه بقاءً على حكم الأصل . وإزالة حكم الأصل ليس بنسخ .

---

١) راجع القرآن ٢٤/٤
٢) كذا ح ؛ ق : ردنا
٣) كذا ح ؛ ق : حكميا
٤) ح : لأن ؛ ق : فان

وللمخالف أن يقول : إن هذا لا يمنع مما أفسدنا به قولكم : « إن رفع الإجزاء مع الجَلد وحده » هو معنى إثبات الزيادة ؛ وأن تعليل كون الزيادة نسخا من ٢١٥/ب حيث رفَع تعلّقَ الإجزاء بالجلد / وحْده هو تعليل الشيء بنفسه . وأيضا فقد نقضتم هذا الاعتبار بمسئلة وهو أن قاضى القضاة قال : إن الله عز وجل لو خيّر بين فعلين ثم زاد فى التخيير ثالثا، فصرنا مخيّرين بين ثلاثة أشياء ، لكان قد نسَخ قبْح تحريم ترك الشيئين الأولين. ومعلوم أنه إذا خيّر بين شيئين ، فإنه[1] لا يتعرض تخييره بما عداهما بتحريم ولا إيجاب. وإنما نعلم أن الثالث ليس بواجب لأن الأصل أنه غير واجب . ولم ينقلنا عنه شرع . فصار نفى وجوبه معلوما بالعقل . ومع ذلك قد قال : إن ما دل على وجوبه يكون ناسخا .

فأما حجة من قال : إن زيادةَ ركعة على ركعتين نسْخ ، فهو « أن هذه الزيادة جَعلتْ وجودَ الركعتين وحْدهما كعدمهما ، وأوجبت الاستئناف وأزالت الإجزاء . ومِن قَبْل هذه الزيادة، لم تكن الركعتان كذلك . وهذا معنى النسخ». وهذا منتقض على قول قاضى القضاة بالزيادة المنفصلة . فإن زيادةَ عضوٍ فى الطهارة ، أو زيادة طهارة أخرى ، ليس بنسخ للصلاة عنده . ومع ذلك فوجود الصلاة كعدمها ، إذا لم يَغسل ذلك العضو . ويجب استئنافها . وهى غير مجزئة . وكون هذه الزيادة منفصلة ليس يمنع من انتقاض ما اعتلّوا به . فان شرطوا ذلك فى العلة ، قيل لهم : وأى تأثير لانفصال الشرط واتصاله فى ذلك ؟ فإن قالوا : لأن الشرط المزيد إذا كان متصلا، كالركعة ، نسَخ جملةَ العبادة! قيل : النسخ إنما هو إزالة الأحكام ، لا الأفعال . والإجزاء زائل ، سواء كان الشرط متصلا أو منفصلا . فان قالوا : إنما نعنى بقولنا : « إن زيادة الركعة نسْخ » ، أن الركعة نَسختْ وجوبَ الجلوس عقيب الركعة الثانية . قيل : الجلوس موضعه آخر الصلاة . وهذا لم يتغيّر. وإنما تغيّر آخر الصلاة . فلم ينسخ موضع ٢١٦/أ الجلوس ، كما قلتم : إن الزيادة / فى العدّة لا تَنسخ تعلّق الأحكام بها . فان قالوا : الصلاة ، بعد زيادة عضو فى الطهارة ، يجب فعلها كما يجب من قبلُ . وإنما يجب أن نقدّم عليها فعلا آخر . فجرى مجرى الجَلد . فى أنه يلزم بعد زيادة التغريب ، كما كان يلزم من قبلُ . وإنما يجب أن نَضم إليه فعلا

---

1) ق : وانه

آخر . فالمسئلتان سواء . وإنما تفترقان فى الفعل الذى يجب فى المسئلة الأولى ينبغى أن يتقدم ، وفى المسئلة الثانية يتأخر . والجواب: أن هذا لا يمنع من انتقاض علتكم . وهى أن وجود الصلاة بعد زيادة ركعة كعدمها . على أن هذا يقتضى أن لا تكون زيادة ركعة على ركعتين نسخا. لأن الركعتين يجب فعلهما على ما كانا عليه . لكنه يلزم تأخير التشهّد ، وأن لا يتعلق بالركعتين . وهذا ان كان نسخا ، فهو نسْخ لموضع التشهّد . وقد بيّنا من قبلُ أنه يجرى مجرى زيادة العدّة . فى أنه ليس بنسخ كتعلق الأحكام بالمدة الأولى . ويمكن من قال : « إن زيادة الركعة ليس بنسخ » ، أن يقول : لو كان نسخا ، لكان إما أن يكون نسخا للركعتين — ومعلوم أن النسخ لا يتعلق بالأفعال — أو نسخا لموضع التشهّد ، وقد بيّنا أنه ليس بنسخ لذلك ؛ أو نسخا لإجزاء الركعتين وحدهما . وهذا يلزم عليه أن تكون زيادة غَسل عضو فى الطهارة نسخا للصلاة ، وأن تكون زيادة التغريب نسخا للحد لأنه لا يجزئ وحده[1] . فالكلام مترجّح على ما ترى . وأنا أذكر طريقة بيّنة يزول معها كل إشكال ، فأقول : إن الكلام فى الزيادة على النص يقع فى مواضع ثلاثة : فى معنى النسخ، وفى اسمه ، وفى حكمه . ولا رابع لذلك .

أما معنى النسخ ، فبأن يقال : هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا ؟ والجواب: أنها تفيده . لأن معنى النسخ هو الإزالة . وكل زيادة هى مزيلة لحكم من الأحكام ، لأنها إما / [أن تكون[2]] زيادة فى الوجوب ، أو ٢١٦/ب
فى الندب ، أو فى الإباحة ، أو فى الحظر . فإن كانت زيادة فى الوجوب ، فقد رفعتْ نفيَ وجوب تلك الزيادة وإزالته ، نحو زيادة التغريب فى الحد . لأنه لم يكن واجبا ، ثم صار واجبا . وكذلك القول فى الزيادة على الندب ، وعلى الإباحة ، وعلى الحظر .

وأما الكلام فى الاسم ، فبأن يقال : هل الزيادة على النص تسمى نسخا ام لا ؟ والجواب : أن الزيادة التى كلامنا فيها ، هى زيادة شرعية . فان كانت قد أزالت حكما ثابتا بدليل شرعى ، وكانت متراخية عنه ، سُميت الزيادةُ

١) إلى هنا حذف س
٢) زاده سرح

نسخا ؛ ويسمى الدليل المثبت للزيادة ناسخا . وإن كان الحكم الذى رفعتْه الزيادةُ حكما ثابتا فى العقل لا فى الشرع ، لم تسمَّ الزيادة نسخا ، على ما تقدم بيانه .

وأما الكلام فى الحكم فبأن يقال : هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس ، أم لا ؟ والجواب : أنه إن كان ما أزالتْه الزيادةُ حكما ثابتا بالعقل لا بالشرع ،فانه[1] يجوز إثباته بخبر واحد وقياس[2] ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . نحو أن يكون البلوى بما أثبتتْه الزيادةُ عاما ، فلا يُقبَل فيه خبرُ واحدٍ ، على قول بعض الناس . أو يكون حدا ، أو كفارة ، أو تقديرا ، فلا يثبت بالقياس على قول بعضهم . ولا يقبل عند هؤلاء خبر الواحد والقياسْ فى ذلك ، لا للنسخ لكن لأمور أُخَر . وإن كان الحكم الذى أزالت الزيادة مثلَه[3] ثابتا بالشرع ، وكان دليل الزيادة متأخرا عن ذلك الشرع ، فإنه لا يجوز إن كان دليل الزيادة قياسا . لأن القياس المتأخر لا يَرفع حكْم النص على ما مضى . وإن كان دليل الزيادة خبرَ واحدٍ ، وكان الحكم الذى رفعتْه ثابتا بخبر واحد أيضا ، جاز أن يقبل فى الزيادة . وإن كان ثابتا بقرآن أو بخبر متواتر ، لم تجز إزالته بخبرِ واحد متراخ . لأن خبر الواحد لا يزيل الحكمَ المتواتر بعد استقرار / مثله . ويجوز أن يزيله الخبرُ المتواتر . فإن أجمعت الأمة على ١/٢١٧ قبول خبر الواحد فى ذلك ، علمنا أنه كان مقارنا ، وأنه مخصِص .

وعند هذا التفصيل تزول كل شبهة . وأنا أنسق عليه المسائل لتظهر فائدته إن شاء الله :

أما زيادة التغريب أو زيادة عشرين على جَلد ثمانين ، فليس بمزيل لوجوب الثمانين . وإنما ُيزيل نفى وجوب ما زاد على الثمانين من العشرين . والتغريب فهو من هذه الجهة نسْخ فى المعنى ، ولا يسمى نسخا . لأن نفى وجوب ما زاد على الثمانين ، لم يكن معلوما بدليل شرعى . فلم تكن إزالته نسخا . وذلك أن إيجاب الثمانين لم يتعرض لما زاد عليها ، باثبات ولا نفى .

---

١) كذا س ؛ ق : بانه

٢) س : بقياس

٣) س : الزيادة متأخرا

وإنما علِمنا نفى ما زاد عليها، لأن العقل يقتضى نفى وجوبه، ولم ينقلنا عنه دليل شرعي. وإذا كان ذلك حكما عقليا، جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه، إلا أن يمنع منه مانع، سوى النسخ. وأما كون الثمانين مجزئة وحْدها، وأنها وحْدها كمال الحد، وتعلّق رد الشهادة[١] عليها وحْدها، فهو تابع لنفى وجوب الزيادة. ألا ترى أنه لو وجب ما زاد عليها بدليل مقارن، لم تكن الثمانون وحْدها مجزئة، ولا تعلّق بها وحْدها ردّ الشهادة، ولا كانت كمالَ الحد. فاذا كان ذلك تابعا لنفى وجوب الزيادة، وكان نفى وجوبها معلوما بالعقل، جاز قبول خبر الواحد والقياس فى الزيادة، وفيما يَتْبعها. ولو أن الله عز وجل قال: «الثمانون كمال الحد، وعليها وحْدها يتعلق رد الشهادة»، لما قبلنا فى الزيادة خبرَ واحدٍ ولا قياسا. لأن نفى وجوب الزيادة قد ثبت بدليل شرعى متواتر. فلو كان إيجابه الثمانين يقتضى بدليل الخطاب نفيَ وجوبِ ما زاد عليها، لكان إثبات الزيادة يسمى نسخا، ولَـمّا قبلنا[٢] فيها خبرَ واحد ولا قياسا[٣] متأخرَين. فأما تقييد الرقبة / بالإيمان، فهو فى معنى التخصيص. لأنه يُخرج عتْق الكافرة من الخطاب. فان كان ما اقتضى هذا التقييدَ خبرُ[٤] واحد أو قياس وكان متراخيا، لم يُقبَل. لأن عموم الكتاب أجاز عتقَ الكافرة. فتأخُّر حظر عتْقها فى الكفارة هو النسخ بعينه. فلم يقبل فيه خبرُ واحدٍ ولا قياسٌ. وإن كان القياس أو خبر الواحد مقارنا، فهو تخصيص. والتخصيص يَصح بخبر الواحد والقياس. فأما إذا قُطعتْ يدُ السارق وإحدى رجليه، ثم سرَق، فان إباحة قطْع رجله الاخرى رفْع حظْر قطْعها. وحظْر قطْعها إنما يثبت بالعقل. فجاز رفْعه بخبر واحد وقياس. ولم يسمّ نسخا. فأما إذا أمرَنا الله عز وجل بفعل، أو قال: هو واجب عليكم، ثم خيّرنا بينه وبين فعل آخر، فإن هذا التخيير يكون مزيلا لحظر ترْك ما أوجبه علينا. الا أن حظر ترْكه كان معلوما بالبقاء[٥] على حكم العقل. وذلك لأن قوله: «أوجبت هذا الفعل ٢١٧/ب

١) راجع القرآن ٢٤/٤
٢) كذا س ؛ ق : وربما قبلنا
٣) كذا س ؛ ق : وقياس
٤) س : بخبر
٥) س : تركه هو تبع للبقاء

عليكم » يقتضى أن للإخلال به تأثيرا فى استحقاق الذم . وهذا لا يمنع من أن يقوم مقامَه واجب آخر . وإنما عُلم[1] أن غيره لا يقوم مقامه لأن الأصل أنه غير واجب . ولو كان واجبا بالشرع ، لدل[2] عليه دليل شرعى . فصار علمنا بنفى وجوبه موقوفا على أن يكون الأصل يقتضى نفى وجوبه ، مع نفى دليل شرعى . فالمثبت لوجوبه إنما رفع حكما عقليا . فجاز أن نثبته بقياس أو خبر واحد . مثال ذلك أن يوجب الله علينا غَسل الرِجلين ، ثم يخيّرنا بينه وبين المَسح على الخفّين . وكذلك إذا خيّرنا[3] الله عز وجل بين شيئين ، ثم أثبت معهما ثالثا . فأما إذا قال الله عز وجل : هذا الفعل واجب وحْده ، أو قال : ليس يقوم غيرُه مقامه ، فإن إثبات بدلٍ له فيما بعدُ رافع لما علِمنا بدليل شرعى . لأن قوله : « هذا واجب وحده » ، هو صريح فى نفى وجوب غيره . فالمثبت لوجوب غيره ، / رافع لحكم شرعى . فلم يجز كونه خبرَ واحد 1/218 ولا قياسا[4] . فأما قول الله عز وجل[5] : «...واستشهدوا شهيدَين من رجالكم فان لم يكونا رَجلَين فرجل وامرأتان... » فهو تخيير بين استشهاد رَجلين أو رجل وامرأتين . و«الحكم بالشاهد واليمين » زيادة فى التخيير . وقد بيّنا أن الزيادة فى التخيير ليس بنسخ ، يمنع من قبول خبر الواحد والقياس فيه . ومن قال : إن الحكم بالشاهد واليمين نسْخ لهذه الآية ، يلزمه أن يكون الوضوء بالنبيذ نسخا[6] لقوله عز وجل[7] : «... فلم تجدوا ماء فتيمموا ... » فأما إذا كانت الصلاة ركعتين فقط ، فزيدَ فيها ركعة أخرى قبل التشهد ، فان ذلك يكون ناسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين . وذلك حكْم شرعى ، معلوم بطريقة معلومة . فلم يثبت بخبر واحد ولا قياس . وليس ذلك بنسخ للركعتين ، لأن النسخ لا يتناول الأفعال ؛ ولا هو نسْخ لوجوبهما . لأن وجوبهما ثابت ؛

---

١) س : يعلم
٢) كذا س ؛ ق : لدليل
٣) كذا س ؛ ق : خير
٤) كذا س ؛ ق : قياس
٥) القرآن ٢ /٢٨٢
٦) س : نسخ
٧) القرآن ٤ /٤٣ ؛ ٥ /٦

ولا نسْخ لإجزائهما ، لأنهما مجزئتان . وإنما كانتا مجزئتين من دون ركعة اخرى . والآن لا تجزءان إلا مع ركعة اخرى. وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى. ووجوب ركعة أخرى ليس يَرفع إلا نفى وجوبها . ونفى وجوبها إنما حصل بالعقل . فلم يمتنع من هذه الجهة أن يقبل[1] فى ذلكَ خبر الواحد والقياس . فأما إذا زِيدت الركعة بعد التشهد ، وقبل التحلل ، فانه يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم ، أو ناسخا لكونه ندبا . وذلك حكم شرعى معلوم . فلم يجز أن يقبل فيه خبر الواحد والقياس . فأما كونه ناسخا[2] للركعتين ، أو لوجوبهما ، أو لإجزائهما ، فالقول فيه ما ذكرناه الآن . فأما زيادة غَسل عضو فى الطهارة ، فليس بنسخ لإجزائها ولا لوجوبها . وإنما هو رفْع لنفى وجوب غَسل ذلك العضو ، المعلومِ نفيُ وجوبه بالعقل . وكذلك زيادة شرط آخر فى الصلاة لا تقتضى نسْخ وجوب الصلاة . فأما كون الصلاة غير مجزئة بعد زيادة الشرط ، / فهو تابع لوجوب ذلك الشرط . وإجزاؤها تابع لنفى وجوبه . ونفى وجوبه لم يعلم بالشرع . ٢١٨/ب
وكذلك ما يتْبعه . فجاز قبول خبر الواحد والقياس فيه . هذا إن لم يكن قد علمنا نفيَ وجوب هذه الأشياء من دين النبى صلى الله عليه باضطرار. فأما إن علمناه[3] باضطرار ، فقد صار ذلك معلوماً بشرع مقطوع به . فلم يجز رفْعه بخبر الواحد والقياس . فأما قول الله عز وجل[4] : « ثم... أتموا الصيام إلى الليل... » فانه يفيد كون أول الليل طرفا وغاية للصيام ، كما يفيده لو قال : آخر الصيام وغايته الليل . لأن لفظة « إلى » موضوعة للغاية . فايجاب صوم أول الليل يُخرج أولَه من أن يكون طرفا ، مع أن الخطاب يفيده . وفى ذلك كونه نسخا حقيقة ، لا يُقبَل فيه خبرُ واحد ولا قياس . لأن نفى وجوبِ صومِ أولِ الليل معلوم بدليل قاطع . فأما لو قال الله عز وجل: « صلوا ان كنتم مطَهَّرين[5] » ، فانه لا يمنع أن يُقبَل خبر الواحد والقياسُ فى إثبات شرط آخر للصلاة . لأن

---

١) س : أن يقبل ؛ ق : أن لا يقبل
٢) س : نسخا
٣) س : اعلمناه
٤) القرآن ٢ /١٨٧
٥) سح : متطهرين

إثبات بدل للشرط[١] لا يُخرجه من أن يكون شرطا . إذ لا يمتنع أن يكون للحكم الواحد شرطان[٢] . وليس كذلك إثبات صوم جزء من الليل . لأن ذلك يُخرج أولَ الليل من أن يكون غاية . وأما نفى كون الشرط الآخر [شرطا[٣]] ، فلم نعلمه بالسمع . وإنما علمناه بالعقل . فلم يكن رفْعه رفعا لحكم شرعى .

بابٌ

في النقصان من شروط العبادة وأجزائها ، هل هو نسخ ما عداه أم لا ؟

اعلم أنه لما كان الغرض بهذا الباب ذكر النقصان من شروط العبادة وأجزائها ، وجب أن نذكر أولا ما شرط العبادة وما جزؤها[٤] ؟ فشرط العبادة ما يقف صحتها عليه . وهو ضربان : أحدهما جزء منها ، والآخر ليس بجزء منها . فالجزء منها ، هو واحد مما هو مفهوم من العبادة ، كالركوع والسجود . وما ليس بجزء ، فهو ما لم يكن واحدا مما هو المفهوم من العبادة ، /كالوضوء ١/٢١٩
مع الصلاة . ولا خلاف فى أن النقصان من العبادة هو نسْخ لما أُسقط منها .

واختلفوا هل هو نسْخ لغيره أم لا ؟ فقال الشيخ أبو الحسن : إن نسْخ شرط من شروط العبادة ، أو جزء من أجزائها ، ليس بنسخ العبادة . وقال : إن نسْخ التوجه الى بيت المقدس ليس بنسخ للصلاة ، ولا نسْخ صوم عاشوراء نسْخ للصوم أصلا . وقال عند ذلك : إن ما كان من شروط الصوم وما لم يكن من شروطه ، لا يلحقه النسخ . فلذلك لما جاز صوم عاشوراء بنيّة غير مبيَّتة ، لم يكن ذلك منسوخا . وثبت مثله فى شهر رمضان .

وعند قاضى القضاة أن نسْخ شرطٍ منفصل[٥] من شرائط العبادة لا يكون نسخا للعبادة . فنسْخ الوضوء لا يكونُ نسخا للصلاة . ونسخ جزء من أجزاء

---

١) كذا س ؛ ق : الشرط
٢) كذا س ؛ ق : شرطين
٣) زاده س
٤) س : العبادة وأجزاؤها
٥) كذا سح ؛ ق : متصل

الصلاة يكون نسخا للصلاة . وقال : إن نسْخ التوجه الى بيت المقدس هو نسْخ للصلاة . وعندنا أن نسْخ الشرط المنفصل كنسخ الوضوء، لو كان نسخا للصلاة، لم يخلُ إما أن يكون نسخا لصورة الصلاة — وهــذا محال ، لأن النسخ يرفع الأحكامَ دون صورة الأفعال — وإما أن يكون نسخا لحكم من أحكام الصلاة : إما وجوبها أو إجزائها وكونها عبادة ، أو نفى إجزائها مع فقْد الوضوء . ومعلوم أن وجوب الصلاة وكونها مجزئة وعبادةً لا يزول ، وإن زال وجوب الوضوء . وأما نفى الإجزاء مع فقْد الطهارة ، فقد زال . وذلك لأن الصلاة ما كانت تجزئ بلا طهارة . فلو نُسخ وجوب الطهارة ، لصارت تجزئ ، وارتفع نفى إجزائها . وذلك تابع لسقوط وجوب الطهارة . فان أراد الإنسان بقوله : « إن نسْخ الوضوء يقتضى نسْخ الصلاة » : هذا المعنى ، فصحيح . لكن الكلام موهم . لأن إطلاق القول : « بأن الصلاة منسوخة »، هو أنه[1] قد خرجتْ عن الوجوب، أو عن أن تكون عبادة . واحتج قاضى القضاة لقوله : « إن نسخ الشرط ٢١٩/ب /المنفصل لا يكون نسخا للعبادة » بأن الشرط تابع للمشروط . ونسْخه لا يكون نسخا للمتبوع . ولهذا لم يكن نسْخ طهارة بعض المياه نسخا للصلاة . وأما نسْخ جزء من العبادة ، كنسخ ركعة من الصلاة ، فإنه ليس بنسخ لباقى الركعات . لأن النسخ لا يتناول صورة الفعل . ولا هو نسخ لوجوب الركعات ، ولا لكونها شرعية مجزئة . لأن ذلك باق ، لم يرتفع . لكنه رفْع لوجوب تأخير التشهّد ، ورفْع لنفى إجزائها من دون الركعة . لأن قبْل النسخ ما كان يجوز الصلاة من دون هذه الركعة . وإن كانت الركعة لما نُسختْ وأوجبتْ[2] علينا أن تُخلّى الصلاة منها ، كان قد ارتفع إجزاء الصلاة إذا فعلناها مع الركعة المنسوخة . وإجزاء الصلاة مع الركعة ، قد كان حكما شرعيا . فجاز أن يكون رفْعه نسخا . فأما التوجه نحو القبلة فى الصلاة ، فهو هيئة من هيئاتها . لأن الواجب منه ما قارن[3] التكبيرة وما بعدها، دون ما قبلها . فنسْخه لا يكون نسخا للصلاة وصفاتها وشروطها . لأن الصلاة واجبة فى كل مكان على البدل ،

---

١) كذا فى الاصلين سرق ؛ لعله أنها
٢) كذا س ؛ ق : نسخت اوجبت
٣) س : فارق

على ما كانت عليه . وإنما حرم التوجه الى بيت المقدس . فصار التوجه منسوخا ، وإجزاء الصلاة إلى بيت المقدس ووجوبها مرتفعا ، دون ما سوى ذلك . فأما نسْخ صوم عاشوراء . فهو نسْخ للصوم . لأنه لم يجب الصوم إلا فى ذلك اليوم نفسه[١] . ورفْع وجوبه فيه رفْع لوجوبه على الإطلاق . لأنه لم يبقَ وقت آخر كان الصوم واجبا فيه . فيبقى وجوبه فيه . ويجرى مجرى أن يجب علينا صلاة فى مكان مخصوص . ثم يقالَ لنا : « لا تصلوا فيه » . فى أنه لا يبقى علينا صلاة واجبة . وكذلك لو قيل لنا : « لا تصلوا فى هذا اليوم ، وصلوا فى يوم آخر » . لكانت الصلاة الأولى قد نُسختْ . وإنما توجّه إلينا إيجاب عبادة أخرى بأمر آخر . فكذلك نسْخ صوم عاشوراء برمضان . وإذا كانت /جملة الصوم قد سقطتْ ، لم تبق شروطه . ولم يجب أن تكون شروط الصوم 1/220 الثانى هى شروط الصوم المنسوخ . لأنه لا يمتنع اختلاف العبادات فى الشروط.

وأما قول الشيخ أبى الحسن : « إن النسخ يتناول الوقت » . فلا يصح ظاهره. لأن النسخ َيرفع أحكامَ الأفعال دون الأوقات .

بابٌ

الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخا

اعلم أن الطريق إلى ذلك شيئان : أحدهما لفظ النسخ ، والآخر التأريخ مع التنافى . أما لفظ النسخ . فقد يتناول المنسوخ ، وقد يتناول الناسخ . أما الأول ، فنحو أن يقول النبى صلى الله عليه : هذه العبادة منسوخة . وأما الثانى ، فكما قيل : إن صوم شهر رمضان نَسَخ صوم عاشوراء . وأما التاريخ مع التنافى . فهو أن يتنافى الحكمان بان يكون أحدهما نفيا للاخر ، أو[٢] بأن يتضادا.

مثال التنافى قول النبى صلى الله عليه : «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » ، ونحو قوله : « لا وصية لوارث »، وقول الله عز وجل[٣] :

١) س : بعينه
٢) كذا سح ؛ ق : و
٣) القرآن ٨/٦٦

« الآن خفّف الله عنكم وعلِم أن فيكم ضَعفا ... » الآية . فأما قوله تعالى[١] : « أأشفقتم أن تُقدّموا بين يدَى نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة ... » فلا يدل على نسْخ تقديم الصدقة على مناجاة الرسول . لأنه ليس فى التوبة علينا ، ولا فى الأمر بالصلاة والزكاة ما يمنع من ذلك . وإنما يُعلَم النسخ من قصْد النبى صلى الله عليه .

وأما الحكمان الضدان ، فنحو أن يوجب الله سبحانه علينا الصلاة فى أوقات مخصوصة فى مكان مخصوص ، ثم يوجب علينا فى بعض تلك الأوقات صلاة فى مكان آخر . فيكون أحدهما ناسخا للآخر .

والأحكام المتنافية إما أن ترجع إلى مكلّف واحد ، أو إلى جماعة . والراجعة إلى جماعة إنما[٢] أن ترجع اليها[٣] بألفاظ العموم . وإنما يتم ذلك بالعمومين ، إذا تعارضا / ـــ وعُلم[٤] التأريخ فيهما[٥]. فنعلم أيهما هو الناسخ، وأيهما هو المنسوخ . فيجب بيان كلا الامرين . أما التأريخ فقد يُعلَم بقول ينبئ بنفسه عن التقدم ، وقد يُعلَم باسناد أحدهما إلى شىء متقدم . وهذا الثانى ضروب : منها أن يسند أحدهما إلى زمان متقدم ، فيقال : «كان فى السنة الفلانية، والآخر فى السنة الفلانية» . ومنها أن يسند كل واحد من الحديثين إلى غزاة سوى فى الغزاة الأخرى ، ويُعلَم تقدّم إحداهما على الأخرى . ومنها أن يسند أحدهما إلى فعل متقدم . ومنها أن يَروى أحدَهما رجل تقدّمتْ رؤيتُه للنبى صلى الله عليه على رؤية راوى الخبر الآخر ، وانقطعتْ رؤيته للنبى صلى الله عليه لما رواه راوى الخبر الآخر . فأما إذا[٦] كانت رؤيته قد دامت إلى رؤية الراوى الآخر ، فليس يجب أن تكون روايته متقدمة .

٢٢٠/ب

وذكر قاضى القضاة أن أحد الخبرين إذا وافق حكم العقل، علمنا أنه المتقدم . وليس كذلك ، لأنه لا يمتنع أن يكون ابتداءً ، الشريعةُ جاءت بخلاف ما فى الأصل ، ثم نُسخ ذلك بما يقتضيه العقلُ .

---

١) القرآن ٥٨/ ١٣
٢) س : اما
٣) كذا س ؛ ق : اليهما
٤) س ق : وعلم : ح : أو يعلم
٥) خ : بينهما
٦) س : فاذا

وأما الذى يُعلَم به تقدّم أحدهما لفظا ، فضربان : أحدهما أن يَصدر من النبى صلى الله عليه لفظ يدل على ذلك . كقوله صلى الله عليه : « كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » . والآخر أن يَصدر ذلك من الصحابى. وذلك ضروب : منها أن يقول الصحابى : « كان هذا الخبر متقدما على هذا الخبر ، وفى السُّنَة الفلانية » . ولا شبهة فى قبول ذلك ، إذا كان المنسوخ غير منقول بالتواتر . فان كان منقولا بالتواتر قُبل أيضا عند قاضى القضاة ، وإن كان خبر الواحد لا يُنسَخ به حكم متواتر . كما أن شهادة الشاهدين[1] لا يُثبَت بها الزنا والحد ، ويثبت الإحصان بشهادتهما . وإن كان الحد يتعلق / بالإحصان ، فلا يمتنع أن لا يتعلق الحكم بالشيء ، ويتعلق بسبب من 1/221 أسبابه . ولقائل أن يقول : ليس كل شيء لم يمتنع فهو ثابت لا محالة ؛ بل يحتاج ثبوته إلى دليل زائد على كونه غير ممتنع . فأما إذا قال الصحابى : « كان هذا الحكم ، ثم نُسخ » . نحو ما رُوى عن عبدالله بن مسعود أنه قال فى التشهّد : « التحيات الزاكيات » ، كان ذلك مرة ثم نُسخ . ويجوز[2] أن يقول : « هذا نسَخ هذا » . كقولهم : « إن خبر الماء من الماء [نُسخ] بالتقاء[3] الختانين » . فانه يجوز أن يكون قال ذلك اجتهادا ، فلا يلزمنا . وحكى الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن ، أن الراوى إذا عيّن الناسخَ ، فقال : « هذا نسَخ هذا » جاز أن يكون قاله إجتهادا ؛ فلا يجب الرجوع إليه . وإن لم يعيّن الناسخَ ، بل قال : « هذا منسوخ » ، قُبل ذلك . نحو قول عبد الله فى التشهّد : « كان ذلك مرة ثم نُسخ » . قال : لأنه لولا ظهور ذلك ، ما أطلق النسخَ إطلاقا . ولقائل أن يقول : « إنه يجوز أن يظهر ذلك عنده من جهة الاستدلال ، فلذلك أطلقه إطلاقا » . ويلزمه أن يرجع إلى قوله : « وإن عيّن الناسخ » . لأنه لولا ظهور كون الخبر ناسخا ، ما أطلق ذلك إطلاقا .

---

١) بل يحتاج إلى أربعة شهداء (راجع القرآن ٤/١٥)

٢) س : نحو

٣) كذا سح ؛ ق : « الماء التقاء » مع علامة الاضطراب بالهامش

بابٌ

في العمومين إذا تعارضا

اعلم أن العمومين إذا تعارضا ، لم يخلُ إما أن يتعارضا من كل وجه ، أو من وجه دون وجه . فان تعارضا من كل وجه ، فمثاله أن يكون أحدهما ينفي الحكم عن كل ما يُثبت الآخرُ الحكم[١] فيه على ذلك الحد في ذلك الوقت ، أو يثبت أحدهما ضدّ ما يُثبته الآخر من الحكم . ولا يخلو العمومان المتعارضان من كل وجه إما أن يكون معلومين ، أو مظنونين ، أو يكون أحدهما معلوما ، والآخر مظنونا . فان كانا معلومين ، لم يخلُ إما أن يُعلَم تقدّم أحدهما على الآخر ،أو يعلم اقتران أحدهما بالآخر ، أو لا يعلم شيء[٢] من ذلك . فان عُلم تقدّم أحدهما على الآخر ، نَسَخ / المتأخرُ المتقدمَ . ٢٢١/ب وإن لم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، ولا أنهما وردا معا ، [فالوجه أن يرجع إلى غيرهما . لأنه يجوز أن يكون كل واحد منهما هو المتأخر فيكون ناسخا . وإن عُلم أنهما وردا معا[٣]] ،وأمكن التعبّد بالتخيير فيهما ، كان التعبد فيهما بالتخيير . فيكون المكلّف مخيَّرا بين العمل بهذا الخبر أو بهذا. كالتخيير بين الكفّارات[٤]. لأنه إذا تعذّر الجمع ، لم يبق إلا التخيير . وسيجيء القول في جواز التعبّد بالتخيير عند تعارض الأدلة والأمارات . ولا يجوز أن يرجَّح أحدهما على الآخر بما يرجع إسناده ، أو طريق العلم ، كشهادة الأمّة له بالصحة ؛ ولا بما يرجع ما تضمّنه أحدهما من كونه محظورا ، أو حكما شرعيا ، إلى غير ذلك . لأن الترجيح بكثرة الرواة، وغيرها مما ذكرناه، يؤثر في قوة الظن. فاذا كان كل واحد من الخبرين معلوما ، غير[٥] مظنون ، لم يكن هناك ظن يقوّيه[٦] الترجيح . فان قيل : هلا قلتم : إن المسئلة من مسائل الاجتهاد عند تعارض العمومين

١) س : لحكم
٢) كذا س ؛ ق : شيأ
٣) زاده س
٤) راجع القرآن ٥/٨٩
٥) س : وغير
٦) غير منقوطة مع علامة الاضطراب بهامش ق

المعلومين ؟ ثم رجّحتم العمل بأحدهما لأمر يرجع إلى كون ما تضمّنه محظورا ، أو حكما شرعيا ! قيل : إنا إن فعلنا ذلك ، كنا قد أسقطنا الخبر الآخر مع مساواة الآخر له ، فى وقوع العلم بصحته . ولو لا ما ذكرنا ، لم يثبت النسخ بين كثير من الألفاظ . لأن كل لفظين تضمّنا حكمين متنافيين ، فانه يمكن أن يرجّح أحدهما على الآخر فى أكثر الأمر ، وإن تأخر أحدهما عن صاحبه . فأما إذا كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، فانه إما أن يُنقَل تقدّم أحدهما على صاحبه ، أو لا ينقل ذلك . فان نُقل ذلك ، وكان المعلوم منهما هو المتأخر ، كان ناسخا للآخر . وإن كان المظنون منهما هو المتأخر ، لم يُنسَخ المعلوم . ووجب العمل بالمعلوم منهما . وإن لم ينقل تقدُّم أحدهما على صاحبه ، وجب العمل بالمعلوم منهما . لإنه إن كان المعلوم هو المتقدم للمظنون ، لم يَجز أن يَنسخه المظنون . وإن كان المعلوم متأخرا عن المظنون ، فالمعلوم هو الناسخ. ففى كلا الحالين يجب العمل بالمعلوم . فان قيل : / فجوّزوا أن يكونا وردا 1/222 معا ، فيكون التعبد فيهما التخيير ! قيل : هذا إن جوّزناه ، فانه لا يمنع من الرجوع إلى المعلوم وحْده . لأنّا نرجّحه بكونه معلوما . وأما إن كانا مظنونين . فإنه إن نُقل تقدّم أحدهمـــا ، فالأول منهما منسوخ بالثانى . وإن نُقل أنهما وردا معا ، رُجّح بينهما . وعُمل على الأقوى منهما . فان تساويا ، فالتعبد فيهما بالتخيير . وكذلك إن لم يُنقَل تقدّم أحدهما على الآخر ، ولا مقارنته له . أنه يرجّح بينهما ، ويُعمَل على الأقوى منهما. أو يكون الإنسان مخيّرا إن تساويا عند المجتهد . فأما إذا كان كل واحد من العمومين عاما من وجه ، خاصّا من وجه ، فنحو قول النبى صلى الله عليه « من نام عن صلاة أو نسيها . فليصلّها إذا ذكرها » ، ونهيه صلى الله عليه عن الصلاة عند قيام الظهيرة . وبعد صلاة العصر ، وعند طلوع الشمس . لأن الخبر الأول عام فى الأوقات ، خاص فى القضاء . والخبر الثانى خاص فى الأوقات ، عام فى القضاء ، وفى غيره من الصلوات التي لا أسباب لها . وكل واحد منهما عام فيما الآخر خاص فيه . وليس يخلو مثل هذين العمومين إما أن يُعلَم تقدّم أحدهما على الآخر . أو لا يعلم ذلك . فان لم يعلم ذلك ، لم يخلُ إما[1] أن يكونا معلومين ، أو

(1) س : من

مظنونين ، أو أحدهما معلوما[١] والآخر مظنونا[٢]. فان كانا معلومين ، لم يجز ترجيح أحدهما على الآخر بقوة الإسناد . ويجوز ترجيح أحدهما على الآخر بذلك ، إن كانا مظنونين . وإن كان أحدهما معلوماً والآخر مظنونا ، جاز ترجيح المعلوم منهما عند التعارض ، بكونه معلوما . فأما الترجيح بما تضمنّه أحدهما من كونه محظورا ، أو حكما شرعيا ، فانه يجوز ذلك ، سواء كانا معلومين ، أو مظنونين ، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا . لأن الحكم بأحدهما
٢٢٢/ب طريقة الاجتهاد . وليس فى ترجيح أحدهما / على الآخر إطراح الآخر . وليس كذلك إذا تعارضا من كل وجه . فإن لم يترجح أحدهما على الآخر ، فالتعبّد فيهما بالتخيير . وقد رَجّح بعضهم التعلّق بقول الله تعالى[٣] : « ...وأن تجمعوا بين الأختَين إلا ما قد سلَف...» على التعلق بقوله عز وجل[٤] : « ...أو ما ملكتْ أيمانكم... » ، من حيث كان قوله : « وأن تجمعوا بين الأختين » أخص بموضع الخلاف. وهو الجمع بين الأختين .

ولقائل أن يقول : إن موضع الخلاف هو الجمع بين [أختين مملوكتين . فان كانت الآية الاولى أخص بالخلاف لأن فيها ذكر الجمع بين[٥]] الأختين ، فيجب أن تكون الآية الثانية أخص بالخلاف ، لأن فيها ذكر المماليك . ويمكن أن يجاب عن ذلك ، فيقال : إن الآية الأولى فيها ذكر مسئلة الخلاف أكثر مما فى الآية الثانية . لأن فيها ذكر الجمع وذكر الأختين . وفى الآية الثانية ذكر المملوكات[٦] فقط . فلهذا كانت الأولى أخص بموضع الخلاف . وأشد تعلقا به .

فأما إن علم تقدّم أحدهما على صاحبه ، وكانا معلومين ، أو مظنونين ، أو كان المتقدم منهما مظنونا والآخر[٧] معلوما ، فان المتأخر منهما يجب أن ينسخ

---

١) كذا س ؛ ق : معلوم
٢) كذا س ؛ ق : مظنون
٣) القرآن ٤ /٢٣
٤) القرآن ٤ /٣
٥) زاده س
٦) كذا سح ؛ ق : المملوكين
٧) س : المتأخر

المتقدمَ على قول من قال : إن العام ينسخ الخاص المتقدمَ . وهكذا يجيء على قولهم . لأنه إذا كان عندهم أن العام المتأخر ينسخ الخاصَّ المتقدم ، فما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم ، أولى بأن يكون ناسخا . وإن كان المتقدم معلوما ، والمتأخر مظنونا ، لم يجز عندهم أن ينسخ الثانى الأولَ . ووجب الرجوع فيهما إلى الترجيح . لأن المظنون لا ينسخ المعلومَ . وإذا لم يجز أن يكون الثانى منهما ناسخا ، وأمكن استعماله مع الترجيح ، وجب الرجوع إلى الترجيح . فأما من يقول : « إن العام المتأخر يبنى على الخاص المتأخر ، وأن الخاص المتأخر يُخرج بعضَ ما دخل تحت العام المتقدم » ، فالذى يجيء على مذهبه أن لا يفرّق بين أن يكونا معلومين ، أو مظنونين ، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، فى استعمال / الترجيح ، وترْك النسخ بأحدهما . لأنه ليس يتخلص[1] كون /٢٢٣ المتأخر أخص من المتقدم . فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر . وبالله التوفيق .

---

١) كذا س ؛ ق : ما يخلص ؛ ح : يخلص

[فى آخر النسخة « ق »] :

تم الجزء الاول من المعتمد بعون الله عز وجل فى السابع والعشرين من شعبان سنة إحدى وخمس وسبعمائـــة علّقه أبو بكر ابن عبد الكافى بن عثمان البراسى (كذا) المراعى غفر الله له ولمن قال آمين والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين .

[وفى آخر النسخة « س »] :

« تمّ النصف الأول من مختصر المعتمد . يتلوه فى الثانى إن شاء الله الكلام فى الإجماع . وفرغ من نساخته من يرجوا (كذا) مغفرة ربه محمد بن ناصر بن سعيد بن عبد الله بمتجرة الشريف الأجل يحيى بن أحمد بن يحيى فى شهر ربيع الآخر من شهور سنة إحدى وسبعين وخمسمائة . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على محمد النبى وآله وسلّم تسليما » .

فهرست المجلد الاوّل

الكلام في الأوامر

الكلام في النواهي

أبواب العموم والخصوص ٢٠١

المجمل والمبيّن

الكلام في الأفعال

الكلام في الناسخ والمنسوخ

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع كتاب « المعتمد » الجزء الاول
في الثلاثين من آب (أغسطس)
سنـــة الف وتسعمائة واربع وستين

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

ABŪ'L-ḤUSAIN MUḤAMMAD B. ʿALĪ B. AṬ-ṬAIYIB AL-BAṢRĪ
(savant muʿtazilite mort à Bagdad en 436/1044)

KITĀB AL-MUʿTAMAD
FĪ USŪL AL-FIQH

ÉDITION CRITIQUE
PAR
MUHAMMAD HAMIDULLAH

avec la collaboration de
MUHAMMAD BEKIR ET HASAN HANAFI

TOME I

DAMAS
1964

المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية
بدمشق

كتاب المعتمد
في أصول الفقه

ويليه

«زيادات المعتمد» و«القياس الشرعي»

وكلها تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب
البصري المعتزلي
المتوفى ببغداد ٤٣٦/ ١٠٤٤

اعتنى بتهذيبه وتحقيقه
محمد حميد الله
بتعاون
أحمد بكير و حسن حنفي

الجزء الثاني

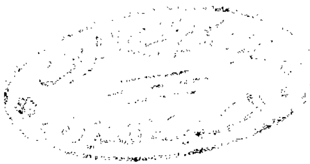
دمشق
١٣٨٥ / ١٩٦٥

الرموز

القرآن . . / . . :	الرقم على اليمين للسورة ، وعلى اليسار للآية .
ح :	مخطوطة عند حميدالله ، هدية القاضي الشيخ الأهدل ، من بيت الفقيه ، باليمن .
س :	مخطوطة سيف الاسلام عبد الله باليمن ، عكوس هدية معهد المخطوطات ، بمصر .
ص :	مخطوطة بجامع صنعاء باليمن ، عكوس هديـــة معهد المخطوطات ، بمصر .
ق :	مخطوطة في مكتبة توب قابى سراى باستانبول ، عكوس هدية معهد المخطوطات . بمصر .
ل :	مخطوطة في مكتبة لاله لى . باستانبول . التي أذنت أن نأخذ ميكروفلماً .

فشكرنا لجميع هؤلاء المحسنين الكرام .

كتاب المعتمد
في أصول الفقه



١ / ب
من مخطوطة ل

/ الكلامُ في الإجمَاع

بابٌ
في فصول الإجماع

اعلم أن الغرض بذلك هو القول فى أن الإجماع حجة . ولمّا كان الإجماع هو اتفاقٍ من جماعة على أمر من الامور ، إما فعل أو ترك ، وجاز أن يلحق اتفاقَهم اشتباهٌ ، فيُخرج منه ما هو منه ، ويَجعل منه ما ليس منه ؛ وجاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط ؛ وجاز أن يعارض قولَهم حجةٌ اخرى ؛ ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه ، أو[١] يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا علي[ه و[٢]] جب أن نتكلم فى كل ذلك ، فندلّ على أن الإجماع حجة . ثم فى الاتفاق ، بماذا يقع ؟ هل [هـ]ذا[٣] بالقول ، أو بالفعل ، أو بالرضا والاعتقاد . ثم نتكلم فى المتفقين فنبيّن مَن يُعتبَر قوله فى الإجماع ، ومن لا يعتبر فيه . ويدخل فى كلا القسمين أبواب . وهى أنه لا يع[تبر فى الإ]جماع[٤] بكل من بُعث النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم إليه ، ولا بجميع المكلّفين [إلى حد][٥] التكليف ، ولا بالعامة فى مسائل الاجتهاد . ويعتبر بأهل الأعصار والأمصار ، وبالمجتهد وإن لم يشتهر بالفتوى ، وبالتابعى الحدَث المعاصر للصحابة ، وبالواحد من أهل العصر. فلا ينعقد الإجماع دونه . ثم نتكلم فيما يتفقون عليه فنبيّن[٦] ما الذى يكون اتفاقهم فيه حجة ؟ وما الذى لا يكون

---

١) س : وأن
٢) إعادة المطموسة من س
٣) س : يقع
٤) إعادة المطموسة من س
٥) ...

اتفاقهم فيه حجة ؟ ويشتمل ذلك على أبواب . وهى أنه لا يكون إجماعهم حجة فيما لا يعلم صحة الاجتماع إلا [بعد العلم بصحته[١]] فيكون حجة فى إزالة الخلاف المتقدم . وهل يكون حجة فى امور الد[نيا ؟[٢]] . وهل يكون حجة ، وإن كان سبب اجتماعهم اجتهاد آرائهم؟فاذا عر[فنا بهذه[٣]] الفصول[٤] الاتفاقَ ٢ / ١ والمتفقين وما يكون الاتفاق حجة فيه ، تكلمنا / فى شرط كونه حجة . ثم نتكلم فيما أُخرج من الإجماع وفيما أُلحق به . ويدخل فى ذلك فصول . وهى هل اختلاف الامة فى المسئلة على قولين هو اتفاق على المنع مما عداهما ؟ وهل اتفاقهم على الاستدلال بدليل ، أو اعتلال بتعليل أو تأويل هو اتفاق على المنع مما عدا ذلك ؟ وهل اتفاقهم على أن لا فرق بين المسئلتين اتفاق على المنع من التفرقة بينهما ؟ وهل اختلافهم فى المسئلة على قولين هو اتفاق على جواز الأخذ بكل واحد منهما على كل حال أم لا ؟ وبعد ذلك نتكلم فيما يعارض الإجماع . ثم فى طريق المجتمعين إلى ما اتفقوا عليه . ويشتمل ذلك على أنه لا بد من أن يتفقوا على طريق . وهل ذلك الطريق « الاجتهاد » أم لا ؟ وكيف الحال فيهم اذا اتفقوا على موجَب خبر الواحد . ثم نتكلم فى طريقنا إلىاتفاقهم. ويدخل فى ذلك [انقراض] أهل العصر[٥] . هل هو طريق إلى اتفاقهم ؟ وهل عدم المخالف للقول الذى لم ينتشر طريق إلى الاتفاق عليه ؟

بابٌ

في الدلالة على أن الإجماع حجة

اعلم أن [إجماع[٦]] أهل كل عصر من الامّة صواب وحجة . وقال النّظّام: ليس ذلك حجة . وقالت الإمامية : ذلك صواب لأن الإمام داخل فيهم ؛

---

١ ، ٢) إعادة المطموسة من س
٣) إعادة المطموسة من س
٤) كذا في س ؛ ل : الاصول
٥) ل : أهل العصر ؛ س : انقراض العصر
٦) زاده س

وهو الحجة فقط. ودليلنا قوله تعالى[١] : « وكذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » . والوسط من كل شيء خياره . والحكيم لا يخبر بخيرية [قوم[٢]] ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يُقدمون على كبيرة[٣] فى تلك الحال فيما[٤] يَشهدون به . بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يُقدمون فيما يَشهدون به على قبيح صغير أو كبير . فصحّ أن ما شهدوا به « أنه [من الد]ين »[٥] ، فهو صواب .

إن قيل: المراد بذلك أن يشهدوا بذلك فى الآخرة على الامم [السالفة أن[٦]] أنبيائهم[٧] بلّغتْ إليهم الرسالةَ . وذلك يقتضى كونهم عدولا فى حال ما يشهدون [دون[٨]] حال الدنيا . والجواب/ أنه لو كان هذا هو المراد، لقال : « سنجعلكم امّة وسطا » . وأيضا : فانهم إن شهدوا بتبليغ الرسل إلى الامم قبلهم[٩] ، والامم قد شاهدت ذلك ، فعلْمهم بذلك أقوى من علم هذه الامة ، فلم يجز أن يستشهد الأنبياء بمن علْمه أضعف . وأيضا : فجميع الامم عدول فى الآخرة ، على معنى أنهم لا يفعلون القبيح . فلا معنى لتخصيص هذه الامة بالعدالة لو كان المراد به الآخرة . ٢/ب

إن قيل: قوله[١٠] : « ليشهدوا » ليس فيه لفظ عموم فيقتضى أن يشهدوا بجميع أنواع الشهادات . فما يؤمنكم أن يكون المراد بذلك ليشهدوا على مَن بعدهم بايجاب النبى صلى الله عليه العبادات عليهم؟ قيل : لو كان المراد ذلك ، لم يؤثر فيما ذكرناه من أن وصْفهم بالعدالة يمنع من كونهم مُقدمين على كبيرة . وعلى أنه إن اريد بذلك إخبارهم[١١] من جهة التواتر ، فلا معنى

---

١) القرآن ٢ /١٤٣
٢) زاده س
٣) كذا في س ؛ ل : كره
٤) كذا في س ؛ ل : وفيما
٥) إعادة المطموسة من س
٦) كذلك
٧) كذا في س ؛ ل : الأنبياء
٨) زاده س
٩) ل : بينهم
١٠) راجع القرآن ٢ /١٤٣
١١) ل : اخيارهم

لجعلهم عدولا لهذا الغرض . لأن بخبر مثلهم يقع العلم إذا نقلوا بأجمعهم ، وإن لم يكونوا عدولا . وإن اريد بذلك أنه جعلهم عدولا ليخبرونا بالآحاد ، فذلك غير موجود فى كل واحد منهم . لأنه ليس كل واحد من الامة عدلا إذا انفرد .

فان قيل : المراد أن أكثرهم عدل ! قيل : الظاهر من قوله [«جعلناكم»[1]] مَن وُجّه بالخطاب إليهم . وهم أهل العصر . فيجب أن يكونوا بأجمعهم عدولا فى تلك الحال وفى الشيء الذى أجمعوا عليه ، ودانوا به . ولو ثبت أن أكثرهم لا يواقعون كبيرة ، صح أن الإجماع حجة . لأنه إن كان كثير من الامة لا يواقعون كبيرة أصلا ، [فقد[2]] تحققنا أنه إذا اتفقت الامة كلها أن ما اتفقوا عليه ليس بكبير[3] لدخول اولئك فى الجملة .

[إن[4]] قيل : المراد بذلك أنه جعل أكثرهم عدولا فى الظاهر ، لا فى الحقيقة ، ليشهدوا من جهة الخبر ! قيل : الظاهر من قوله[5] « جعلناكم امة وسطا » أنهم كذلك على الحقيقة . لأن الخبر يقتضى كون المخبَر على ما تناوله ، كما لو أخبر / أنه جعلهم بيضاً أو سُودا . ٣/١

فان قيل : إن كان المراد بالامة « جميع من صدّق بالنبى إلى يوم القيامة » ، لم يثبت مع ذلك كون الإجماع حجة . فان اريد « مَن كان موجودا حين نزلت الآية » ، لم يصح أن يتعلقوا بالإجماع فى شيء ، إلا أن يعلموا أن جميع من كان حاضرا حين نزلت الآية قال بذلك القول . قيل : أما القسم الأول فلا يصح . لأن جميع من صدّق بالنبى إلى قيام الساعة لا يجوز أن يشهدوا بلزوم العبادات على غيرهم . لأنه ليس غيرهم مكلّف بعد تلك الحال . ولا يجوز القسم الثانى ، لأنه لا سبيل لنا إلى العلم به . وقد أمرهم الله تعالى أن يشهدوا . وذلك يقتضى وجوب القبول علينا . ولا يجوز أن يقف وجوب قبولنا منهم على ما لا سبيل لنا إلى العلم به . وأيضا : فان الشهادة علينا إنما تكون بعد حدوثنا

---

١) زاده س
٢) زاده س
٣) غـ منقوطة لعله : بكبيرة
٤) زاده س
٥) القرآن ٢ /١٤٣

وموت النبي عليه السلام . وهذا يقتضي أن يكون المراد بالامة عصر الصحابة بعد وفاة النبي عليه السلام .

دليل آخر : قوله تعالى(١) : « كنتم خيرَ أمّة أُخرجتْ للناس تأمرون بالمعروف وتَنهون عن المنكَر ... » يدلّ على أنهم ينهون عن كل منكر . لأن لام الجنس يستغرق الجنس . فلو أجمعوا على مذهبٍ منكَر ، لما نَهوا عنه بل كانوا أمروا به.

إن قيل: قوله(٢) : « كنتم خير امةً » يقتضي تقدّمَ كونهم خير امة(٣) ؛ وليس في الآية دليل على أنهم يستديمون هذه الحال ! والجواب أنه قد قيل [إنه(٤)] يحتمل أن يكون « كان » هاهنا هي الزمانية ؛ ويحتمل أن تكون زائدة ، وإن أفاد لفظها نصب قوله(٥) : « كنتم خيرَ امة » ، كقوله تعالى(٦) : « كيف نكلّم مَن كان في المهد صبياً » . ويحتمل أن تكون « كان » هاهنا تامة ، بمعنى « وجدتم » ؛ ويكون قوله « خير امة » نُصب(٧) على الحال . وأيّ هذه الوجوه ثبت ، لم يضرّنا . لأن قوله(٨) : « خير امة » إن أفاد تقدّم كونهم كذلك ، فقوله(٩) : « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » يقتضي كونهم كذلك في كل حال ، وما ينهون عن كل منكر . / لأنهم لو كانوا ينهون عن بعض المنكرات ، ٣ / ب
ويأمرون ببعض ، وينهون عن [ذلك(١٠)] في بعض حالاتهم دون بعض ، لما كانوا « خير امة أُخرجتْ للناس » . لأن الامم السالفة قد نَهوا عن كثير من المنكَر ، وأمروا بكثير من المعروف في بعض الحالات دون البعض . ألا ترى أنهم أمروا بالتوحيد ، ونَهوا عن الإلحاد ، وأمروا بنبوة أنبيائهم ، ونَهوا عن تكذيبهم ؟ فوجب حمْل الآية على العموم في جميع الحالات .

---

١) القرآن ٣ / ١١٠
٢) القرآن ٣ / ١١٠
٣) س : كون تقدّمهم كذلك
٤) زاده س
٥) القرآن ٣ / ١١٠ (حذف س كلمة « كنتم »)
٦) القرآن ١٩ / ٢٩
٧) س : نصبا
٨) القرآن ٣ / ١١٠ (زاد س كلمة « كنتم »)
٩) القرآن ٣ / ١١٠
١٠) زاده س

فأما الوجهان الآخران ، فالأمر فى صحة الاستدلال معهما ظاهر . دليل : قوله تعالى[١] : « ومن يشاقق الرسولَ من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبعْ غيرَ سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونُصليه جهنمَ وساءت مصيرا » . فجمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد . فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا ، لما جمع بينه وبين المحظور فى الوعيد . ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده : « إن زنيتَ وشربتَ الماء عاقبتُك » . وإذا قبح اتباع غير سبيلهم ، وجب تجنّبه . ولم يمكن تجنّبه إلا باتباع سبيلهم. لأنه لا واسط بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم .

إن قيل : إنما جمع الله بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ، لأن اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاقة الرسول ، وغير قبيح إذا لم يوجد مشاقة الرسول ! قيل له : هذا يقتضى أن يكون مَن شاقّ الرسولَ يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول[٢] . ومشاقة الرسول ليست معصية فقط ، وإنما هى معصية على سبيل الرد عليه والمعاندة له . لأن من صدّق بالنبى وفعَل بعضَ المعاصى ، لا يقال إنه مشاقّ للرسول . ومن كذّب بالنبى صلى الله عليه ، وردّ عليه ، لا يصح أن يَعلم صحةَ الإجماع . لأنه إنما يعلم صحته بالسمع . ومن لا يصح أن يَعلم [صحة[٣]] الإجماع ، لا يصح أن يؤمر باتباعه فى تلك الحال .

فان قيل : إن الله تعالى[٤] / شرطَ ، فى لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين ، تبيُّنَ الهدى . واللام فى « الهدى » للجنس . فاقتضت استيعاب الهدى . فكان معنى الآية من تبيّن جميع الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين ، لحقه الوعيد . فيدخل ما أجمعوا عليه [فى جملة الهدى[٥]] ، فيجب تقدّم بيانه بدليل سوى قول الامة ، ثم يتبعون فيه . كما أن الإنسان إذا قال لغيره : « إذا تبيّنَ لك صدقُ فلان ، فاتبعْه » ، يقتضى تبيّن صدقه بشىء سوى قوله . ٤/١

---

١) القرآن ٤/١١٥
٢) كذا في س ؛ ل : مشاقة الرسول
٣) زاده س
٤) راجع القرآن ٤/١١٥
٥) زاده س

وقد اجيبت عن ذلك بأن تبيُّن الهدى شرط فى لحوق هذا الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط ، لا فى اتباع غير سبيل المؤمنين . لأن الإنسان إنما يكون مشاقّا ومعاندا إذا تبيّن له الحق ، وعرفه . فكان هذا الشرط مقصورا على المشاقة فقط .

ويجاب عن السؤال أيضا بأن الهدى الذى تبيُّنه شرطٌ فى ثبوت مشاقة الرسول وفى لحوق الوعيد ، هو التوحيد والعدل وصدق الرسول ، ، دون تبيُّن الهدى الذى هو الفروع[١] . ألا ترى أن من عرف التوحيد والعدل ، وصَدق النبى صلى الله عليه وحاد عن نبوته وردّ عليه ، كان مشاقا له وإن لم يعرف أحكام الفروع . وإذا أنكر ، لم تكن[٢] المعرفة بأحكام الفروع وغيرها مما زاد على التوحيد ، والعدل ، والنبوات شرطا فى المشاقة وفى لحوق الوعيد بها ، لم تكن شرطا فى لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين . لأن الوعيد المعلّق بهما واحد .

وأيضا فانّ تأويل السائل يُبطل فائدة تمييز المؤمنين بهذا الكلام ، مع علمنا أنه خرج مخرج الإعظام لهم . ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولا من أقاويلهم هذا ، فانه يلزمنا أن نقول مثل قولهم ، كما يلزمنا مثل ذلك فى قول المؤمنين عند السائل ؟[٣] على أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم ، لأنهم قالوه . وليس اتباعهم هو مشاركتهم فى قولهم . لأن دليلا[٤] / دلّ عليه . ٤ / ب
ألا ترى أنّا لا نكون متبعين لليهود فى إثبات الصانع جل ثناؤه ، وفى نبوة موسى وإن شاركناهم فى اعتقادهم ذلك ، لمّا لم نَصِر إلى ذلك لأجل قولهم ؟

وأيضا فهذا السائل إن جعل سبيلَ المؤمنين على كل حال ، هذا ، فقد أوجب اتباعه فى كل حال . وفى ذلك الرجوع إلى قولنا . وإن لم يجعله هذا على كل حال ، لزمه أن لا يكون اتباعه على كل حال واجباً . والأمر يفيد وجوبَ اتباعهم على كل حال . فعلِمنا أنه لم يُرد تبيّن كل الهدى.

فان قيل: لستم ، بأن تتركوا الظاهر فى استغراق [الهدى[٥]] ، بأولى من

١) كذا س ؛ ل : الفرع
٢) كذا ل ؛ ح س : وإذا لم تكن
٣) ل : السائلين
٤) س : دليلنا
٥) زاده س

أن نترك نحن ظاهر الآية فى اتباع سبيل المؤمنين فى كل حال ونتمسك بعموم الهدى ! قيل : الفرق بيننا وبينكم أنكم إذا حملتم الهدى على العموم ، لزمكم أن تحملوا الآية على وجوه لا فائدة فيها ، على ما بيّنّاه من قبل . وهذا الجواب لا يقوم بنفسه إلا بما تقدّم من الأجوبة . وفيها كفاية .

إن قيل : قوله تعالى[1] : « ويتّبع غير سبيل المؤمنين » يحتمل أن يكون « غير » فى هذا الكلام بمعنى « إلا » . فيكون معنى الآية : « ويتبع إلا سبيل المؤمنين» . فيكون ذلك توعّدا لمن لم يتبع سبيلهم ، ومن[2] شك فيه وتوقّف ، ولمن اتبع سبيلا غير سبيلهم . ويحتمل أن يكون صفة . فيكون معنى الآية : « ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين » ؛ فلا يدخل فى هذا الوعيد مَن لم يتبع سبيلهم ولا سبيل غيرهم ، بل توقّف ، فما يؤمنكم أن يكون « غير » هاهنا صفة ؟ فلا يكون [لكم[3]] فى الآية دلالة ! والجواب أن هذا السؤال يقتضى أن تكون الآية قد حظرت[4] على الإنسان ، إذا أجمعت [الامة[5]] على إباحة شىء ، أن يقول بحظره أو بوجوبه ؛ والمخالف لا يحظر ذلك . وأيضا فالمتوقف فى قولهم يتبع سبيلا غير سبيلهم ، فقد دخل فى الوعيد . ألا ترى أن من شك فى نبوة النبى عليه السلام يوصف أنه يتبع غير سبيل المؤمنين؟ وأيضا فالمفهوم
١/٥ فى قول / القائل : « لا تتبعْ غير سبيل الصالحين » : « اتبع سبيلهم » .

فان قالوا : إنما فهم ذلك ، لأن اسم « الصالحين » مدح ! قيل لهم[6] : وكذلك اسم « المؤمنين »[7] . فيجب أن يفهم من قوله : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » إيجاب اتباع سبيل المؤمنين .

إن قيل : [قوله:[8]] « ويتبع غير سبيل المؤمنين » معناه: « ويتبع سبيلا

---

١) القرآن ٤ /١١٥
٢) س : فمن
٣) زاده س
٤) ل : حصرت
٥) زاده س
٦) ل : له
٧) زاد بعد ذلك س : « اسم مدح »
٨) زاده س

غير سبيلهم » ؛ وهذا يقتضي سبيلا واحدة[1] ! قيل: فيجب أن يحرم اتباع هذه السبيل ، [لأنها غيرَ سبيلهم[2]] . والمخالف لا يحرّم ذلك . على أن قوله: « غير سبيل المؤمنين » إن أفاد اتباع غير سبيلهم ، فهو عام فى كل سبيل كان موصوفا بأنه غير سبيلهم . كما أن الإنسان إذا قال : « من دخل غير داري، ضربته » ، فهم منه كل دار غير داره .

إن قيل: السبيل هو[3] الطريق ، دون القول والفتوى ؛ فيجب أن يدخل فى ذلك ما استطرقوه ، دون الفتوى . قيل : المعلوم أنه لم يُرد ما استطرقوه من الطرق التى يمشون فيها ، لأنه ليس يحرم على الإنسان أن يمشي فى طريق لا يمشون فيه . فان كان المراد بذلك ما استطرقوه فى الأدلة ، فيجب ما[4] اعتقدوه دليلا أن يكون دليلا . والمخالف لا يوجب ذلك . على أن ما اجتباه الإنسان لنفسه وتمسك به ، يقال « إنه سبيله » ، سواء كان دليلا أو غيره . لأنه يقال لمن حرّم النبيذ: إنه ليس يسلك[5] سبيل أبي حنيفة . ويقال للإنسان: « اسلكْ سبيل التجار » ، فيفهم من ذلك : « افعلْ فعلَهم فى زيّهم وأخـلاقهم وعاداتهم » . فصحّ أن ذلك غير مقصور على الأدلة .

فان قيل : المجمعون صاروا إلى ما أجمعوا عليه باستدلال واجتهاد . فالاجتهاد فى تلك المسئلة سبيلهم. كما أن الحكم الذى حكموا به، سبيلهم . فلم[6] أوجبتم، على مَن بعدَهم ، المصيرَ إلى ما حكموا به وأسقطتم عنه الاجتهاد ، بأولى من أن توجبوا عليه الاستدلالَ والاجتهادَ وتُسقطوا عنه المصيرَ إلى حكمهم على كل حال ؟ والجواب : أنّا إذا أوجبنا عليه المصير / إلى حكمهم ، كنّا قد ٥/ب أمرناه[7] باتباع سبيلهم فى الحكم وفى الاستدلال . لأن من يتبع الإجماع فقد استدل على الحكم الذى أجمعوا عليه ، وإن كان دليله غير دليل المجمعين .

---

١) ل : واحدا ؛ س : واحدة
٢) زاده س
٣) س : هي
٤) س : فيما
٥) س : يسلك في ذلك
٦) كذا ؛ لعله : « فلم يكون ما »
٧) كذا س ؛ ل : هم

وليس يجب على الإنسان أن يستدل بنفس ما استدل به [غيره إذا ظفر بدليل آخر . على أنه إن وجب على المكلّف الاستدلال بنفس ما استدل به[١]] الأولون ، على الحد الذى استدلوا به ، فذلك يؤدّيه إلى الحكم الذى اتفقوا عليه . لأنهم إنما اتفقوا عليه لأجل الاستدلال . وفى هذا أوجبوا[٢] مشاركتهم فى الحكم .

فان قيل : إذا اتفق أهل العصر على استباحة شىء ، وفعلوه بأجمعهم ، أيلزم مَن بعدَهم فعلُه ؟ لأن فعلهم سبيلهم ! قيل : إنما يجب عليه اعتقاد إباحته . فأما فعله ، فلو أوجبناه مع أنهم لم يوجبوه ، لكان ذلك خلاف سبيلهم.

إن قيل: قوله[٣] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » لا يمنع من اجتماعهم على الكفر والردّة . فمن أين أنه لا يجوز ذلك عليهم ؟ قيل : الآية إن لم تمنع من ذلك ، فهى مانعة من مخالفتهم فيما أجمعوا عليه إذا كانوا مؤمنين . ولا يمتنع أن تدلّ على أنهم لا يُجمعون جميعا على الردة .

دليل آخر : وأيضا ، فاذا اجتمع أهل كل عصر [على أنه[٤] لا يجوز أن يجتمعوا على الردة ، كان ذلك من سبيلهم . فلم يجز مخالفتهم . فمتى ثبت هذا الإجماع ، صح الاستدلال به . وقد اجيب عن السؤال بأن إيجاب الله علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضى أن لا يخلو عصر[٥]] من الأعصار من مؤمنين حتى يصح منا امتثال الأمر باتباعهم . وفى ذلك أنهم لا يُجمعون جميعا على الردة . وهذا الجواب غير لازم . لأن إيجابه علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضى وجوب ذلك متى وُجد [مؤمنون[٦]] ، كما يقتضى وجوب ذلك متى أجمعوا . [فكما[٧]] لا يلزم بهذا الإيجاب أن يجتمعوا فى كل عصر حتى يصح اتباعهم ، فكذلك لا يجب أن يوجَدوا فى كل عصر.

---

١) زاده س
٢) كذا س ؛ ل : جواب
٣) القرآن ٤ /١١٥
٤) ل : انهم
٥) زاده س
٦) كذلك
٧) كذلك

إن قيل : قوله تعالى[١] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يقتضى دخول النبى صلى الله عليه فيهم ، لأنه عليه السلام سيد[٢] المؤمنين . فيجب إذا حدثَ حادثة فى زمان الصحابة ، فأجمعوا عليها ، أن لا تكون حجة . لأنه ليس للنبى فيها قول . وإنما يمكنكم أن تعلموا أن قول النبى عليه السلام فيها هو ما أجمعوا عليه ، إذا ثبت / لكم أن الإجماع حجة . قيل : إن الله تعالى لم يعن النبى ٦/١ صلى الله عليه بقوله[٣] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وإن كان عليه السلام سيدهم . لأنه لو عناه مع كافة المؤمنين ، لم يكن لِذكر مَن سواه من المؤمنين فائدة . إذ الحجة ثابتة بقوله[٤] ، والوعيد يتوجه إلى مَن خالف قولَه ، دون من عداه من المؤمنين . فعلمنا أنه أراد غيره من المؤمنين ، ليدلّنا على أنهم حجة ، كما أن الرسول حجة .

إن قيل : فيجب أن لا يكون ما أجمع عليه[٥] الصحابة حجة فى زمنهم . لأنه ليس فى تلك الحادثة[٦] قول لمن حضر نزول هذه الآية من المؤمنين الذين ماتوا قبل وفاة النبى عليه السلام . والجواب : أنّا لو اعتبرنا قول مَن كان مؤمنا فى ذلك الوقت فقط ، للزم أن لا نعتبر [قولهم[٧]] . لأن قول الامة فى ذلك الوقت لا بد من أن يعرفه النبى صلى الله عليه فيقرّ عليه . فتكون الحجة هى إقرار النبى عليه السلام ، وترك إنكاره عليه[٨] .

إن قيل : اسم « المؤمنين » يفيد أشخاصا يستحقون الثواب والمدح . فيجب أن يكون الحجة هو إجماع هؤلاء ، دون الفسّاق ، وإن خالفهم غيرهم . قيل : كذلك [نقول[٩]] . إلا أنّا إذا اعتبرنا إجماع جميع أهل القبلة ، دخل المستحقون للثواب فى جملتهم . فانْ علمنا فسق كثير من أهل القبلة ، فقد ذكر أبو على

---

١) القرآن ٤/١١٥
٢) كذا س ؛ ل : سبيل
٣) القرآن ٤/١١٥
٤) س : بقوله فقط
٥) س : عليه جلّ
٦) كذا س ؛ ل : الحال
٧) زاده س
٨) س : له
٩) زاده س

أنه يعتبر إجماع من عداهم ممن ظاهره أنه مستحق للثواب والمدح ؛ ولا اعتبار بالباطن . لأن الله تعالى لا يكلفنا اتباع سبيل المؤمنين إلا ولنا طريق إلى معرفة كونهم مؤمنين . وإذا كان قد جعل لنا سبيلا إلى معرفة الظاهر دون الباطن ، علمنا أنه أراد اتباع سبيل مَن ظاهره استحقاق الثواب والمدح ؛ وأنه لم يكلفنا الباطن .

إن(١) قيل : ليس يصح التعليق بالآية على قول شيوخكم ولا على قول غيرهم . أما قول شيوخكم ، فالمؤمنون عندهم المستحقون للثواب والمدح . فما ٦/ب يؤمنكم ، إذا اتفقت الامة على قول ، أن يكون ذلك خطأ يَخرجون به / مِن استحقاق الثواب والمدح ؟ فاذا لم يأمنوا ذلك ، لم يأمنوا كونهم مؤمنين إلا بعد الاستدلال بغير قولهم . على أن ذلك القول حق وصواب . وذلك يُخرج قولهم مِن أن يكون دليلا على كونه صوابا . وشرطُ كون قولهم دليلا أن يكون قولا صادرا عن مؤمنين . وأنتم إنما تعلمون هذا الشرط بعد العلم بالمدلول . وهو صحة قولهم .

فان قلتم : إنهم إذا اتفقوا على حكم هو من الفروع ، لم يستحقون به الذم ؟ لأن كل مجتهد فى الفروع مصيب ، ولأنه خطأ مغفور ! قيل لكم : المعوّل فى ذلك هو على الإجماع . فمتى لم يثبت أن الإجماع حجة ، لم يصح أن يعلم ذلك . على أن ذلك يمنع من الاستدلال بهذه الآية على حُجّية(٢) الإجماع فى غير مسائل الاجتهاد .

فان قلتم : إن الآية(٣) تدل على اتباع قول المؤمنين لأجل قولهم ، لا لدليل آخر ، على ما تقدم بيانه . وذلك يقتضى كونهم معيّنين غير موصوفين. فيجب أن يكون المراد بقوله : « ويتبع غير سبيل المصدِّقين » على موجب اللغة ، أو من كان ظاهره قبل(٤) ما أجمعوا على أنه مستحق للثواب . لأنا إن لم نحمل الآية على ذلك ، لم يصح اتباع قولهم لأجل أنهم قالوه . قيل لكم : لستم بأن

---

١) من هنا حذف س
٢) ل : . حجة
٣) القرآن ٤ /١١٥
٤) ل : قيل

تعدلوا عن الظاهر فتَحملوا الآية على التصديق ، أو تحملوا المؤمنين على من كان قبل ذلك الإجماع يستحق المدح فى الظاهر ، وتمسكوا بالظاهر فى وجوب اتباعهم لأجل قولهم ، بأولى من أن تتمسكوا علينا اتباع سبيل المؤمنين الموصوفين سواء كانوا موجودين أو غير موجودين . كما نقول « اتبعْ سبيل الصالحين وأنت تريد صالحين موصوفين» أى[1] «اتبعْ سبيلا مِن حقها أن تكون سبيل الصالحين . وهى التى كانوا بها صالحين » ؛ أو يكون المراد : « اتبعْ سبيل المؤمنين فى ترك مشاقة الرسول » . فاذا اعتدل التأويلان ، سقط احتجاجكم بالآية .

وأما غير شيوخكم ، فانهم وإن / قالوا : « إن المؤمن فى الشريعة هو 1/7
المصدق بالله وبرسوله » ، فانه إنما لم يصح لهم الاحتجاج بالآية لأن ظاهر قوله تعالى[2] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يدل على حظر مخالفــة جماعة هم مصدّقون بالله بقلوبهم . وذلك لا سبيل إليه .

فان قالوا : المراد بذلك المؤمنون فى الظاهر دون الباطن ، لأنه لا يجوز أن يكلَّف اتباع مَن لا سبيل لنا إلى العلم به ! قيل لهم : قد تركتم الظاهر ، لأن من يُظهر الإيمان ولا يعتقده ليس بمؤمن على التحقيق ؛ والآية تفيد تعليق الوعيد على مَن خالف مَن هو مؤمن على الحقيقة . فان جاز لكم أن تعدلوا عن هذا الظاهر ، جاز لنا أن نقول : المراد بالآية : سبيل المؤمنين الموصوفين على ما تقدّم بيانه ، وترك الظاهر فى كون المؤمنين المذكورين فى الآية معينين إن كان الظاهر يفيد كونهم معينين . فنترك ظاهرا فى الآية ونتمسك بغيره كما تركتم ظاهرا فى الآية وتمسكتم بغيره .

دليل . قوله تعالى[3] : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تَفرّقوا ... » وقد قيل إنه استدل بذلك بأن أمر[4] بالاعتصام بحبل الله على أنهم قد اعتصموا به . وهذا باطل ، لأن الأمر لا يدل على وقوع امتثاله .

ويمكن أن يستدل بالآية من وجوه أُخر . ﴿منها﴾ أن يقال : إذا أجمع أهل

---

١) ل : أن . (لعله كما أثبتناه)
٢) القرآن ٤/١١٥
٣) القرآن ٣/١٠٣
٤) ل : أمره (لعله كما أثبتناه)

العصر على قول[١]، لم يجز لبعضهم أن يترك هذا القول . لأنهم إذا فعلوا ذلك، كانوا قد تفرّقوا . والله تعالى قد نهى عن ذلك . والجواب : أنه إن كان ما أجمعوا عليه حقا[٢] ، فقد حرم عليهم التفرق عنه . وإن كان خطأ وجب عليهم بأجمعهم العدول عنه ، ، والإجماع على الحق ، وأن لا يتفرقوا عنه ؛ فقد قال المخالف : إنه يحرم عليهم التفرّق وإن لم يحصل الإجماع حقا . ﴿ومنها﴾ أن يقال : إذا أجمع أهل العصر على قول ، لم يجز لأهل العصر الثانى أن يخالفوهم. لأنه إذا خالفهم أهل العصر الثانى ، كان أهل العصر الثانى قد تفرقوا! والجواب : ٧/ب أنه لا يوصفون / بأنهم متفرقين إذا أجمعوا على مخالفة أهل العصر الأول. فان افترقوا هم على قولين ، فقد نهوا عن ذلك لأنه يجب عليهم الاجتماع على الحق .

﴿ومنها﴾ أن يقال إذا خالف أهل العصر الثانى لأهل العصر الأوّل فقد صار أهل العصر الأول مع الثانى متفرقين ؛ والنهى يمنع من ذلك ! والجواب : أن أهل العصر الأول غير موجودين فى هذه الحالة . فيقال[٣] إنهم مع أهل العصر الثانى منهيون عن التفرّق . وأيضا فان المفهوم من قوله تعالى[٤] : « واعتصموا بحبل الله جميعا » . وقوله[٥] : « ولا تفرّقوا » هو أن لا يتفرّقوا فى الاعتصام بحبل الله . كما أن المفهوم من قول الإنسان لعبيده : « ادخلوا الدار أجمعين » أى لا تتفرقوا فى دخول الدار . فيجب على المستدل أن يبيّن ما أجمع أهل العصر عليه اعتصامٌ بحبل الله تعالى . حتى يعلم مَن بَعدهم أنهم قد نُهوا عن مفارقتهم . وهذا غير ظاهر . لأن قوله : « ولا تَفرّقوا » مطلق فى النهى عن التفرّق ، فيتناول كل[٦] شىء .

دليل . قال الله تعالى[٧] : « يآيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فرُدّوه إلى الله والرسول... » فشرطَ التنازعَ

---

١) ل : قوله
٢) ل : حق
٣) ل : فقال
٤) القرآن ٣ /١٠٣
٥) القرآن ٣ /١٠٣
٦) كذا ح ؛ ل : « عن النفس وفي كل »
٧) القرآن ٤ /٥٩

فى وجوب الرد إلى الكتاب والسنة . فدلّ أنهم [إذا[١]] لم يتنازعوا ، لم يجب الرد . لأن تعليق الحكم بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه .

ولقائل أن يقول : أيسقط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة ، ويصير ترك ذلك مباحاً إذا اتفقوا على الحكم بالرد إلى الكتاب والسنة ، أو[٢] إذا اتفقوا على ذلك من غير رد إليهما ؟ فان قلتم بالثانى ، جوّزتم وقوعَ الإجماع من غير دليل. وجواز ذلك يمنع صحة الإجماع . وإذا قلتم بالأول ، نسبتم إلى الله تعالى[٣] ما لا يجوز . لأن طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وُجد منهما محال . إذ طلب ما هو موجود عند الطلب مستحيل . فإباحة ترك المستحيل / عبث،لا ٨/١ يصدر عن حكيم .

فان قيل : فما المراد بالآية ؟ قيل : المراد بها الحثّ على طاعة اولى الأمر ، وهم الأمراء . فما تدبّروا به من أمر الدين والدنيا مما لا نعلم أنه خطأ ، فانْ ظننّا أنه خطأ ونازعناهم فيه ، رددناه إلى الله ورسوله . وهذا كما لو قال الإنسان لعبيده : « أطيعوا من اولّيه عليكم ؛ فان تنازعتم وتخالفتم ، فرُدّوه إلىّ » ، لفُهِم منه ما ذكرناه[٤] .

دليل . وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع امتى على خطأ » فنفى جميع الخطأ عن إجماعهم . لأن ذلك نفى لنكرة تعمّ . ومما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه . فيجب كون ذلك صواباً ، غير خطأ ، وينبغى أن يتشاغل بتثبّت الخبر ، ثم بالكلام فى متنه . وقد سلك الناس فى فى تثبيته وجوها :

﴿منها﴾ أن الخبر ، وإن نُقل بالآحاد ، فان معناه منقول بالتواتر [لأنه[٥]] روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « امتى لا تجتمع على ضلال » . وقال : « يد الله مع الجماعة » . وقال : « الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين

---

١) زاده ح
٢) ل : وإذا
٣) ل : الله تعالى إلى
٤) الى هنا حذف س
٥) زاده ح

أبعد » . وقال : « ما رآه المؤمنون حسَناً فهو عند الله حسَن » . وقال : « من خالف(١) الجماعة قيد شبر ، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه » . قالوا : فجرى ذلك مجرى ما تناقل(٢) بالآحاد من تفاصيل سخاء حاتم فى أنه قد صار بإجماعه(٣) متواترا . ولقائل أن يقول : إن هذه الأخبار تبلغ خمسة أو ستة . ولو روى خمسة نفر أو ستة خبرا(٤) ، لم يجب أن يكون معلوما . ولو وجب أن يكون بعض هذه الأخبار صحيحا ، لم يمنع أن يكون الصحيح منها قوله : « الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » . وذلك يدل على أن الأغلب فيما اجتُمع عليه كونه صحيحا . وليس ذلك من الأخبار عن سخاء حاتم بسبيل . لأنه لا يمكن لأحد أن يخالف فى سخاء حاتم ، ويمكن أن يخالف فى هذه الأخبار .

٨ / ب ﴿ومنها(٥)﴾ أن التابعين اعتقدوا بأجمعهم صحة الإجماع . ولم يظهر فيما / بينهم شىء لأجله صاروا(٦) إلى هذا الرأى إلا هذا الخبر . فعلمنا أنهم صاروا إليه لأجله . والعادة فى أمّتنا أنها لا تجتمع على موجب خبر إلا وقد قامت الحجة به . ألا ترى أنه ما نقل بالآحاد ، ولم تقم الحجة به ، لم يتفقوا على موجبه ، لما كان حكمهم بموجبه موقوفا على الاجتهاد فى حال الراوى ؟ ولقائل أن يقول : إنى لا أعلم أن جماعة التابعين اعتقدوا كون الإجماع حجة ، كما لا أعلم ذلك فى أهل هذا العصر . سيما وقد روى عن بعضهم أنه قال في قول القائل لامرأته : « أنتِ حرام » أنه ليس بشىء . وهذا بخلاف ما أفتتْ به الصحابة . ولو ثبت أنهم أجمعوا على ذلك ، لم نأمن أن يكون إنما اعتقدت صحة الإجماع لأجل الآيات فقط ، لا للخبر . ولو علمنا أنهم اعتقدوا صحة الإجماع لأجل الخبر ، لم نعلم أنه صحيح . لأنهم إن قالوا ، فإنه لا(٧) يجوز أن يعتقدوا صحة الإجماع بخبر لم يقم به الحجة ، لأن ذلك خطأ ، والامّة لا تجتمع على خطأ ، كانوا(٨)

١) س : فارق
٢) ل : يقابل (فصححناه) ؛ س : نقل
٣) س : في اجتماعه
٤) كذا س ؛ ل : بخبر
٥) من هنا حذف س
٦) ل : وصاروا . (لعله كما أثبتناه)
٧) ل : قالوا انهم . (لعله كما أثبتناه)
٨) سقطة في الاصل ، لعله : « يبين ذلك أنهم إن كانوا »

قد سلّموا صحة الاجماع وبنوا عليه الدليل ؛ فان أوجبوا ذلك لأن الحكم بخبر الواحد موقوف على الاجتهاد فى حال الراوى ، وذلك يمنع من اتفاق جماعتهم على موجبه ! قيل لهم : أليس يجوز أن يُجمعوا على الحكم من جهة القياس والاجتهاد ؟ ويجوز من جهة العقل أن يجمعوا من جهة الشُّبَه. وإن أوجبوا ذلك لأنهم استقرءوا الأخبار ، فوجدوا ما كان منها قد قامت الحجة به ، قد اتفقوا على موجبه ؛ وما لم تقم الحجة به ، لم يُجمعوا عليه . ألا ترى أن أخبار الآحاد فى الفقه لم يجمعوا على موجبها ؟ قيل لهم : ولم زعمتم أن عادتهم مستمرة بذلك فى كل ما لم تقم الحجة به من الأخبار ؟ وما أنكرتم أن يكون هذا الخبر لم تقم الحجة به وأجمعوا على موجبه . وقد تركت الصحابةُ آراءهم بخبر حمل بن مالك[1] ، وصاروا إلى خبر عبدالرحمن فى المجوس[2] ، وأجمعوا على / أنه لا ٩ / ١
تنكح المرأة على عمتها بخبرٍ واحد .

وإن قالوا : لم يجمعوا على ذلك إلا لقيام الحجة به ! قيل: تثبتوا[3] ذلك حتى يصح استدلالكم . ولو كانوا أجمعوا على ذلك لقيام الحجة بهذه الأخبار ، لم يصح الاستدلال بذلك على قبول الأخبار المظنونة .

فان قالوا : أليس بعض أخبار الآحاد لم يجمعوا على موجبها ؟ قيل : إنّا لم نوجب أن يُجمعوا على موجب[4] خبر الواحد ؛ وإنما جوّزنا ذلك وجوّزنا خلافه ، فلم يلزمنا ما ذكرتم .

فان قيل : لا يجوز على التابعين ، مع شدة تديّنهم وإعظامهم للدين ، أن يقطعوا على كون شيء حجة فى الشرع بما لا يوجب القطعَ واليقين ، كما لا يجوز — والحال هذه — أن يقبلوا خبرَ واحد فى جواز نسخ الشرع بحسب شهوات بعضهم . والجواب : أنه يجوز أنهم اعتقدوا[5] ذلك لشبهة ، كما اعتقد

---

١) حمل بن مالك : « كانت عنده امرأتان ، زمت إحداهما الاخرى ... بعمود فسطاط فأصابت بطنها فألقت جنيناً فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة : عبد أو امة . » (الاستيعاب لابن عبد البر ، رقم ٥٧١) .

٢) ذكر القرآن (٩/٢٩) الجزية على أهل الكتاب ولم يدر عمر في خلافته كيف يعمل بمجوس إيران حتى روى عبد الرحمن بن عوف الحديث : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » الخ .

٣) ح : دلوا على

٤) ح : كل

٥) ل : « أن اعتقدوا » (فصححناه) ؛ ح : أن يعتقدوا

كثير من أصحاب الحديث فى الله تعالى ما يستحيل عليه ، لأخبار آحاد بالتقليد. ولا يمتنع أن يكونوا ظنّوا صدق الراوى ، ولم يقطعوا به فظنّوا أن الإجماع حجة ، واعتقدوا وجوب ما أجمعوا عليه لأنهم قد ظنوا صحته كما اعتقدوا وجوب قبول خبر الواحد فى الأحكام إذا ظنّوا صدق الراوى. وما ذكروه من اعتقادهم النسخ بحسب الشهوات ، فانه يجوز عليهم أن يقبلوا خبرا مرويا فى ذلك ؛ إلا أن يعلم أن إجماعهم حجة ، أو يعلم أنهم قد استبعدوا تغيّر[1] الشرع بحسب شهوات الناس . فمنع هذا الاستبعاد من إجماعهم على صحة الخبر . وليس اتفاق الامّة على الحق بمستبعد[2] كاستبعاد تغيّر[3] الشرع بالشهوات. بل الأغلب عند الناس أن الحق لا يخفى على الجمع الكثير. والناس الشريفة يعظمون الامة[4]. فالخبر الواحد ينفى الخطأ عنهم ويطابق هذا المستقر فى أنفسهم ؛ وورود الخبر بنسخ الشريعة بحسب الشهوات ينافى لما تكنّ فى نفوس الامّة[5] .

٩ / ب وليس يمتنع[6] / أن يستدل مستدل على وجوب المصير إلى الإجماع بأخبار الآحاد . لأن العقل عندنا يدل على وجوب قبول خبر الواحد من حيث التحرز عن المضارّ . فاذا روى الواحد عن النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن امته لا تجتمع على خطأ ، ظننا أنهم كذلك ، ولزمنا العمل بما حكموا به . كما أن المسافر لو أخبره مَن ظاهره الصدق ، عن بعض مَن يثق به أنه يأمر بالرجوع فى سفره الى رِشْد[7] فى طريقه ، فانه لا يغلط ، أو أنه قليل الغلط فى السفر ، لزمه الرجوع إليه إذا غلب على ظنه صدق الراوى وإصابته[8] من أمره بالرجوع الى رِشْد[9] . إلا أن هذه الاخبار لا تقتضى القطع على إصابة المجتمعين . وإنما يسوغ الاستدلال بالإجماع فى الأعمال دون العلوم .

---

١) ل : بغير
٢) ل : مستبعد ؛ تصحيح عن ح
٣) ل : بغير
٤) كذا اضطراب في الأصل
٥) إلى هنا حذف س
٦) ل : يمنع
٧) ل : بريد ؛ س : رشد (غير منقوط . والرشد جماعة من الناس يقيمون ، ولا يظعنون)
٧) ح : اصابة
٩) ل : بريد ؛ س : رشد (غير منقوط)

فأما[١] الكلام فى متن الخبر، فقد تقدّم طرف[٢] منه. وهو كيفية الاستدلال به. ويرد[٣] عليه وجوه. ﴿منها﴾ أن يقال: هلا كان الخطأ المنفى عنها[٤] هو السهو، وليس هو خلاف الحق؟ والجواب: أن الجماعة المعظمة لا تجتمع على السهو، كما لا يجوز أن تجتمع على مأ كل واحد. فلو كان المراد ما ذكروه، لم يكن فيه فائدة، كما لو قال: «امتى لا تجتمع على مأكل واحد». وأيضا فجميع الامم لا يجوز أن يجتمعوا على السهو. فمدح هذه الامة بذلك وتخصيصهم به لا فائدة فيه. ﴿ومنها﴾ أنه روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال: «لم يكن الله ليجمع[٥] امتى على الخطأ». قالوا: ونحن نقول بذلك، لأن الله تعالى لا يحمل العباد على الخطأ. والجواب: أنّا نجمع بين الخبرين، فنقول: «لا يجتمعون على الخطأ، ولم يكن الله ليجمعهم على الخطأ». على أن الله تعالى لا يحمل أحدا على الخطأ. فلو كان المراد بالخبر هذا، لم يكن فى تخصيص الامة به معنى. ﴿ومنها﴾ أنه روى أنه قال: «امتى لا تجتمع على ضلال»؛ والضلال هو الكفر، دون غيره! والجواب: أنّا نجمع بين ذلك وبين الخبر النافى[٦] لأنواع الخطأ / عنهم. وأيضا فكل معصية ضلال، لأنه قد عدل بها ١٠/١ عن الحق. ومنه قوله تعالى[٧]: «قال فعلتُها إذاً وأنا من الضالين». ﴿ومنها﴾ أن يقال: ما المراد بامّة النبى صلى الله عليه وسلم؟ فيقال: اختلف الناس فى ذلك. فقال قوم: أُمّته كل مَن بُعث إليه؛ وقال آخرون: بل هم كل من صدّقه. وهو الصحيح لأنه المفهوم من إطلاق قولنا: «امّة النبى»؛ ولأن المسلمين يُدعَون لامة محمد، ولا يدعون لكل من بعث النبى إليه. فان قيل: فيجب أن يقع قوله: «امتى» على من صدّقه إلى انقطاع التكليف، لأنه ليس فيه بعد ذلك تكليف، فيحتج فيه بالإجماع. والجواب: أن قوله

---

١) من هنا حذف س
٢) ل: طرفا
٣) ل: نسال (لعله: يسأل أو كما أثبتناه)
٤) كذا ل؛ ح: عنهم. (والمراد إجماع الأمة)
٥) كذا ح؛ ل: لجمع
٦) ل: الباقى
٧) القرآن ٢٦/٢٠

عليه السلام : « امتى لا تجتمع على خطأ » لا يتناول إلا من كان فى ذلك العصر ، دون من لم يوجد . لأن من لم يوجد ، لا يكون مصدّقا فى تلك الحال. ولقائل أن يقول : إن كان المراد بقوله : « امتى لا تجتمع على خطأ » كل من صدّقه إلى انقطاع التكليف ، لم يكن فى الخبر دلالة على أن الإجماع حجة ووجب أن يكون المراد بالخبر ما ذكرناه . وإن كان المراد بالخبر من هو موجود بمن صدّقه ، وجب أن لا يدخل تحت الخبر إلا من كان موجودا من امة النبى صلى الله عليه عند قوله : « امتى لا تجتمع على خطأ » . فلا يمكن ــ والحال هذه ــ أن تستدلوا باجماع الصحابة بعده مع علمهم أن[1] كثيرا ممن كان حيا عند ورود هذا الخبر من النبى صلى الله عليه قد توفى ،أو تجويزكم أنه توفى[2] ، وما تنكرون أن يكون النبى صلى الله عليه إنما عنى بهذا الكلام : « أن من عاصر هذا القولُ فيه لا يجتمع على خطأ » ؛ ولم يكن قصده أن يجتمع بقولهم . لأنهم إذا أجمعوا على شيء ، فأقرّه النبى صلى الله عليه ، فالحجة هى إقراره . فان قلتم : إن المصدّقين به بعد وفاته هم امّته ، فدخلوا تحت ظاهر الخبر ! قيل لكم : إنما يدخلون تحته لو كانوا جميع امته . وليسوا جميع امته . بل جميع ١٠/ب امته هم مع تقدمهم . ﴿ومنها﴾ قولهم: ولم ، إذا كانوا ما أجمعوا / عليه ليس بخطأ ، فيكون حجة ؟ فان قلتم : لأن الامّة أجمعتْ على أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه ! قيل لكم : ومتى أجمعوا على ذلك ؟ وفيهم من يقول: [يجوز] أن يجتمعوا على خطأ . فان ادّعيتم أن الصحابة والتابعين كلهم كانوا يعتقدون « أن الامة لا تجتمع على خطأ » ، لم يسلّم الخصم لكم ذلك . قيل : قد أجاب قاضى القضاة عن السؤال بأن المعتبر هو بإجماع من يقول إن الامّة لا تجتمع على خطأ ؛ وإن [جاز] مخالفتهم ، لكان هذا القول الحق قد أُخرج عن أقاويل الامة . لأنه ليس فيهم من جمع بين هذين القولين . وفى ذلك اتفاقهم على الخطأ فى مسئلتين . وسيجيء القول فى ذلك .

دليل . الجماعات الكثيرة ، على اختلاف هممهم وأغراضهم ، لا يجوز أنْ يتفقوا على قول إلا لداعٍ . ولا يجوز أن يكون التقليد هو الذي دعاهم . لأن

١) ل : ان كان . (فحذفنا « كان »)
٢) ح : « أو تجوّزون ذلك ؟ »

كثيرا منهم يبطل التقليد . ولو دعتْهم الشبهة لنُقلتْ ونقل خوضهم فيها . فاذا لم تنقَل، علمنا أنه بحجة قاطعة ، ويجرى مجرى اتفاقهم على رواية ما شاهدوه ، فى أنه لا يجوز الخطأ عليهم فيه . والجواب : أن العقل يجيز اتفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ من جهة الرأى . ويلزمهم على ما قالوه أن لا يجوز اتفاق جميع الامم على خطأ . وكذلك كل جماعة من الامة يقع العلم بخبر مثلها . ويلزم إذا نقلوا ما أجمعوا لأجله أن يجوز ، وأن كونه شبهة . لأنهم إنما أحالوا أن يجمعوا عن شبهة لا تنقل . وعلى أنه لا يمتنع أن يكون بعضهم صار إلى القول بشبهـــة ، ثم قلّدهم الباقون[1] لمحبّتهم لهم وانصراف أهوائهم إليهم ، أو لاستثقالهم النظر وتصويبهم التقليد. وعلى أن كثيرا من الناس يظهر القول بفساد التقليد ، ثم ينظر فى الدليل ؛ فاذا شق عليه استعماله ، قطع النظر وقلّد . ولا يمتنع أن يكونوا بأجمعهم صاروا إلى القول بشبهة ، فظنوها حجة ، فأضربوا /عن نقلها لظنّهم أنها حجة . كما يضربون عن نقل الحجـــة إذا أجمعوا على ١/١١ موجَبها .

والفرق بين رواية الجماعة الكثيرة عما شاهدته وإن لم يقع اللبس فيه، وبين ما قالته من جهة الرأى : [أن الرأى[2]] يعترضه الشبهةُ والاهواءُ ، فتصير الأهواءُ مع التقصير فى النظر الشبهةَ بصورة الحجج[3] . فلا يؤمَن أن يكونوا اتفقوا لذلك . وهذا صنف عما شاهدوه ، وزال اللبس فيه . لأن كل واحد منهم عالم بما شاهدوه . ولا يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بما يعلم كل واحد منهم أنه كان[4] فيه ؛ وأن غيره يعلم أنه كاذب فيه .

دليل . قد ثبت دوام شرْعنا إلى انقضاء التكليف . فوجب أن يكون قول الامّة حجة ؛ ليدوم قيام الدلالة على اتصال الشرع . والجواب أن الحجة فى ذلك القرآنُ والاجتهادُ والأخبار. على أن شرعنا منقطع بانقطاع التكليف، كانقطاع شرع مَن قبلنا بالنسخ . فدوام كل واحد من الشرعين كدوام الآخر

---

١) كذا ح ؛ ل : المادون
٢) زاده ح
٣) ح : « فتصور الشبهة مع التقصير في النظر بصورة الحجج »
٤) كذا ح ؛ ل : كاذب

أو تقارُنه(١) . فكما لا يجب أن يكون قول إحدى الامّتين حجة ، لم يجب فى الاخرى مثله(٢) .

وأما من خالف فى الإجماع فانه يسلك مسالك ثلاثة : أحدها أن يحيل وقوع الإجماع ؛ والآخر أن يحيل ثبوت الطريق إليه ؛ والآخر أن يقول : ليس فى العقل ولا فى السمع دليل(٣) عليه .

أما إحالة الإجماع فمن وجهين : ﴿أحدهما﴾ أن يقول : يستحيل أن يجوز على كل واحد من الامّة الخطأ ، ولا يجوز على جماعتهم ، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيبا وجماعتهم غير مصيبين ؛ وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود . والجواب : أن المستحيل هو أن يقال : « إن كل واحد من الامة يجوز كونه مخطئا فى القول الذى اتفقوا عليه ، وجماعتهم غير مخطئين(٤) فيه » . ولم نقُل ذلك . وإنما نقول : إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد ، وإذا اجتمع مع جماعة(٥) الامة لم يكن قوله ١١ / ب خطأ . / وليس يمتنع أن يفارق الواحدُ الجماعةَ . ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلا مخصوصا ، ولا يجوز أن يجتمعوا على أكله فى ذلك اليوم ؟ ونظير ما ذكروه أن نقول : «كل واحد منهم مخطئ ، والكل فى ذلك القول غير مخطئ » . وهو نظير قول القائل : « الكل [ليسوا بسود ، وكل واحد منهم أسود » . ونظير قولنا فى الإجماع أن نقول : «كل واحد من الناس يجوز أن يكون(٦)] أسود فى البلد الفلانى ، فان اجتمعوا فى بلد آخر لم يكونوا سوداً ، بل بيضا » . ﴿والوجه الآخر﴾ فى إحالة الإجماع قولهم : لو انعقد الإجماع لكان ، إن انعقد عن نص ، وجب نقله والاستغناء به . ولا يجوز انعقاده عن أمارة . لأنهم ، على كثرتهم واختلاف هممهم ، لا يجوز اتفاقهم عن الأمارات المظنونة . والجواب : أنه لا يمتنع أن يتفقوا عن نص لا ينقلوه اكتفاء بالإجماع ؛ أو ينقل

---

١) غير منقوط ، (تقارنه ، تقاربه ؟)
٢) الى هنا حذف س
٣) س : دليلا
٤) س : مخطئة
٥) س : كافة
٦) زاده س ح

ويكون محتملا ، فيستغنى بالإجماع عن النظر فيه . ويجوز اتفاقهم عن أمارة ، كما جاز[١] اتفاق الجماعات عن شبهة .

وأما من قال : لا طريق إلى إثبات الإجماع ، فسيجيء فى باب منفرد .

ومن قال : لا دليل على صحة الإجماع ، فقوله باطل ، لما تقدّم من الدليل .

باب
في الاتفاق بماذا يكون ؟

اعلم أن الاتفاق يكون من الجماعة بالفعل ، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلا واحدا ؛ ويكون بالقول ؛ ويكون بالرضا ، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا ، ونحو أن يَظهر القولُ فيهم ولا يُظهرون كراهية مع زوال التقية[٢] . وقد يجتمعون على الفعل ، وعلى القول ، وعلى الإخبار عن الرضا فى مسئلة واحدة . وكل هذه الأشياء أدلة على الاعتقاد لحسن ما رضوا به ، و[٣]لوجوبه. على[٤] أن اتفاقهم على الفعل يدل على حسنه من حيث كان العقل دليلا على اعتقادهم لحسنه ، ومن حيث كانوا قد اتفقوا على فعله . لأنه لو كان خطأ ، ما اجتمعوا على فعله ، كما لا يجتمعون على اعتقاد حسنه . وقد يجتمعون على ترك القول فى الشيء[٥] ، وعلى ترك فعله . فيدل ذلك على أنه غير واجب. لأنه لو كان /واجبا ، لكان تركه محظورا . وفى ذلك إجماعهم على المحظور . ويجوز أن يكون ١٢/١
ما تركوه مندوبا إليه ، لأن تركه ليس بمحظور. وذلك نحو أن يتركوا[٦] اعتقاد الأفضل من[٧] بعض أهل الأعصار.

---

١) كذا س ؛ ل : أجاز
٢) كذا س ؛ ل : الهبة (لعله : الهيبة)
٣) ح س : أو
٤) س : غير
٥) كذا ح س ؛ ل : الشر
٦) س : يترك ؛ ح : كتركهم
٧) ح : في

باب

في أنه لا اعتبار [في الاجماع[١]] بجميع من بُعث النبي صلى الله عليه وسلم إليه

اعلم أن جميع من بعث إليه النبى صلى الله عليه وسلم هم المكلّفون إلى انقضاء التكليف من مؤمن وكافر ، ومجتهد وغير مجتهد . ولا اعتبار بالكافرين فى الإجماع . لأنه لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية . فوقوف الإجماع عليهم يؤدّى إلى تعذّر الإجماع ، لوقوفه على ما هو متعذر . ولأن الإجماع لا تعلم صحته إلا بالسمع ؛ وأدلة السمع لا تتناول الكافر ، كقوله تعالى[٢] : « ويتّبع غيرَ سبيل المؤمنين... » ، وقوله[٣] : «كنتم خير امّة أُخرجتْ للناس... » ، وقوله[٤] : « وكذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس... » الآية ؛ وقوله صلى الله عليه : « امتى لا تجتمع على خطأ » . وهذا الاسم لا يفهم من إطلاقه الكافر . ولا اعتبار فى الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف . لأن فى أدلة الإجماع ما يقتضى أن أهل العصر الواحد حجة ؛ ولأن الإجماع حجة . فلو اعتبرنا فى الإجماع جميع المكلّفين إلى آخر التكليف ، لم يكن حجة . لأنه ليس بعدهم تكليف، فيكون إجماعهم حجة فيه .

فان[٥] قيل : يكون حجة على من أجمع معهم، ثم فارقهم ! قيل : كيف يكون حجة عليه ؟ ولا يؤمَن أن يَحدُث بعدهم مَن يخالفهم . فلا يكون جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف متفقين على ذلك الحكم[٦] .

وأما غير المجتهدين ، فذكر قاضى القضاة أن الأقوال المنتشرة فى الامّة ضربان : أحدهما منتشر فى الخاصة فقط ، كمسائل الاجتهاد ؛ والآخر منتشر فى الخاصة والعامة . وذلك ضربان : أحدهما معلوم باضطرار من دين النبى

١) زاده ح س
٢) القرآن ٤/ ١١٥
٣) القرآن ٣/ ١١٠
٤) القرآن ٢/ ١٤٣
٥) من هنا حذف س
٦) الى هنا حذف س

صلى الله عليه ؛ والثانى غير معلوم من دينه باضطرار . فالمعلوم من دينه[١] باضطرار / كالصلوات الخمس ، وصوم شهر رمضان ، وتحريم البنت ، وما ١٢/ب أشبه ذلك . وما هذه سبيله ، يستغنى فى الاحتجاج عليه عن قول منقول عن النبى أو إجماع . والصحيح أن ذلك معلوم من الدين[٢] باستدلال . لأنّا لو نعلم تواتر النقل عن النبى عليه السلام بتحريم البنت ، أو تواتر نقل القرآن ، وأنه لا يجوز أن يحرّم شيأ[٣] إلا وهو معتقد لتحريمه ، لم نعلم أنه يعتقد تحريم ذلك . ألا ترى أنه لو لم يُنقَل إيجاب صوم شهر رمضان عنه ، لم يُعلَم دينه فى ذلك ؟ وكذلك لو علمنا النقل فى ذلك[٤] ، وجوّزنا أن يوجِب ما لا نعتقد وجوبَه علينا ، لم يعلم ذلك . وكذلك القول فى كل ما يدعَى أنه معلوم باضطرار أنه من دين النبى صلى الله عليه . وإنما اشتبهت[٥] الحال فيه ، لأن العلم بأنه من دينه ظاهر ؛ ولم يحصل فيه نزاع بين الامة .

وأما الأقوال المنتشرة فى الخاصة والعامة ، وهى معلومة من الدين[٦] باستدلال ، فذكر قاضى القضاة[٧] أن منها تحريم بنت البنت ، وأن بنت الخالة مخالفة فى التحريم للخالة ؛ ومعرفة أوقات الصلوات .

ولقائل أن يقول : أما معرفة أوقات الصلوات على التفصيل ، فمن مسائل الاجتهاد ، لأنه يدخل فى تفصيل ذلك معرفة آخر الوقت . وذلك مجتَهد فيه . وأما معرفة أوقات الصلوات على الجملة وتحريم بنت البنت ، فالعامة إنما تعرف ذلك بالرجوع إلى العلماء ، لا بالاستدلال . لأن المكلّف إنما يعرف[٨] ذلك استدلالا بظواهر تُعلَم أنها قد تجرّدت عما يعارضها . وإنما يَعلم [عدمَ[٩]]

---

١) س : دين النبي صلى الله عليه
٢) س : دين النبى صلى الله عليه
٣) كذا ح ؛ ل : شىء
٤) س : لذلك
٥) ل : انتهت
٦) س : دين النبى صلى الله عليه
٧) زاد بعده س : « أطال الله بقاءه » (كأن قاضى القضاة عبد الجبار كان حيا عند تأليف الكتاب . وتكرر مرارا) .
٨) س : يعلم
٩) زاده س

ذلك بعد أن يُفتّش الشريعة . والعامة لم تنظر فى هذه الظواهر ، ولا فتّشت[١] عما يعارضها .

فأما مسائل الاجتهاد ، فقد اختلف الناس فى اعتبار العامة فيها . فقال ١٣ / ١ قوم : إن العامة ، وإن وجب عليها اتباع العلماء ، فانّ إجماع / العلماء لا يكون حجة على أهل العصر [الثانى[٢]] ، حتى لا تسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم . فان لم يتبعوهم ، لم يجب على أهل العصر الثانى من العلماء اتباعُهم . وقال آخرون : إجماع العلماء حجة على مَن بعدهم ، اتبعهم عوام عصرهم أو لم يتبعوهم .

واحتج الأولون بأنه إنما كان قول الامّة حجة ، لأنها بأجمعها معصومة من الخطأ . وليس [يمتنع أن تكون جماعتهم الخاصة والعامة معصومة من الخطأ . فاذا لم[٣]] يمتنع ذلك ، وكانت ظواهر الإجماع تتناول الخاصة والعامة ، وجب اشتراط دخول العامة ، ووجب القول بأن اللطف إنما يثبت للامة بأجمعها . وهذا هو[٤] الإجماع فى قوله تعالى[٥] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » — وهذا يتناول العلماءَ وغيرهم ، — وقوله[٦] : « كنتم خير امة اخرجت للناس » ، وقوله[٧] : « وكذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا... » الآية . كل ذلك خطاب مواجهة يتناول جميع من كان فى ذلك العصر من الامّة ، كالخطاب بالعبادات .

واحتج الذاهبون إلى القول الثانى بأن العامة يلزمها المصير إلى قول العلماء . فهو كالمنصرف فيها . فلم يكن بقبولها اعتبار .

ولقائل أن يقول : ولِمَ ، إذا وجب عليها المصير إلى [قول[٨]] غيرها ، لا يعتبر بقولها ؟ وما أنكرتم أنه ، وإن وجب ذلك عليها ، فانه لا يكون حجة من

---

١) كذا ح س ؛ ل : سبب
٢) زاده س
٣) زاده س
٤) س : وظواهر
٥) القرآن ٤ /١١٥
٦) القرآن ٣ /١١٠
٧) القرآن ٢ /١٤٣
٨) زاده س

دونها ! ويمكن أن يحتج فى المسئلة أيضا فيقال: إن الامّة إنما يكون قولها[١] حجة إذا قالته[٢] بالاستدلال . لأنه لا يجوز أن تحكم بغير دليل . فهى إنما عصمتْ من الخطأ فى استدلالها . والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث ، فتعصم منه .

فان قالوا : لا يمنع أن يكون اللطف ثابتا لجماعة الامة ، مجتهدها وغير المجتهد منها ، ولا يكون لبعضها لطف[٣] يعصمها من الخطأ ! قيل : إذا كان اللطف إنما يعصم من الخطأ فى الاستدلال ، ولم يكن من العامة استدلال ، لم يصح / أن تكون معصومة فيه . وبهذا الوجه يخص ظواهر الآيات . ١٣ / ب

بابٌ

في إجماع أهل الأعصار

ذهب أكثر الناس إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة على مَن بعدهم . وقال أهل الظاهر: إجماع الصحابة وحده حجة ، دون غيرهم من إجماع أهل الأعصار .

ودليل الأولين أن أدلة الإجماع لا تخص عصرا دون عصر لقوله تعالى[٤] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » — والتابعون مؤمنون ؛ وكذلك أهل كل عصر ، — وقوله تعالى[٥] : « وكذلك جعلناكم امة وسطا » ، وقوله تعالى[٦] : «كنتم خير امة أُخرجتْ للناس » ، وقوله عليه السلام : « لا تجتمع امتى على الخطأ » .

والمخالف[٧] يحتج بأشياء . منها أن الإجماع إنما عرف كونه حجة بالشرع .

---

١) ح س : قبولها
٢) ح س : قابلته
٣) ل : لطفا
٤) القرآن ٤ /١١٥
٥) القرآن ٢ /١٤٣
٦) القرآن : ٣ /١١٠
٧) من هنا حذف س

والأدلة السمعية تختص بالصحابة ، دون غيرهم . لأن قوله[١] : « كنتم خير امة اخرجت للناس » ، وقوله[٢] : « وكذلك جعلناكم امة وسطا » خطاب مواجهة يتناول ظاهره الحاضرين ، وهم الصحابة دون غيرهم . فلا يمتنع أن يكون الله تعالى عناهم بالخطاب ليميزهم بهذا المدح . وقوله[٣] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يتناول الصحابة . فأما التابعون ، فالخطاب لا يتناولهم وحدهم ، بل يتناولهم مع ما[٤] تقدم من الصحابة . لأن « المؤمن » هو المستحق للثواب . سيما ، وهذا الخطاب خرج مخرج المدح . والصحابة بعد موتهم يستحقون المدح والثواب . وإذا كان المؤمنون هم التابعون مع ما تقدم من الصحابة ، فاستحال أن يكون لمن تقدم من الصحابة قول فى الحادثة فى زمن التابعين . استحال أن يكون لجماعة المؤمنين قول[٥] أو لم يكن . إذ المخالف فى الحالتين مخالف لبعض المؤمنين ، لا لجميعهم .

فان قلتم : إذا لم يجز أن يعنى الله تعالى بقوله[٦] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » من تقدم من الصحابة — لأنه لا يمكن أن يكون لهم قول فيما حدث
١٤ / ١ بعدهم — وجب أن يعنى الله تعالى / بقوله التابعين ، دون من تقدم . فيدخل من خالفهم تحت الوعيد ! قيل : إنه لم يعن من تقدم ، لما ذكرتم . ولا عنى الحاضرين من التابعين ؛ لأنهم بعض المؤمنين . وإنما عنى من يطلق[٧] عليه فى وقته أنه جماعة المؤمنين . وليس ذلك إلا الصحابة . فقلنا : إن إجماع الصحابة وحدهم حجة . وكذلك قوله : « لا تجتمع امتى على ضلال » لا يتناول التابعين وحدهم ؛ لأنه لا يطلق عليهم فى عصرهم أنهم جميع امة النبى عليه السلام . بل يقال إنهم بعض امته . ويطلق القول فى عصر الصحابة بأنهم الآن جميع امته . الجواب : ان هذا السؤال لا يتوجه على من قال : إن اسم

---

١) القرآن ٣ / ١١٠
٢) القرآن ٢ / ١٤٣
٣) القرآن ٤ / ١١٥
٤) ح : من
٥) ل : قولا
٦) القرآن ٤ / ١١٥
٧) ل : ينطلق

« المؤمنين » اشتقاق من التصديق ، لأن من لم يصدّق فى الحال حتى مات لا يطلَق عليه اسم « مؤمن » . ولا يوصف أيضا بأنه ليس بمؤمن ، لأنه يوهم أنه كان مؤمنا .

ولا يلزم الشيخ أبا هاشم رحمه الله ، لأن لام الجنس[١] لا يوجب الاستغراق ، ويجوز أن يدخل تحته ثلاثة فصاعدا . فمتى تُركنا وظاهرَ[ه][٢] ، قطعنا على أنه قد اريد به ثلاثة . فلم يجب أن يكون اريد بالمؤمنين مجموع الصحابة والتابعين . إلا أن الإجماع الذى يعرفه الخصم قد منع أن يراد بالآية بعض أهل العصر . فأخرجناه فى الخطاب . ووجب أن يراد به جميع أهل العصر . وأما من يقول إن لام الجنس استغراق[٣] ، فله أن يقول : ليس يخلو إما أن نريد بهذه الآيات من حضر عند حدوث الحادثة ، ولا بغير مَن تقدم موته من المؤمنين — وذلك قولنا — أو بغير من تقدم . وذلك يمنع من كون إجماع الصحابة حجة . لأن من مات قبل وفاة النبى عليه السلام ، هو مؤمن وليس له فى الحادثة قول .

فان قيل : فما الجواب لمن سأل عن هذا السؤال ممن لا يقول إن إجماع الصحابة — ولا غيرهم — حجة ؟ قيل : قد تقدم فى الباب الأول .

واحتجوا بقوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . قالوا : فحكمه بأن الاقتداء بأصحابه / اهتداء ! الجواب : أن ذلك لا يمنع ١٤/ب من كون التابعين مثلهم فى ذلك . على أن قوله : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » يتناول آحادهم . وليس [قول[٤]] كل واحد منهم حجة على المجتهدين . فعلمنا أنه إنما حثّ بذلك العامةَ على استفتاء كل واحد منهم .

واحتج بأن الصحابة قد اختصتْ بمشاهدة النبى عليه السلام ، والحضور عند الوحى . فكان لهم مزية بذلك ! الجواب : ولم قلتم إن ذلك يوجب أن يكون لهم مزية فى كون قولهم حجة ، دون غيرهم ؟

واحتجوا بأن قول التابعين لو كان حجة ، لكان إنما صاروا إليه عن نص

---

١) زاد بعده ح : عنده
٢) في الأصل : تركنا وظاهر
٣) ح : للاستغراق
٤) زاده ح

متواتر ، أو غير متواتر ، أو عن أمارة اجتهدوا فيها . ولو كان كذلك ، لما ذهب كل ذلك على الصحابة ،لأنهم لا يكو[نو]ن[١] أدنى رتبة من التابعين.
الجواب : أنه لا يمتنع أن لا تحدث الحادثة فى الصحابة فلا[٢] يفحصوا عن نص وارد فيها[٣] ، ولا عن أمارة مجتهد فيها ، فلا يظفروا بها ويظفر التابعون[٤] بها إذا اضطروا إلى طلبها عند حدوث الحادثة . ولا يمتنع أن تحدث الحادثة فى [زمن] الصحابة فيختلفون فيها ، ويتفق التابعون فيها على أحد أقوالهم . فيظفر التابعون فى ذلك القول بما لم يظفر به أحد الطالبين من الصحابة . لأن قول بعض الصحابة به ليس بحجة[٥] .

بابُ

في وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد في الإجماع

يضمن هذا الباب فصولا : منها أن أكثر أهل العصر لا يكون إجماعا . ومنها اعتبار المجتهد من التابعين إذا عاصر الصحابة . ومنها اعتبار المجتهد وإن لم يشتهر بالفتوى . ومنها اعتبار أهل الأمصار كلهم .

أما الفصل الأول . فقد بيّن[٦] أكثر الناس أن أهل العصر إذا اتفقوا على قول ، إلا الواحد والاثنين من المجتهدين ، لا يكون[٧] حجة . وقال أبو الحسين الخيّاط[٨] : إن ذلك حجة .

ودليل [الأولين[٩]] أن أدلة الإجماع لا تتناولهم[١٠] إذا خرج عنهم الواحد .

---

١) ل : يكون ؛ ح : يكونون
٢) كذا ح ؛ ل : ولا
٣) كذا ح ؛ ل : فيه
٤) ل : الباقون (لعله كما أثبتناه)
٥) الى هنا حذف س
٦) ل : بينه ؛ س : فذهب أكثر الناس إلى
٧) س : فانه لا يكون
٨) راجع كتاب الانتصار له طبع مصر ، صفحة ٩٤
٩) زاده س
١٠) كذا س ؛ ل : يتناولها

لأن قوله تعالى[١] /: « ويتبع غير سبيل المؤمنين » لا يتناول إلا جميع أهل العصر ١٥/١ على قول من قال: « إن لام الجنس تعمّ » . ومن قال : « لا تعمّ » فانه[٢] لا يوجب استغراقها للاكثر حتى لا يبقى إلا والواحد والاثنان ، بل يجعلها حقيقة فى الثلاثة . والمخالف لا يجعل قول الثلاثة حجة . وقوله تعالى[٣] : « وكذلك جعلناكم امة وسطا » ، وقوله[٤] : « كنتم خير امة أُخرجتْ للناس » ، وقوله عليه السلام : « لا تجتمع امتى على ضلال » يتناول جميع أهل العصر. لأن « أكثرهم » يقال لهم « بعض الامة » ، ولا يطلق وصفهم بأنهم الامّة . وأيضا ففى الصحابة من[٥] تفرد بأقاويل لم توافقه عليها الجماعة ، ولم تنكر عليه . كتفرّد ابن عباس بمسائل فى الفرائض . وكذلك ابن مسعود [رضى الله عنهما[٦]] .

[و[٧]] احتج[٨] المخالف بأشياء :

﴿منها﴾ قوله تعالى[٩] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين »، وقوله[١٠] : « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » ، وقوله تعالى[١١] : « كنتم خير امة أُخرجتْ للناس » ، وقوله عليه السلام : « لا تجتمع امتى على ضلال » . قالوا : وهذه الأسماء تتناول حقيقة جميعَ المؤمنين وجماعةَ الامّة ، وإن شذّ منهم الواحد . كما أن الإنسان يقول : « رأيت بقرة سوداء » ، وإن كان فيها شعرات بيض . ويقول : « أكلت رمانة » ، وإن سقط منها حبّات لم يأكلها . والجواب: أن أسماء الجمل والعموم لا تتناول الأكثر إلا مجازا . ألا ترى أنه يجوز أن يقال فى الامّة إلا الواحد : « ليس هؤلاء كل المؤمنين ، ولا كلّ الامّة » ؟ فعلمنا أن اسم « الكـــل » لم يتناول إلا الجميع . وقول الإنسان :

١) القرآن ٤ /١١٥
٢) س : قال لا يجب أن الله يعرف وأنه
٣) القرآن ٢ /١٤٣
٤) القرآن ٣ /١١٠
٥) كذا س ؛ ل : مع الصحابة في من
٦) زاده س
٧) زاده ح
٨) من هنا حذف س
٩) القرآن ٤ /١١٥
١٠) القرآن ٢ /١٤٣
١١) القرآن ٣ /١١٠

« أكلت الرمانة » ، وهو يريد أكثرها ، مجاز. وكذلك الوصف للبقرة بالسواد إذا كان فيها شعرات بيض . ولا يمتنع أيضا أن يكون الوصف للبقرة بالسواد يفيد فى العرف كونها سوداء فى رأى العين ، فلا يمنع ذلك وجود شعرات بيض فيها . ولا يمتنع أن يكون قول القائل : « أكلت رمانة » معناه فى العرف : ١٥ / ب « أكلتُ ما جرتْ العادة بأكله » وليس يكاد ينفكّ الرمانة / من حبّات تتساقط منها ؛ فذلك خارج من الكلام بالعرف . وليس يجب إذا نقل العرف ذلك أن ينقل غيرها من الأسماء .

﴿ومنها﴾ قول النبى صلى الله عليه وسلم: « عليكم بالسواد الأعظم » . وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنان هم « السواد الاعظم » . ويقال : « عليكم بملازمة الجماعة » وذلك يتناول أهل العصر إلا الواحد [والاثنين[1]] . والجواب : أن ذلك فى أخبار الآحاد . ويقتضى أن يجب اتباع الثلاثة والاربعة ، لأنهم جماعة . وبطلان ذلك يدل على أنه عنى بالجماعة جميع أهل العصر. وأما السواد الأعظم فهم جميع أهل العصر، لأنه ليس أعظم منه . ولو لم يكن المراد ما ذكرناه ، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا زادوا على النصف الآخر [بواحد[2]] أو اثنين أو ثلاثة . فان قيل: قوله عليه السلام : « عليكم بالسواد الاعظم » يقتضى أن يكون حجة على غيرهم ممن ليس هو من السواد الأعظم . وذلك لا يتم إلا بأن يكون فى العصر غيرهم ممن لم يُجمع معهم . والجواب: أنه يجوز أن يكون حجة على مَن يأتى بعدهم ممن هو أقل منهم عددا .

﴿ومنها﴾ قولهم: إن الواحد من أهل العصر، إذا خالف من سواه من أهل العصر، يوصف بالشذوذ . وذلك اسم ذمّ. ولذلك أنكرت الصحابة على ابن عباس مقالته فى الربا . والجواب : أنّا لا نسلّم أن الواحد شاذ ، إلا إذا خالف بعد ما وافق . وابن عباس ، لم ينكر عليه الصحابة لأن قول غيره حجة عليه ؛ لكن لأجل خبر أبى سعيد .

﴿ومنها﴾ قولهم إن أهل العصر، إلا الواحد والاثنان ، لو أخبروا بشىء ، وقع العلم بخبرهم . فيجب مثله فى إجماعهم . والجواب: أنهم جمعوا بين الموضوعين

---

١) زاده ح

٢) زاده ح

بغير علة . وعلى أنه يلزم أن يكون أهل بلد واحد حجة إذا أجمعوا أن[١] بروايتهم يقع العلم . فان فصلوا بين إجماعهم وبين خبرهم — بأن إجماعهم يقع عن رأى واستدلال ؛ وخبرهم يقع عن إدراك / — فهو فصلنا . ١/١٦

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الإجماع حجة فى العصر وفيما بعده . وذلك يقتضى أن يكون فيهم من يخالفهم ، حتى يكونوا[٢] حجة عليه[٣] . والجواب : أنه يجوز أن يكونوا[٤] حجة على من يأتى مِن بعدُ ، وحجة على آحادهم تمنعهم من الرجوع عما قالوه . ولو وجب أن يكون الإجماع حجة على مخالف قد عاصر المجمعين ، لوجب إذا أجمع كلهم على قول أن لا يكون حجة[٥] .

فاذا ثبت أن خلاف الواحد والاثنين لا[٦] ينعقد معه الإجماع ، فمتى روى إجماع أهل عصرٍ متقدم على قول ، وروى بالتواتر أن واحدا لم يجتمع[٧] معهم ، لم يكن إجماعا . وإن روى ذلك بالآحاد ، فان كان قد رُوى عنه بالتواتر الوفاقُ ، لم يترك التواتر لأجل الآحاد . كما لا يعارض خبرُ واحد عن النبى صلى الله عليه بخبر متواتر . وإن لم يكن قد روى موافقة[٨] لهم ، لم يحكم بأنهم أجمعوا . لأنه لا يكفى أن[٩] يعلم موافقة ذلك الواحد لهم . فكيف إذا رويتْ[١٠] عنه المخالفة ؟

وحكى[١١] الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن أن الإجماع إذا ظهر فى العصر ، وروى عن واحد منهم بالآحاد خلافه ، لم يقدح ذلك فى الإجماع [ذُكر ذلك ، فيما روى بالآحاد ، عن أبى طلحة فى « البرد »[١٢]] . وإن علمنا

---

١) ل : إلا (لعله كما أثبتناه)
٢) ل : يكون
٣) ل : عليهم
٤) ل : يكون ؛ ح : انهم يكونون
٥) الى هنا حذف س
٦) س : ينعقد
٧) س : يجمع
٨) س موافقته
٩) س : الا
١٠) كذا س ؛ ل : رويته
١١) من هنا حذف س ؛ من هنا يبتدئ مخطوطة جامع صنعاء (=ص) .
١٢) زاده ص

أن(١) اتفاق أهل العصر إلا الواحد ، وعلمنا أنه كانت له حالةُ موافقة ، فانْ علمنا أنه [كان(٢)] وافقهم ثم(٣) خالفهم ، ثبت الإجماع . و [إن(٤)] علمنا أنه خالف تلك المقالة قبل أن يجتمعوا(٥) ، لم يثبت الإجماع . وإن لم نعلم هذا التفصيل(٦) ، فالأولى أن لا يثبت الإجماع ؛ لأنه لم(٧) يؤمَن أن لا يكون(٨) إنما قال بذلك القول قبل أن يقولوا به ، ثم خالفه قبل أن يتفقوا عليه(٩) .

فان حكى عن بعض أهل العصر ما يحتمل أن يكون موافقة وما يحتمل أن لا يكون موافقة لهم : فان(١٠) كان ظاهره الموافقة حمل عليها ، وإن كان ظاهره المخالفة حمل عليها ؛ وإن لم يكن [له(١١)] ظاهر(١٢) ، فذكر قاضي القضاة في « الشرح » أنه يحمل على الموافقة . لأنه لو كان مخالفا ، لقويتْ دواعيه إلى إظهار الخلاف . / وليس كذلك لو(١٣) كان موافقا . لأنه يكفي في الموافقة السكوتُ وتركُ الإنكار . ١٦ / ب ولأنه لو كان ذلك القول باطلا ، لكانوا(١٤) قد اتفقوا على ترك [الإنكار(١٥)] الصريح . وذلك لا يجوز . وذكر(١٦) قاضي القضاة عن ابن الإخشيد(١٧) أن قوما قالوا : إن أهل العصر إذا حكموا بحكم ، وحكى عن غيرهم من أهل الأعصار(١٨)

---

١) ص : فان علمنا اتفاق
٢) زاده ص
٣) كذا ص ؛ ل : عسر
٤) زاده ص
٥) ص : يجمعوا
٦) ص : الفصل
٧) ل : لو ؛ ص : لا
٨) ص : أن يكون
٩) الى هنا حذف س
١٠) كذا ص ؛ ل: وان
١١) زاده ص س
١٢) ح : فان احتمل الأمرين على السواء
١٣) ص : اذا
١٤) كذا ص س : ل؛ لكان
١٥) زاده ص س ح
١٦) من هنا حذف س
١٧) كذا ص ؛ ل : ابن الاخشاد
١٨) ص : العصر

خلافه : فان كانوا كثرة[١] ، لا يجوز أن يظهروا خلاف ما يبطنوه ، قدح ذلك فى الإجماع . وإن جاز أن يظهروا خلاف ما يبطنونه[٢] ، لم يقدح [ذلك[٣]] فى الإجماع . وهذا باطل . لأن جواز إظهارهم خلاف ما يبطنونه[٤] لا يمنع جواز كون باطنهم موافقا لظاهرهم . فيكون ذلك خلافا قادحا فى الإجماع[٥] .

وأما الفصل الثانى فهو[٦] أن المجتهد من التابعين إذا حضر مع الصحابة فى وقت الحادثة ، فانه لا يكون قولهم حجة اذا خالفهم . وعن بعضهم : أنه يكون حجة ، وإن خالفهم . ودليل الأولين[٧] : أن أدلة الإجماع لا تتناولهم إلا معه . نحو قوله[٨] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله عليه السلام : « امتى لا تجتمع على خطأ » . وجرى[٩] مجرى الحدث من الصحابة إذا كان من أهل الاجتهاد ، لأن الإجماع لا ينعقد من دونه .

والمخالف[١٠] يحتج بما روى أن عائشة أنكرت على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه على الصحابة فى بعض المسائل . والجواب : أنه يجوز أن تكون أنكرتْ عليه لأنه خالفها بعد ما اتفقتْ وكان اتفاقها سابقا لكونه من أهل الاجتهاد . أو لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد . وعلى أن قولها بانفرادها ليس بحجة[١١] .

وأما الفصل الثالث فهو أن يخالف فى المسئلة بعض المجتهدين ممن لم يشتهر بالفتوى ، كواصل بن عطاء . فانه لا يكون قول من عداه حجة . وقال بعض الناس : يكون حجة ، لأن مسائل الاجتهاد يجب الرجوع فيها إلى أهل الاجتهاد. فقول غيرهم لا يؤثر فى إجماعهم ، كما أن قول النحاة لا يؤثر فى إجماعهم .

١) ل : كره
٢) كذا ص ؛ ل : يبطنوه
٣) زاده ص
٤) كذا ص ؛ ل : يبطنوه
٥) الى هنا حذف س
٦) ل : وهو
٧) ح : دليلنا
٨) القرآن ٤/١١٥
٩) جرى (أى : التابعى)
١٠) من هنا حذف س
١١) الى هنا حذف س

١٧/١ يبيّن ذلك أنّا إذا / أردنا تقويم شيء ، وجب الرجوع فيه إلى أهل الخبرة بأسعار[١] ذلك الشيء . ودليلنا أن أدلة الإجماع تتناول هذا الانسان . نحو قوله تعالى[٢] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله : « وكذلك جعلناكم امة وسطا » وقوله صلى الله عليه : « امتى لا تجتمع على ضلال » . وإنما أخرجنا العامةَ من ذلك لأنهم ليسوا بأهل الاجتهاد . وليس كذلك هذا المجتهد . وبهذا فارق النحاة . وما ذكروه من « الرجوع فى التقويم إلى الخبرة بأسعار ذلك الشيء[٣] » ، فهو حجة لنا . لأنا نرجع إلى من يخبر ذلك ، وإن لم يكن مشتهرا بالتقويم ولا منتدبا لتقويم الأشياء . فكذلك ينبغى أن يرجع فى الحوادث إلى أهل الاجتهاد ، وإن لم ينتدبوا للفتوى .

وأما الفصل الرابع وهو إجماع أهل الأعصار ، فعند[٤] أكثر الناس أن الحجة هى إجماع أهل الأعصار كلهم من المجتهدين فى العصر الواحد . وحكى عن مالك أنه قال : إجماع أهل المدينة وحدهم حجة . وقال بعض أصحابه : إنما جعل نقلَهم أولى من نقل غيرهم . دليلنا[٥] : ان أدلة الإجماع لا تتناولهم وحدَهم ، نحو اسم « المؤمن »[٦] واسم « الامّة » . ولأن الأماكن لا تؤثّر فى كون الأقوال حجة . وقول النبى صلى الله عليه : « المدينة طيبة تُخرج خبثَها كما يُخرج الكيرُ خبثَ الحديد » لا يدل على أن إجماع أهلها حجة ؛ وإنما هو مدحٌ لها . وليس المراد بذلك ذم كل من خرج منها ، لإجماع الامّة على أن الخروج منها غير مذموم . وكون المدينة مهبط الوحى لا يدل على أن إجماع أهلها حق . وأما كون روايتهم أولى من رواية غيرهم ، فقد ذكر قاضى القضاة[٧] فى « الشرح » و « الدرس » أن ذلك لا يمتنع . ولا فرق بين رواية الواحد منهم وهو بالمدينة ، أو بغيرها . وإنما المراد بذلك أن تكون روايتهم بعد عصر الصحابة

---

١) ل : اشعار
٢) القرآن ٢/١٤٣
٣) ل : اشعار ذلك النبى
٤) ل : فقد
٥) ص س : ودليلنا
٦) ص : المؤمنين
٧) زاد بعده س : اطال الله بقاءه ؛ ص : رضى الله عنه

أولى من رواية غيرهم . لأن أهل البلد أعرف بما يجرى فيه من غيرهم ، وأنه[١] يرجع الناس فى معرفته إلى البقعة[٢] التي حدث فيها ذلك[٣] . / لأنهم إما أن ١٧ / ب يكونوا شاهدوه[٤] ، أو أخبرهم [به[٥]] جماعة ممن شاهدوه[٦] ؛ ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن فى غيرهم ، بل غيرهم يرجع إليهم[٧] .

بابٌ

فيما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون حجة فيه

اعلم أن ما تُجمع الامّة عليه ضربان : أحدهما لا يمكن معرفة صحةالإجماع قبل المعرفة بصحته ، والآخر يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته .

فالأول لا يصح الاحتجاج بالإجماع فيه ، كالإجماع على أن الله تعالى حكيم عادل ، وأن محمدا[٨] نبيّ . لأنه إنما يمكن أن تعرف صحة الإجماع بعد أن يعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد[٩] بأن الإجماع حق . وأنهما لا يشهدان بشيء إلا وهو على ما شهدا[١٠] به . وإنما يعرف ذلك إذا عُرفتْ[١١] حكمة الله تعالى ، وأنه لا يفعل القبيح ؛ وأن محمدا صادق ليُعلَم صدقه فى إخباره أن القرآن كلام الله تعالى حتى يعلم أن ما فيه من الآيات الدالة على الإجماع من قِبل الله تعالى . فاذا كانت المعرفة بصحة الإجماع لا تمكن أن تتقدّم على المعرفة بالله وبحكمته[١٢] وصدق رسوله ، لم يصح الاستدلال به على ذلك ،

---

١) ص س : لهذا
٢) ص س : معرفة الشيء الى اهل البقعة
٣) ص س : ذلك الشيء
٤) ل : مشاهدوه
٥) زاده ح
٦) كذا ح ؛ص س : شاهده
٧) كذا س ؛ ل : غيرهم اليه يرجع
٨) زاد بعده ص س : صلى الله عليه
٩) ص : شهدا
١٠) ل : شهدوا
١١) ص : عرفنا
١٢) كذا ص س ؛ ل : حكمه

إذ من حق الدليل أن يعلمه المستدل على الوجه الذى يدل عليه قبل علمه بالمدلول .

فأما [ما(١)] يمكن أن يعرف صحة الإجماع قبل المعرفة به ، فهو ضربان: أحدهما من امور الدنيا ، والآخر من امور الدين . فالأول نحو أن يجتمعوا أنه لا يجوز الحرب فى موضع معين . ذكر قاضى القضاة أنه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم فى ذلك ، لأن(٢) حالهم [فى ذلك(٣)] ليست بأعظم من حال(٤) النبى صلى الله عليه . ومعلوم أنه صلى الله عليه لو رأى رأيا فى الحرب ، لساغ(٥) مراجعته فيه . وليس إجماعهم على إمامة أبى بكر من هذا القبيل ، لأن(٦) ذلك من امور الدين . وذكر فى «كتاب النهاية» أنه لا يجوز مخالفتهم . لأن أدلة الإجماع منعتْ من الخلاف عليهم . ولم يفصل بين أن يكون قد اتفقوا على
١٨ / ١ أمر دينى / أو دنياوى . ويفارقون(٧) النبى صلى الله عليه ، لأن الذى منع من جواز الخطأ عليه هو المعجز . وذلك لا يتعلق بامور الدنيا . وليس كذلك الامّة. فأما امور الدين ، فانه يكون اتفاقهم حجة فيه ، سواء كان عقليا — نحو رؤية الله تعالى لا فى جهة ، ونفى ثانٍ مثله(٨) — أو كان شرعيا ، لأنه يمكن العلم بصحة الإجماع قبل العلم بذلك . إذ الشك فى ذلك لا يخلّ بالعلم بالله تعالى وحكمته(٩) ، وصدق نبيه . ولا فرق بين أن يكون القول صادرا عن اجتهاد عن(١٠) أمارات ، أو استدلالا بأدلة . ولا فرق بين أن يكون قد تقدّم ذلك الإجماعَ اختلافٌ ، أو لم يتقدمه [اختلاف. وسنتكلم(١١)] فى كلا الموضعين [إن شاء الله(١٢)] .

١) زاده ص س
٢) كذا ص ؛ ل : وان
٣) زاده ص
٤) كذا ص ؛ ل : حالة
٥) س : صاغ
٦) ص : بل
٧) كذا ص س ؛ ل : يفارق
٨) س : نفى ثاني القديم
٩) كذا ص ؛ ل : حكمه
١٠) ل ص س : في
١١) زاده ص س
١٢) زاده ص س

باب

في أن الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة

ذكر قاضي القضاة عن الحاكم، صاحب «المختصر»، أنه قال: إذا انعقد الاجماع لأهل العصر عن[١] اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. وعندنا أنه حجة يحرم خلافه، لقوله تعالى[٢]: «ويتبع غير سبيل المؤمنين». فاذا اجتمعوا[٣] على الحكم بالاجتهاد، فخلافه ليس هو سبيلهم؛ فلم يجز اتباعه.

فان[٤] قيل: إنما لم يكن[٥] سبيلهم لأنه لم يؤد[٦] الاجتهاد إليه. فاذا أدى إليه الاجتهاد، كان سبيلهم، وإن كان ذلك الاجتهاد اجتهاد غيرهم. والجواب: أن ذلك شرط، لا دليل عليه. فلم يجز إثباته[٧]. ولو جاز ما ذكروه، لجاز أن يقال فيما أجمعوا عليه عن دليل: إنه سبيلهم بشرط أن يؤدي الاستدلال إليه. وخلافه ليس هو سبيلهم إن لم يؤد الاستدلال إليه؛ فان أدى الاستدلال إليه، كان سبيلهم، وإن كان ذلك الاستدلال استدلال غيرهم. فيبطل التعلق بالإجماع أصلا.

فان قيل: أليس، لو[٨] اتفقوا على الحكم اجتهادا[٩] ولم يعلم كل واحد منهم أن غيره قد وافقه، جاز لكل واحد منهم مخالفة ذلك الحكم، ولا يأثم مَن خالفه؟ فقد صار جواز مخالفة ذلك الحكم / سبيلهم بأجمعهم! قيل: ١٨ / ب
هذا لازم فيهم إذا أجمعوا على الحكم بالأدلة[١٠].

---

١) س: على
٢) القرآن ٤/١١٥
٣) كذا ص س؛ ل: أجمعوا
٤) من هنا حذف س
٥) كذا ص؛ ل: يمكن
٦) ل: يرد
٧) كذا ص؛ ل: اتباعه
٨) كذا ص؛ ل: اذا
٩) ص: باجتهاد
١٠) ص: بالدلالة

والجواب فى الموضعين واحد . وهو أنه إذا كانت الحال هذه ، فانه[١] إنما جوّز كل واحد منهم مخالفة[٢] قولهم[٣] بشرط كونه غير مجمع عليه ألا ترى أنه لو علم أنه مجمع عليه ، لم يجز ذلك ؟ فاذا علمنا[٤] أن الحكم متفق عليه ، لم يجز أن نخالفهم .

فأما [من[٥]] قال : «إن الحق فى واحد»، فانه يمنع من مخالفة قوله ، سواء اتفق عليه ، أو لم يتفق عليه . ويدل عليه قوله عليه السلام : « امتى لا تجتمع على خطأ » . ومما اتفقوا عليه أنه لا يجوز مخالفتهم . ولقائل أن يقول : لم زعمتم أنهم اجتمعوا[٦] على ذلك ؟ وإذا كان فى الناس من يجوّز مخالفتَهم ، لم يؤمَن أن يكون فى المجمعين [عن اجتهاد[٧]] من يجوّز مخالفتهم . فلا يصح ادّعاء الإجماع[٨] . فالمخالف[٩] يقيس القول المجمع عليه باجتهاد على المختلف فيه ، بعلّة أن كل واحد منهما صادر عن اجتهاد . والجواب : أن العلة فى الأصل أنه قول لم يقترن[١٠] به دليل مقطوع به . وليس كذلك ما اجتمع[١١] عليه ، ثم تعارضهم فيقيس المسئلة على ما اتفقوا عليه مما ليس من مسائل الاجتهاد ، بعلة أن كل واحد منهما قول متفق عليه .

---

١) كذا ص ؛ ل : فانهم
٢) كذا ص ؛ ل : مخالفته
٣) ص : قوله
٤) ص : علمنا نحن
٥) زاده ص
٦) كذا ص ؛ ل : أجمعوا
٧) زاده ص
٨) الى هنا حذف س
٩) ص س : فأما المخالف فانه
١٠) كذا ص س ؛ ل : يقرن
١١) كذا ص س ؛ ل : اجمع

باب

في الاتفاق بعد الاختلاف[١] وبعد الاتفاق، وفي الاختلاف[٢] بعد الاتفاق[٣]

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام ، فانه يجوز أن يتفق من بعدهم على متابعتهم — وهو الواجب عليهم — ويجوز أن يخالفهم بعض أهل العصر الثانى[٤] ، ولا يحلّ ذلك لهم[٥] ، لأنه لا يستحيل من بعض الامة أن يعدل عن الحق . ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثانى على مخالفتهم .

وحكى قاضى القضاة عن الشيخ أبى عبد الله أنه قال: إنما لم يجز أن يتفقوا على مخالفتهم ، لأن أهل العصر الأول أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعدُ على مخالفتهم . ولو[٦] لم يُجمعوا على ذلك ، / ١٩/١ لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم . ويكون الإجماع الثانى فى حكم الناسخ للاول . وحكى عن الشيخ أبى على أنه قال : لو جاز ذلك ، لجاز أن يخالفهم رجل واحد ، ولجاز أن ينضم إليه[٧] غيره ، إلى أن يتفق أهل العصر الثانى على خلاف قول الأولين . وقوله تعالى[٨] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يمنع [من[٩]] أن يتبع أهلُ العصر الثانى غيرَ سبيلهم . ولأن المسئلة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد ، فخلاف ما اجتمع[١٠] عليه أهل العصر الأول فيها ضلالة . والامة لا تجتمع على ضلالة . فأما إذا اختلف أهل العصر فى المسئلة على قولين ، فانه يجوز أن يتفق مَن بعدهم على أحدهما . فاذا اتفقوا ، كان صوابا وحجة محرّمة للاخذ بالقول الآخر .

---

١) ص : الخلاف
٢) ص : الخلاف
٣) ص س : الوفاق
٤) ص : أهل الرأى
٥) ص : فلا يحيل ذلك
٦) ص س : خلاف قولهم فلو
٧) كذا ص ؛ ل : يصير عليه
٨) القرآن ٤/١١٥
٩) زاده س
١٠) س : أجمع

وفى كلا الموضعين اختلاف . أما جواز اتفاق من بعدهم على أحد القولين ، فقد منع منه قوم ظنّا منهم أن اختلاف من تقدم ، فى ضمنه[١] الإجماع على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على الاطلاق . فأدخلوا فى الإجماع ما ليس منه . وهذا سنذكره [عند الكلام[٢]] فيما أُلحق بالإجماع وليس هو منه[٣] . وأما إذا اتفقوا على أحد القولين ، فقد حكى قاضى القضاة فى « العمد » عن بعض المتكلمين ، وبعض أصحاب أبى حنيفة والشافعى[٤] أنه لا يكون حجة فى تحريم القول الآخر . وحكى عن شيخنا أبى عبد الله ، وأبى الحسن ، وبعض أصحاب الشافعى أنه يكون حجة فى تحريم القول الآخر . وذكر فى « الشرح » أن الناس اختلفوا فى ذلك . فنهم من جعل ذلك محرّما للخلاف على كل حال . ومنهم من لم يجعله محرما للخلاف على كل حال ؛ ولم يفصل[٥] بين الصحابة والتابعين . [ومنهم من جعله محرما للخلاف فى حال دون حال[٦]] . والحال التى يحرم فيها [الخلاف[٧]] هى أن يكون المتفقون[٨] على أحد القولين فى المسئلة هم الذين اختلفوا فيها ، سواء كان ذلك العصر عصر الصحابة أو غيرهم . والحال[٩] التى لا يكون اتفاقهم معها حجة مزيلة للخلاف هى[١٠] أن يختلف أهل عصر ، ويتفق مَن بعدهم على أحد قوليهم[١١] .

والدليل على أن الاتفاق يحرّم الاختلاف / على جميع الأحوال[١٢] ، قوله تعالى[١٣] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله[١٤] : « وكذلك جعلناكم ١٩ / ب

١) ل : صحة
٢) زاده ص س
٣) ص : ليس منه
٤) بدل « الشافعى » ، اختصاره « ش » عند س ح أحيانا
٥) ص : يفرق
٦) زاده ص س
٧) زاده ص س
٨) ص : المتفق
٩) ص : الحالة
١٠) كذا س ؛ ل : في ؛ ص : فني
١١) ل : قولهم
١٢) ص : على كل حال
١٣) القرآن ٤ /١١٥
١٤) القرآن ٢ /١٤٣

امة وسطا » . وقد بيّنا أن ذلك يتناول كل عصر . ولم يفصل فى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون قد تقدّم اختلاف ، أو لم يتقدم .

واستدل[١] قاضي القضاة بقوله صلى الله عليه وسلم : « امتى لا تجتمع على خطأ » . فيجب كون ما اتفق عليه أهل العصر الثانى غير خطأ .

فان قيل: ليس هو خطأ ، وليس [يحرم[٢]] بعدهم أن يخالفهم ! قيل : قد أجمعوا[٣] على أنه لا يجوز أن يخالفهم. ولقائل أن يقول: [إنه[٤]] لا يمكن ادعاء الإجماع على[٥] ذلك . لأن الامّة مختلفة فى اتفاق[٦] أهل العصر على أحد القولين : هل يجوز مخالفته أم لا ؟

واستدل أيضا بأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه . وكذلك إذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت . فيجب مثله فى التابعين إذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة . ولقائل أن يقول : إن أوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم تحت أدلة الإجماع ، فذلك رجوع إلى الأدلة المتقدمة . وإن أوجبتم ذلك بالقياس فما العلة الجامعة ؟ فان قلتم : العلة فى ذلك أنه إجماع . قيل [لكم[٧]] : ليست هذه علة معلومة. والأصل فى الجماعة أنه يجوز اتفاقها على الخطأ . وإنما امتنعنا من ذلك للادلة[٨] . فيجب اعتبارها ، دون القياس لأنه لا يظفر[٩] فى ذلك بعلة معلومة . وليس لكم أن تجعلوا العلة فى الأصل كونه إجماعا ، بأولى من أن نجعلها كونه إجماعا مبتدأ . على أنه قد حكى قاضي القضاة فى « الدرس » أن قوما قالوا : إن اتفاق الصحابة بعد اختلافها لا يحرّم الخلاف .

واحتج المخالف بأمور :

---

١) من هنا حذف س
٢) زاده ص
٣) ص : اجتمعوا
٤) زاده ص
٥) كذا ص ؛ ل : في
٦) كذا ص ؛ ل تعلق
٧) زاده ص .
٨) كذا ص ؛ ل : للدلالة
٩) كذا ص ؛ ل : يظهر

﴿منها﴾ قوله تعالى[١] : «...فان تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول...». فشرطَ التنازعَ فى وجوب الرد . والتنازع قد حصل . وليس يخرج بالاتفاق ٢٠/١ الواقع من أن يكون قد تقدم حصوله ؛ فوجب الرد . والجواب : / أن الرد إلى الإجماع والتعلق به ردٌّ إلى الله والرسول[٢] . كما أن الأخذ [بكتاب الله[٣]] بحكم القياس رد إلى الكتاب والسنة . وأيضا فأهل العصر الثانى إذا اتفقوا ، ولم يكونوا متنازعين . فلم يجب عليهم الرد على قول من يستدل بهذه الآية على صحة الإجماع .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن فى ضمن اختلاف أهل العصر فى المسئلة على قولين ، اتفاق منهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما فى كل حال . لأنه لا يختص حالا دون حال . فلو كان اتفاق مَن بعدهم على أحد القولين محرماً للاخذ بالقول الآخر ، لم يخلُ إما أن يكشف عن تحريمه فى المستقبل ، فيكون نسخا ، وذلك لا يكون بعد انقطاع[٤] الوحى ؛ وإما أن يكشف عن تحريمه فى الماضى والمستقبل ، فيدل على خطأ من تقدّمه ، وذلك لا يجوز . وهذا هو معنى قولهم : لو حرّم الخلافَ فى المستقبل ، لحرمه فى الماضى . والجواب : أن القائلين بأن « الحقّ فى واحد » لا يجوز أن يحتجوا بهذا الكلام . لأن عندهم أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ بكل واحد من القولين . وإنما يجب عليه أن يأخذ بالحق منهما. والعامى[٥] إنما يجوز [له[٦]] أن يقلّد من يفتيه . فاذا أجمعوا على أحدهما ، لم يجد من يفتيه بالآخر . فيقال : قد حرم عليه الأخذ به بعد[٧] أن كان حلالا . وأما القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ، فجوابنا لهم ، إن احتجوا بذلك هو : أن المختلفين فى المسئلة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد منهما . لأن المسئلة مختلف فيها . وهى من مسائل الاجتهاد . [و[٨]] يبيّن ذلك أنهم لو سُئلوا عن جواز

---

١) القرآن ٤/ ٥٩
٢) ص : سنة رسوله
٣) زاده ص
٤) ص : يمكن بعد ارتفاع
٥) كذا ص ؛ ل : القاضى
٦) زاده ص
٧) كذا ص ؛ ل : اذا
٨) زاده ص

الأخذ بكل واحد منهما ، لعلّلوا بذلك . فعلى هذا المستدل أن يبيّن أن المسئلة بعد الاتفاق هى من مسائل الاجتهاد . وأما نحن ، فاذا بيّنا أنهم[١] إذا اتفقوا عليها ، [ف]قد تناولهم أدلة الإجماع ، وحرم خلافهم ، علمنا أن الشرط المجوّز للاخذ بكل واحد من القولين قد زال . فزال حكمه . ولا يسمى ذلك نسخا . لأن الحكم / إذا وقف على شرط يعلم زواله وثبوته لا بالشرع ، فانه لا يكون ٢٠ / ب
زواله بزوال شرطه نسخا . ألا ترى أن زوال وجوب الصيام بدخول الليل لا يكون نسخا ؟ فان قيل : لستم ، بأن تجعلوا اجتماع المختلفين على جواز الأخذ بكل واحد من القولين مشروطا بثبوت الاختلاف ، بأولى من أن نجعل [نحن[٢]] كون الاتفاق حجة ، مشروطا بنفى تقدّم الخلاف ! قيل : ما[٣] ذكرناه أولى ، لأنّا قد بيّنا أن المختلفين سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بالشرط الذى ذكرناه . فكان الأولى ما قلناه . على[٤] أن ما ذكروه ينتقض عليهم باجماع أهل العصر بعد النظر والفحص الطويل . لأن ذلك اتفاق منهم على جواز التوقف فى المسئلة . ولا يسوغ بعد اتفاقهم[٥] التوقف فيها . وينتقض على قول بعضهم : إن الصحابة إذا اتفقت بعد ما اختلفت ، حرم الأخذ بالقول الآخر . ثم يقال لهم : إذا لم تجعلوا اتفاق أهل العصر الثانى حجة ، مع أنه اتفاق صريح ، فهلا قلتم : إن اتفاق أهل العصر الأول على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ليس بحجة فى جواز الأخذ به ؟ مع أنه اتفاق ليس بصريح . وهو مع ذلك مبنى على القول بأن « كل مجتهد مصيب » .

﴿ومنها﴾ قولهم : [لو كان قولهم[٦]] إذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة ، لكان قول إحدى الطائفتين [حجة إذا ماتت الطائفة الاخرى . وفى ذلك كون قولهم حجة بالموت . والجواب : انّا نتبيّن لموت إحدى الطائفتين[٧]] أن قول الاخرى

١) ل : لهم
٢) زاده ص
٣) كذا ص ؛ ل : قلت انا بما
٤) كذا ص ؛ ل : ثم
٥) ص : اتفاقهم بعد
٦) زاده ص
٧) زاده ص

حجة لدخوله تحت أدلة الإجماع ، لا أن[١] الموت يوجب كون قولهم حجة . على أن في مسئلتنا جميع المختلفين قالوا بإحدى القولين. وليس كذلك إذا ماتت[٢] إحدى الطائفتين .

﴿ومنها﴾ قولهم : لو كان اتفاق أهل العصر الثاني حجة ، لكانوا قد صاروا إليه بدليل وحجة . ولو كان كذلك[٣] ، لما خفي على الصحابة . والجواب : أنه لا يجوز أن يخفى هذا ومثله على جميعهم . فأما أن يخفى على بعضهم ، فيجوز. لأن بعضهم ليس بحجة[٤] .

بابٌ

في انقراض العصر / هل هو [شرط[٥]] في كون الإجماع حجة ؟ ٢١/ا

اعلم أن كثيرا من الناس لم يعتبروا انقراض العصر أصلا. واعتبره بعضهم. واختلف هؤلاء . فقال بعضهم : هو طريق[٦] إلى انعقاد الإجماع . وسيجيء القول فيه . ومنهم من جعله شرطا في كون الإجماع حجة . وجوّز لبعض[٧] المجمعين أن يخالف قوله[٨] .

ودليل الأولين قوله تعالى[٩] : «...ويتبع غير سبيل المؤمنين...»، وقوله[١٠] : «كنتم خير امّة أُخرجت للناس...» ، وقوله[١١] : « وكذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا شهداء... » ، وقوله عليه السلام : « امتي لا تجتمع على ضلال » .

---

١) كذا ص ؛ ل : لأن
٢) كذا ص ؛ ل : كانت
٣) ص : ذلك
٤) الى هنا حذف س
٥) بياض في ل ؛ زاده ص س
٦) ص س : فنهم من جعله طريقا
٧) س : لوجود بعض
٨) ص : قولهم
٩) القرآن ٤/ ١١٥
١٠) القرآن ٣/ ١١٠
١١) القرآن ٢/ ١٤٣

وكل ذلك يوجب[١] الرجوع إلى الإجماع . ولا يفرق بين انقراض العصر ونفى انقراضه .

دليل[٢] : ليس يخلو إما أن تكون الحجة هى انقراض العصر ، أو اتفاقهم بشرط انقراض العصر ، أو اتفاقهم فقط. والأول يقتضى أن يكون العصر لو انقرض من دون[٣] اتفاقهم أن يكون حجة . والثانى يقتضى أن يكون لموتهم تأثير فى كون قولهم حجة . وذلك لا يجوز ، كما لا يكون لموت النبى صلى الله عليه تأثير فى كون قوله[٤] حجة .

ولقائل أن يقول : أليس موت النبى لا يصير معه قوله حجة ؟ والامة عندكم إذا اختلفت فى المسئلة على فرقتين ، ثم ماتت إحداهما ، كان قول الاخرى حجة . ففارقت الامّة النبى عليه السلام فى ذلك ! فهلا جاز أن أن تفترقا فى الوجه الآخر ؟

دليل [آخر[٥]] : لو اعتبرنا انقراض العصر ، لم ينعقد الإجماع . لأنه قد حدث من التابعين فى زمن الصحابة قوم من أهل الاجتهاد . وذلك يجوّز مخالفتهم لهم . لأن العصر ما انقرض . ويجب اعتبار [انقراض] عصر التابعين. ومعلوم أنه لم ينقرض عصرهم إلا بعد أن حدث مِن تابعيهم[٦] مَن هو مِن أهل الاجتهاد ! فجاز أن يخالفوهم . ويعتبر انقراض عصرهم . ثم كذلك القول فى كل عصر !

ولقائل أن يقول : إنه لا يمتنع[٧] أن يكون المعتبر هو انقراض عصر مَن كان مجتهداً عند حدوث الحادثة ، لا من يتجدد / بعد ذلك . فلا يلزم اعتبار ٢١/ب عصر التابعين إذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة .

واحتج المخالف باشياء :

---

١) كذا ص س ؛ ل : لا يوجب
٢) من هنا حذف س
٣) ص : غير
٤) كذا ص ؛ ل : قولهم
٥) زاده ص
٦) كذا ص ؛ ل : تابعهم
٧) كذا ص ؛ ل : يمنع

﴿منها﴾ ان عليا عليه السلام سئل عن بيع امهات الأولاد . فقال : « كان رأيي ورأى عمر أن لا يُبَعن . ثم رأيت بيعهن » . فقال له عبيدة السلمانى : « رأيك مع الجماعة أحب إلىّ من رأيك وحدك » . فدل على أنه كان الإجماع قد سبق . والجواب : أنه قد روى أن جابر بن عبدالله كان يرى فى زمن عمر جواز بيعهن . فلم يكن الإجماع قد انعقد . وقول عبيدة السلمانى : « رأيك مع الجماعة أحب إلىّ من رأيك وحدك » يدل على انه قد كان على قول عمر [جماعة[١]] . وليس قول كل جماعة هو إجماع . وإنما اختار أن ينضم قول على إلى قول عمر ، لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل .

﴿ومنها﴾ أن أبا بكر الصديق كان يرى التسوية فى القسمة[٢] ؛ ولم يخالفه أحد من الصحابة . ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه . ففضّل فى القسمة[٣] ؛ ولم ينكر عليه السلف . والجواب : أن عمر رضى الله عنه قد كان خالفه فى زمانه وناظره ، فقال له : « أتجعل من جاهد فى سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل فى الاسلام كرها ؟ » فقال : « إنما عملوا لله . وإنما اجورهم على الله . وانما الدنيا بلاغ » . ولم يرو أن عمر رجع إلى قول أبى بكر . فلا يمتنع أنه كان يرى التفضيل . فلما صار الأمر إليه فضّل .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر . لأن الناس يكونون[٤] فى حال تأمل وفحص . فوجب وقوعه[٥] على انقراض العصر . والجواب : إن أرادوا بنفى الاستقرار نفى كونه حجة ، فذلك نفس المسئلة . وإن أرادوا أنه لا ينعقد ، فهو خارج عما نحن[٦] بسبيله . لأنّا إنما تكلمنا[٧] على من قال : « إنه ينعقد ولا يكون حجة » . على أن الفصل بين حال التأمل ، وحال القطع على الشيء ، لا يفتقر إلى انقراض العصر . لأنّا

١) زاده ص
٢) ص : القسم (اى تقسيم العطيات)
٣) ص : القسم
٤) كذا ص ؛ ل : يكون
٥) ص : وقوفه
٦) ل : غير
٧) كذا ص ؛ ل : حملنا

نفصل بين الناظر المتأمل المتوقف ، وبين القاطع المناضل[١] . لأن الإنسان إذا أخبر عن / نفسه أنه معتقد للشيء فهو بخلاف أن يخبر عن نفسه أنه ٢٢ / ١ متأمل متوقف[٢] .

باب

فيما أخرج من الإجماع وهو منه

اعلم أن أهل العصر إذا اختلفوا فى المسئلة على قولين متنافيين ، فانه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما ؛ فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر. وحكى عن بعض أهل الظاهر أنه لم يجعل ذلك اتفاقا على تخطئة ما سواهما ؛ فأجاز لمن بعدهم إحداث قول [آخر[٣]] ثالث . والقول فى ذلك [فرع[٤]] على إمكان إحداث [قول[٥]] ثالث . فيجب بيانه أولا :

فنقول : [إن[٦]] القولين المتنافيين فى المسئلة لا يمكن أن يكون بينهما قول ثالث إلا أن يكون فيه بعض الموافقة لكل واحد من القولين أو لأحدهما . مثاله أن يقول بعض الأمّة : «النية واجبة فى الطهارات كلها » . ويقول الباقون : [« ليست بواجبة فى شيء من الطهارات » . فيمكن أن يقول قائل :[٧]] «هى واجبة فى بعض الطهارات دون بعض » . ومثاله[٨] أيضا أن يقول بعض الأمّة : « النية [واجبة[٩]] فى كل طهارة . ويقول بعضهم :[١٠] « هى واجبة فى بعض الطهارات دون بعض » . فيمكن أن يقول قائل : « ليست بواجبة فى شيء

---

١) كذا ص (غير منقوط ، إما المناضل ، أو المتأصل) ؛ ل : المتأمل
٢) الى هنا حذف س
٣) زاده ص س
٤) كذلك
٥) كذلك
٦) كذلك
٧) كذا ص س ؛ في ل مفهومه بعد كلمة « دون بعض »
٨) من هنا حذف س
٩) زاده ص
١٠) كذا ص ؛ ل : الباقون

من الطهارات » . ومثاله أيضا قول بعض الامة : « الجدّ يرث جميع المال مع الأخ » . وفي قول الباقين : « يقاسم الأخَ » . فيمكن أن يقول قائل : « لا يرث شيأ أصلا مع الأخ » فيكون قد وافق من قال : « يقاسم الأخَ » بعض الموافقة ، لأنهما قد اشتركا في أن منعا الجد من بعض المال .

واحتج من أجاز إحداث قول ثالث بأن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع . وليس مع هذا الاختلاف إجماع . ولأنه روى[1] عن ابن سيرين أنه قال في امرأة وأبوين : « إن للام ثُلث جميع المال ، وأن لها ثُلث ما يبقى في زوج وأبوين[2] » . ففصل بين المسئلتين . ولم ينكَر عليه ، مع أن الصحابة رضى الله عنها لم تفصل بينهما ، بل قال بعضهم / في المسئلتين : « لها ثُلث ما بقى » ، ٢٢ / ب وقال آخرون : « لها ثلث جميع المال » . وقال سفيان الثورى : « إن الأكل ناسيا لا يُفطر ، والجماع ناسيا يفطر » . ومن تقدّمه ، منهم من فطّر بهما ، ومنهم من لم يفطّر بهما . وهذا الاحتجاج من المخالف يدل على أنه أجاز إحداث قول ثالث في المسئلتين ، لا في مسئلة واحدة .

· واحتجّ قاضي القضاة للمنع من إحداث قول ثالث ، بأن الامّة أجمعت على المنع من ذلك ، كما أجمعت على المنع من إحداث قول يخالف الإجماع المصرّح ، والاتفاق على ذلك سابق . ألا تراهم منعوا من إحداث قول آخر في الجد مع الأخ ، حتى يقال : « المال كله للاخ » ؟ قال : ولنا أن ندّعي الإجماع في ذلك مطلقا ، ولنا أن ندّعيه في الجد خاصة . ونحمل عليه غيره فنقول : إنما منعوا من ذلك في الجد ، لأنه إحداث قول آخر لم يقل به أحد من الامّة ، لأنه لا وجه له يمكن أن يعلّل فيه[3] إلا بما ذكرناه . إذ لا يمكن أن يقال : إنما لم يجز أن يقال : « المال كله للاخ » ، لأنه لا أمارة لذلك .

---

١) كذا ص ؛ ل : رووا

٢) لأن في المسئلة الاولى : للزوجة الربع ، وللام الثلث ، وللأب الباقي أى خمسة في اثنى عشر (وهو ضعف ما للام تقريبا) . وفي المسئلة الثانية على عين الأساس للزوج النصف ، وللام الثلث وللأب الباقي أى السدس (وهي نصف ما للام) ولذلك قال للام ثلث ما بقى بعد أداء سهم الزوج وهو النصف : فيكون للام ثلث ما بقى (وهو النصف) أى "سدس ، وللأب الباقي وهو الثلث (وهو ضعف ما للام) .

٣) ص : به

لأن الأمارة على ذلك إن لم تكن أقوى من الأمارة الدالة على أن المال كله للجد ، لم تكن أضعف منها .

ولقائل أن يقول : لا اسلّم أن فى المنع من إحداث قول ثالث إجماعا سابقا[١] . ولا سبيل لكم إلى العلم بذلك . فأما مسئلة الجد ، فلا يجوز تجديد قول آخر فيها ؛ ليس لأنهم أجمعوا على المنع من ذلك ، بل[٢] لأن القول بأن « المال كله للاخ » يتضمن ما أجمعوا على خلافه .

واحتجوا أيضا بأن الامة إذا اختلقت على قولين ، فقد أجمعتْ فى المعنى على المنع من إحداث قول ثالث . لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالته أو قاله مخالفها فقط . فجواز[٣] إحداث قول ثالث يقتضى جواز الأخذ به ، وقد منعوا منه .

ولقائل أن يقول : إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه ، بشرط أن لا يؤدى اجتهاد غيرهم إلى [إحداث[٤]] قول ثالث ، كما يقولون : إنهم / سوغوا الأخذ ٢٣/١ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحدهما . فخرج المسئلة من مسائل الاجتهاد . فينبغى أن يقال : إن كان اختلافهم [على قولين[٥]] هو فى مسئلتين ، فالقول فى ذلك يأتى . نحو أن يقول بعضهم : « كل طهارة تحتاج إلى نيّة » ؛ ويقول البـاقون : « ليس شيء من الطهارات يحتاج إلى نيّة » ، فيقول قائل آخر : « بعضها تحتاج إلى النية دون بعض »[٦]. وإن كان اختلافهم فى مسئلة واحدة ، نحو مسئلة الجد مع الأخ ، لم يجز إحداث قول ثالث — لأنه مخالف لصريح إجماعهم — كالقول بأن المال كله للاخ . لأن فى ذلك سلب المال كله عن الجد . والمختلفون فى مسئلة الجد قد اتفقوا على أن للجد قسطا من المال : من قال منهم[٧] إنه « أحق[٨] بجميع المال » ،

---

١) كذا ص ؛ ل : اجماع سابق
٢) كذا ص ؛ ل : قيل
٣) كذا ص ؛ ل : لجواز
٤) زاده ص
٥) زاده ص
٦) الى هنا حذف س
٧) كذا ص ؛ ل : منه . (لعله: منهم من قال)
٨) كذا ص ؛ ل : اخذ

ومن قال إنه « يقاسم الإخوة » . وهذا الوجه يفسد قولهم : إن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع ؛ ولا إجماع مع الاختلاف . لأنّا قد بينّا أن إحداث قول ثالث ، فيه خلاف لما أجمعوا عليه . وأما[1] المحكى عن ابن سيرين والثورى ، فليس هو من هذه المسئلة ، بل من مسئلة اخرى : وهي التفرقة بين ما أجمعوا على أنه لا فرق بينهما .

واحتجاج أهل الظاهر بقول ابن سيرين والثورى يدل على أنهم جوّزوا إحداث قول ثالث فى هذه المسائل وأشباهها ، دون ما ذكرناه من مسئلة الجد وأمثالها . وسنذكر الآن القول فى التفرقة بين المسئلتين وفى غيرهما مما أُلحق بالإجماع وليس منه ، بعون الله[2] .

باب

في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسئلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟

اعلم أنهم إذا لم يفصلوا بينهما ، فذلك ضربان : أحدهما أن يقولوا : لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الأحكام ، أو فى الحكم الفلانى . والآخر أن لا ينصّوا على ذلك ، لكن لا يكون فيهم[3] من فرّق بينهما فى الحكم . فالاول لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما ، لأن الفصل بينهما [خلاف[4]] لما نصّوا عليه واعتقدوه . ولأن قولهم : « لا فصل بينهما » ، ظاهره / [يقتضى[5]] أنهما قد اشتركا فيما يقتضى الحكم من غير وجه يفرّق بينهما . فمن فصل بينهما فقد خالفهم فى ذلك . ٢٣/ب

وهذا الضرب ينقسم أقساما ثلاثة : أحدها أن يروى اتفاق الامة على

(١) من هنا حذف س
(٢) الى هنا حذف س
(٣) كذا ص س ؛ ل : فنهم
(٤) زاده ص س
(٥) زاده ص

حكم المسئلتين ، نحو أن يحكموا فيهما[١] بالتحريم أو بالتحليل . والآخر أن يروى اختلاف الامة فيهما ، فيحكى [عن[٢]] طائفة أنها حكمتْ فيهما بالتحريم ؛ وعن الباقين أنهم حكموا فيهما بالإباحة . والآخر أن لا يروى لنا عنهم اختلاف فى المسئلتين ، ولا اتفاق . فمتى كان كذلك ، ودل الدليل فى إحدى المسئلتين على تحريم أو إباحة ، وجب أن يحكم فى المسئلة الاخرى بذلك ؛ ولا يفرّق بينهما .

فأما إذا لم ينصّوا على أنه لا فصل بينهما ، بل لا يكون فيهم مَن فرّق بينهما ، نحو أن يحكم بعض الامّة فى كلا المسئلتين بحكم ، ويحكم الباقون فيهما[٣] بنقيضه . وذلك ضربان : أحدهما أن يشيروا إلى حكم واحد فيثبته[٤] أحد الفريقين فى المسئلتين ، وينفيه الآخرون عنهما . نحو أن يحرّم شطر الامّة كلا المسئلتين ، ويبيحها[٥] الباقون ، والضرب الآخر أن يشيروا فيهما إلى حكمين مختلفين . نحو أن يوجب بعض الامّة النية فى الوضوء ، ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف ؛ ولا يوجب الباقون النية فى الوضوء ، ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف .

أما القسم الأول ، فذكر قاضى القضاة فى « الدرس » و « الشرح » أنه إن كان المعلوم أن طريقة الحكم فى المسئلتين واحدة ، لا يجوز كونها متغايرة . فذلك جار مجرى أن يقولوا : لا فصل بينهما . لأنّا نعلم أنهم قد اعتقدوا أنه لا يفرق بينهما ، وأنه قد نظمهما[٦] طريقة واحدة . ومَن[٧] فصّل بينهما ، فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك . فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة فى المسئلتين واحدة ، وأنهم سوّوا بينهما لطريقين[٨] ، فانه يجوز لمن بعدهم أن يفرّق بينهما ، فيحرّم إحدى المسئلتين ويبيح الاخرى ، فيوافق فى كل

---

١) كذا ص س ؛ ل : فيها

٢) زاده ص س

٣) كذا ص س ؛ ل : فيها

٤) كذا ص س ؛ ل : فينفيه

٥) ص : يبيحها

٦) ص : تعمها ؛ س : تضمها

٧) كذا ص ؛ ل : قد ؛ س : مما انفصل

٨) س : لطريقتين

قول أحدَ الفريقين . لأنه بذلك لا يكون مخالفا لما أجمعوا عليه ، لا فى حكم ٢٤/١ ولا فى تعليل . لأنّا قد بيّنا / أن العلة يجوز أن لا تكون واحدة . ولأنه لو كان إذا قال بعض الأمة بتحريم مسئلتين متباينتين فى العلة ، وقال الباقون باباحتهما — قد أجمعوا على أن لا فصل بينهما — لوجب ، إذا حرّم بعضهم إحدى مسئلتين متباينتين وأباح اخرى[١] ، وحرّم الباقون ما أباحه هؤلاء وأباحوا ما حظروه[٢] ، أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهما فرقا . فلا يجوز لأحد أن يحرّمهما معا ، أو يبيحهما معا . ولو لم يجز ذلك ، لوجب على مَن وافق الشافعيَ فى مسئلة أن يوافقه فى جميع مذهبه ، ويسقط عنه الاجتهاد . والامّة مجمعة على خلاف ذلك . وما حكى عن ابن سيرين من أنه فرّق بين « زوج وأبوين» و « امرأة وأبوين » ، وأن الثورى فرّق بين « جماع الصائم ناسيا » وبين « أكله ناسيا » ، فان كان طريقة المسئلتين اللتين فرّقا بينهما متغايرة ، فما فعلاه جائز ؛ وإلا لم يجز . على أن ابن سيرين قد عاصر بعض الصحابة . فلا يمتنع أن يكون حاضرا[٣] حين اختلفوا فى « زوج وأبوين» [و« امرأة وأبوين »[٤]] .

وذكر[٥] قاضى القضاة فى «العمد» أنه [لا[٦]] يجوز الفصل بين المسئلتين. ولم يفصل هذا التفصيل . ذكر ذلك فى أن الامّة لا يجوز أن تخطئ[٧] فى مسئلتين . وذكر فى شرح هذا الباب أمثلة احتج بها . ﴿فنها﴾ أن يعقد شطرُ الامّة لرجل الامامة ، ويسكت الباقون . فلو لم يكن ذلك الرجل مستحقا [للإمامة[٨]] ، لكان العاقدون قد أخطأوا بالعقد، والباقون قد أخطأوا بالسكوت . ولقائل أن يقول : إن تلك[٩] مسئلة واحدة : وهى إمامة ذلك الشخص . والكل

---

١) ص : المسئلتين المتباينتين وأباح الاخرى
٢) كذا ص ؛ ل س : وحظروا ما أباحوه
٣) كذا ص س ؛ ل : عاصرهما
٤) زاده ص س
٥) من هنا حذف س
٦) زاده ص
٧) كذا ص ؛ ل : يحطر
٨) زاده ص
٩) كذا ص ؛ ل : ذلك

قد رضوا بها ، وأجمعوا[١] على ترك إنكار العقد له من غير مانع . فلو كان خطأ[٢] ، لما أجمعوا على ترك إنكاره . ﴿ومنها﴾ أن يتفق نصف الامّة على مذهب المرجئة فى غفران ما دون الشرك من كبير وصغير ، ويتفق الباقون على مذهب الخوارج في المنع من غفران جميع المعاصى . وهذا الاتفاق[٣] على الخطأ فى مسئلتين . ولقائل أن يقول : إن ذلك خطأ فى مسئلة واحدة / لأن القائلين بهذين القولين متفقون على أن الصغيرة لا يجب سقوط عقابها، ٢٤/ب لأن المرجئ يقول : إن غفرانها بفضل ؛ وجوّز عقاب فاعلها . والخارجى لم يوجب سقوط عقابها ؛ فقد[٤] اتفقوا على الباطل : وهو أن عقابها لا يجب سقوطه . ﴿ومنها﴾أن يتفق نصف الامة على أن العبد يرث ، والقاتل لا يرث[٥] ؛ ويتفق الباقون على عكس ذلك : على أن العبد لا يرث ، والقاتل يرث ؛ فيكونوا قد اتفقوا على الخطأ فى إرث العبد والقاتل ، إذ[٦] الصواب [أنهما[٧]] جميعا لا يرثان . والنبى صلى الله عليه منع من اجتماعهم[٨] على الخطأ ، سواء كان ذلك فى مسئلة واحدة أو فى مسئلتين . ولقائل أن يقول : إنه كان لا يمتنع أن تختلف الامة فى القاتل [والعبد على ما ذكرتموه ، لأن الخطأ إما أن يكون هو القول بارث العبد أو بارث القاتل[٩]] أو بارثهما جميعا . ولم يقع الاتفاق على إرث أحدهما على انفراده، ولا على إرثهما جميعا . لأن كل واحد من الامّة لم يقل بارثهما جميعا . فيثبت أن « اتفاق نصف الامة على الخطأ فى مسئلة » ، « واتفاق النصف الآخر على الخطأ فى مسئلة اخرى » ، لا يفيد اتفاق جميعهم على الخطأ .

واحتجوا أيضا بأن الامّة إذا حرّم نصفُها كلا مسئلتين ، وأباحها

---

١) ص : في إجماعهم
٢) كذا ص ؛ ل : حقا
٣) ص : اتفاق
٤) ل : قد
٥) كذا ص ؛ ل : العبد والقاتل يرثان
٦) ل : اذا
٧) زاده ص
٨) كذا ص ؛ ل : اجماعهم
٩) زاده ص

الآخرون ، فقد اتفقوا على أن لا فصل بينهما . وإن لم ينصّوا على ذلك . وليس يقدح فى وقوع الاتفاق على ذلك أن تكون أدلتهم مختلفة . وإذا كان كذلك ، دخل ذلك تحت أدلة الإجماع . والجواب : أن قول هذا المحتج : « إن الامّة قد اعتقدت أنه لا فرق بين المسئلتين » ، يفهم منه[١] امور : ﴿منها﴾ أنهم اعتقدوا أن بينهما تعلقا واشتراكا يقتضى التسوية فى الحكم ، وأنه ليس بينهما ما يقتضى التفرقة فى الحكم . وهذا باطل ، لأنه لا يجوز أن يتفقوا على ذلك فى مسئلتين قد فرضنا أنه لا تعلق بينهما . ﴿ومنها﴾ أن يكونوا [قد[٢]] نصّوا على أنه لا فرق بينهما . وهذا باطل ، لأن كلامنا مفروض فى أنهم لم ينصوا ١/٢٥ على ذلك . / ﴿ومنها﴾ أن يكونوا قد اتفقوا على استواء المسئلتين فى الحكم فى الجملة ، وإن افترقوا فى تفصيلة . ولا يمكن أن يقال ذلك هاهنا . لأنـــه إنما يقال : « اتفقوا على استواء [حكم[٣]] المسئلتين فى الجملة » إذا دل الدليل على أن حكم المسئلتين حكم واحد : إما التحريم وإما التحليل . ثم يحتاجون إلى أن ينظروا فى حكمها على التفصيل . وإنما يدل الدليل على ذلك من حال المسئلتين إذا كان بينهما تعلق يقتضى ذلك . وكلامنا فى مسئلتين لا تعلق بينهما . وما هذا سبيله ، لا يعتقد فيهما أنه لا فرق بينهما . يبيّن ذلك أن شطر الامة إذا أوجب[٤] النية فى الوضوء لدليل ، وأوجب[٥] غسل النجاسة لدليل آخر ، فانه لا يقال : « إنهم قد اعتقدوا أنه لا يجوز افتراقهما فى الوجوب » ، بل عندهم : « أنه يجوز أن تدل الدلالة على وجوب أحدهما ، دون الآخر » . وإنما اتفق إن دل على وجوب هذا دليل ، [و[٦]] على وجوب ذلك دليل ، فكذلك[٧] لو دل دليل على وجوب النية فى الوضوء ، ودل دليل آخر على نفى وجوب غسل النجاسة ، لم يجز أن يقال : « قد وجب افتراقهما ، وأن الامة

١) كذا ص ؛ ل : منها
٢) زاده ص
٣) زاده ص
٤) ص : أوجبت
٥) ص : أوجبت
٦) زاده ص
٧) كذا ص ؛ ل : وكذلك

أجمعت على وجوب افتراقها » . لأن المعقول من ذلك ثبوت تعلق يقتضى وجوب افتراقها ، لا أنه اتفق[١] إن دل على وجوب أحدهما دليل ، وعلى نفى وجوب الآخر دليل آخر. ولو وجب أن يفرق بينهما ، لوجب على من أدّاه اجتهاده إلى قول الشافعى فى مسئلة أن يوافقه فى جميع مسائله ، وإن لم يكن بينهما تعلق . وإذا لم يكن من الامّة بأجمعها ، فيما نحن بسبيله[٢] ، اتفاق على حكم ولا على علة ، لم يدخل ما ذكروه[٣] تحت أدلة الإجماع . ولو دخل تحت قوله صلى الله عليه : « امتى لا تجتمع على خطأ » ، لدل [ذلك[٤]] على أن ما قالوه ليس بخطأ . ولا يدل على أن الفرق بينهما خطأ إذا أدّى إليه اجتهاد مجتهد ، على قول من قال إن « كل مجتهد مصيب » .

واحتج أيضا بأن الامّة إذا اختلفت على قولين فى مسئلتين / فقد ٢٥/ب أوجبت كل طائفة [منها[٥]] على غيرها أن تقول بقولها أو بقول الطائفة الاخرى ، وحظرت ما سوى ذلك . وذلك يمنع من إحداث قول مفرّق بين المسئلتين . والجواب : أنهم إنما أوجبوا ذلك بشرط أن لا يفرق بعض المجتهدين بين المسئلتين. فلا نسلم أنهم حظروا[٦] ذلك إلا بهذا الشرط ، كما أنهم جوّزوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحد القولين[٧] .

فأما القسم الثانى ، وهو إذا أشارت الامّة إلى حكمين متباينين فى مسئلتين — كما ذكرناه فى إيجاب النية فى الطهارة ، وجعْل الصوم شرطا فى الاعتكاف — فانه إن جاز أن يكون بينهما فرق يذهب إليه مجتهد ، جازت التفرقة بينهما[٨] ؛ وإن لم يجز أن يكون بينهما فرق بل كان ينظمها[٩] طريقة واحدة تقتضى فيهما

---

١) كذا ص ؛ ل : اتفقوا
٢) ل : عن مسئلة
٣) كذا ص ؛ ل : ذكره
٤) زاده ص
٥) زاده ص
٦) ل : حصروا
٧) الى هنا حذف س
٨) كذا ص س ؛ ل : الفرقة
٩) ص : ينتظمها ؛ س : يتضمنها

الحكمين المتباينين على بُعد ذلك ، [لم يجز[١]] أن يخالف بين حكميهما ، بل الواجب أن يقال فيهما ما قالوه .

بابٌ

في أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل ، أو استدلوا على المسئلة بدليل ، أو اعتلوا فيها بعلة هل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة غير ما ذكروه أم لا ؟

اعلم أن الإنسان إذا استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة ، — أمارةً كانت تلك الطريقة أو دلالة — فانه إما أن يكون[٢] أهل العصر الأول قد نصّوا على فساد تلك الطريقة ، أو على صحتها ، أو لم ينصّوا على صحتها ولا على فسادها . فان نصّوا على فسادها أو على صحتها ، فهو على ما نصوا عليه . وإن لم ينصوا على ذلك ، لم يمتنع صحة تلك الطريقة ، إلا أن يكون فى صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه . والدليل على ما قلناه أن الناس فى كل عصر يستخرجون أدلة وعللا ، ولا ينكَر عليهم . فكان ذلك إجماعا . ولأنه لو لم يجز ذلك ، لكان ، إما أن[٣] لا يجوز لأنه مخالف للإجماع المتقدم . ومعلوم أن الامة[٤] لم تحكم بفساد الدليل الثانى نصا ، ولا حكْمها بصحة دليلها / يقتضى فساد غيره . إذ لا يمتنع أن يكون على المذهب الواحد أكثر من ٢٦/١
دليل واحد .

ويمكن[٥] مَن منع من ذلك أن يستدل بأشياء . ﴿منها﴾ قوله تعالى[٦] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » . والدليل الثانى غير « سبيل المؤمنين » . فالوعيد

---

١) زاده ص س
٢) كذا ص س ؛ ل : يكونوا
٣) كذا ص س ؛ ل : ذلك فأما أن
٤) ح : أهل العصر الأول
٥) من هنا حذف س
٦) القرآن ٤ /١١٥

لاحق بمن اتبعه . والجواب : أن قوله تعالى[١] : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » خرج مخرج الذم لمن اتبع غير سبيلهم . فالمفهوم منه من اتبع ما نفاه المؤمنون وحكموا بابطاله ، دون ما لم يحكموا بفساده . بل لو اتفق لهم ، لجاز أن يقولوا به . ألا ترى أنه لو لم تحدث المسئلة فى العصر الأول وحدثتْ فى العصر الثانى ، جاز أن يقول أهل العصر الثانى فيها قولا ؟ ولا يقال : إن ذلك « اتباع غير سبيل المؤمنين» ممن تقدم ، لما لم يكونوا قد نفوه وحكموا بابطاله . ﴿ومنها﴾ ان قوله تعالى[٢] : «كنتم خير أُمّة أُخرجتْ للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» يدل على أنهم يأمرون بكل معروف ، لأجل لام الجنس . فلو كان الدليل الثانى معروفا ، لأمروا به . والجواب : أن قوله : « وتنهون[٣] عن المنكر » يقتضى أيضا أن ينهوا عن كل منكر . فلو كان الدليل الثانى باطلا ، لكان منكرا ، ولنـهوا عنه ؛ فـلنا فى الظاهر مثل ما لهم . ﴿ومنها﴾ أن قوله صلى الله عليه : « امتى لا تجتمع على خطأ » يدل على أن ما ذهبوا عنه ليس بخطأ . وقد ذهبوا على الدليل الثانى ؛ فلم يكن ذهابهم عنه خطأ . وإذا لم يكن خطأ ، لم يكن ما ذهبوا عنه دليلا . والجواب : إن أردتم بقولكم : « ذهبوا عن الدليل الثانى » أنهم حكموا بفساده ، لم يوجد[٤] ذلك فى مسئلتنا . وإن اردتم أنهم لم ينصّوا على أنه دليل ، أو لم يستدلوا به ، فذلك صحيح . وتركهم الاستدلال به ، والنصّ على كونه دليلا ليس بخطأ ؛ ولا يجب من ذلك فساد الدليل . لأنه إنما كان تركهم الاستدلال به غير خطأ ، لاستغنائهم[٥] بدليلهم عنه . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه لو جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثانى ، جاز أن يوحى الله تعالى / إلى نبيه [عليه السلام] دليلين على حكم ٢٦ / ب واحد ، فيسن[٦] النبى صلى الله عليه ذلك الحكم لأجل أحد الدليلين دون الآخر . والجواب : أن يقال لهم : قد جمعتم بين الأمرين بغير علة . وأيضاً :

١) القرآن ٤/١١٥
٢) القرآن ٣/١١٠
٣) ل : ينهون
٤) ص : يوجب
٥) كذا ص ؛ ل : لاستقبلهم
٦) كذا ص ؛ ل : فيبين

فان أوحى الله تعالى إلى نبيه بأحد الدليلين فيسنّ الحكم عقيبه ، ثم أوحى إليه بالدليل الثانى ، فانه إنما يسنّ[١] الحكم لمكان الدليل الأول . لأنه لم يكن سواه حين سنّ[٢] الحكم ؛ ويكون الدليل الثانى تأكيدا . وإن كان قد أوحى إليه بهما معا ، فلا بد من [أن[٣]] يكلّفه فهم المراد بهما . ولا بد من أن يفهم المراد بهما . فلا يجوز أن يدعوه أحدُهما إلى أن يسنّ[٤] الحكم دون الآخر . لأن فى ذلك رفضا[٥] للآخر . وإنما قلنا : « لا بد من أن يكلفه أن يفهم المراد بهما » ، لأنه لا يجوز أن يخاطبه بما لا يفهم المراد [منه[٦]] . ولأنه إن كلّفه أن يبلّغ كلا الدليلين إلى امّته ، وجب أن يفهم المراد به ، لأنه لا يؤمَن أن يُسأل عنه . وإذا لم يعرف المراد به ، نُفّر[٧] عنه . «ومنها» أنه لو كان الدليل الثانى صحيحا ، لما جاز أن يذهب عن الصحابة مع تقدّمها فى العلم . والجواب : أنه يجوز أن يذهب عنهم إذا لم يطلبوه استغناء بما ظفروا به من الدليل . وأهل العصر الثانى إنما ظفروا به لأنهم تنبّهوا بما ذكره الأولون ، واستغنوا عن طلب الدليل الأول . فشغلّوا [أفكارهم و[٨]]زمانهم فى طلب[٩] غيره .

فان قيل : أفكُلّف الاولون[١٠] طلب الدليل الثانى ؟ قيل : كُلّفوا ذلك ، على سبيل التطوع . وترْك ذلك جائز . والقول فى العلة كالقول فى الدلالة . لأن العلة دلالة[١١] على الحكم فى الفرع إلا أن تعود العلة بالنقض على ما اجتمعوا[١٢] عليه بأن يوجد فى موضع أجمع الامة فيه على نقيض[١٣] حكمها.

١) كذا ص ؛ ل : بين
٢) كذا ص ؛ ل بين
٣) زاده ص
٤) كذا ص ؛ ل : يبين
٥) كذا ص ؛ ل : رفض
٦) زاده ص
٧) كذا ص ؛ ل : نفى
٨) زاده ص
٩) ص : استنباط
١٠) كذا ص ؛ ل : الأول
١١) ص : دالة
١٢) ص : أجمعوا
١٣) كذا ص : ل ؛ نقص

نحو أن يعلل معللٌ تحريم البُرّ[1] بأنه جسم . لأن ذلك موجود فيما أجمعوا على إباحته. فمن لم يقل بتخصيص العلة ، لا يجيز ذلك[2] .

وأما إذا تأولت الامّة الآية بتأويل ، فانهم إن نصّوا على فساد ما عداه ، لم يجز إحداث تأويل[3] سواه . وإن لم ينصوا على ذلك ، فمن الناس مَن منع من تأويل زائد / وأجراه مجرى المذهب الزائد . ومنهم من أجازه ؛ وهو الصحيح. ٢٧ / ١
لأن التابعين ومَن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها[4] السلف ، ولم ينكَر عليهم . ولأنه ليس فى إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم ، لأنهم لم ينصّوا على إبطاله . وليس فى إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثانى ، لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين ، وأراد أن يفهم بالخطاب شيأ ما[5] : إما هذا ، وإما هذا ، وإما كلاهما . وكل ذلك مخيّر فيه . فاذا فهمت الامّة أحدهما ، فقد خرجتْ عما كُلّفتْه . لأنهم كُلّفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه .

باب

في أهل العصر إذا اختلفوا في المسئلة على قولين هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا ؟

حكى قاضى القضاة عن الصيرفى أنه منَع من اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى أهل العصر الأول . وأجازه أكثر الناس ، ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمنا[6] على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على كل حال . ووجهه أنه [إن[7]] اريد بجواز انعقاد الإجماع إمكانه ، فلا شبهة فى أن الجماعة

١) أى الربا في بيعه متفاضلا (في الاشياء الستة المذكورة في الحديث)
٢) الى هنا حذف س
٣) ص : قول
٤) س ص : يذكرها
٥) كذا ص س : ؛ ل : شيأ . (لعله : « شيء ما » . أو : «وإما كليهما » فيما يلى)
٦) زاد بعده ص س : اللاجماع
٧) زاده ص س

الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة ؛ ولهذا جاز[١] انعقاد الاجماع المبتدأ . وإن[٢] اريد به الحُسن ، فلا شبهة أيضا فى حُسن إجماع الجماعة على مقتضى الدلالة . وإن اريد بالجواز الشكّ ، فمعلوم أنه لا دليل يدل على القطع على نفى إجماعهم[٣] على حكم من الأحكام حتى لا يشكّ فى ذلك. ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن الصحابة توقفتْ فى الامامة ثم أطبقت على إمامة أبى بكر رضى الله عنه . واتفق التابعون على المنع من بيع امهات الأولاد، بعد اختلاف الصحابة فيه .

والمخالف[٤] يحتج بأن اختلاف أهل العصر الأول ، فى ضمنه اتفاق منهم على جواز تقليد العامى لكل[٥] واحد من القولين ، وجواز أخذ المجتهد بكل واحد منهما إذا أدّاه اجتهاده إليه . فلو أجمع أهل العصر الثانى / على أحد ٢٧/ب القولين ، لكان لا يخلو إما أن يصح الإجماعان ، أو يفسدا ، أو يصح[٦] أحدهما ويفسد الآخر . وليس يجوز أن يفسد أولا أحدهما ، لأن الامة لا تجتمع على خطأ . ولو كانا صحيحين ، لكان الثانى منهما ناسخا [للاول[٧]] . والنسخ بعد ارتفاع الوحى محال . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يتفق أهل العصر على قول ، ويتفق أهل [العصر[٨]] الثانى على خلافه . وفساد هذه الأقسام يمنع من اتفاقهم على أحد القولين . والجواب : أن القائلين بأن « الحق فى واحد » لا يجوز [لهم] أن يحتجوا بهذا الكلام . لأن عندهم : أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ إلا بالحق من القولين . وإنما يجوز للعامى أن يقلد من يفتيه . فاذا اتفقوا على أحدهما ، لم يجد العامى من يفتيه بالآخر . فلا يمكن أن يقال : قد حرم عليه الأخذ به إذا أُفتِي به بعدَ أن كان حلالا . وأما القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ، فجوابهم ، إن احتجوا بذلك ، هو أن المختلفين فى

١) كذا ص س ؛ ل : وانه أجاز
٢) كذا ص س ؛ ل : وانه
٣) ص س : اجتماعهم
٤) من هنا حذف س
٥) ص : في كل
٦) كذا ص ؛ ل : ويصح
٧) زاده ص
٨) زاده ص

المسئلة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين . لأن المسئلة مختلف فيها ؛ وهى من مسائل الاجتهاد . لأنهم لو سُئلوا عن جواز الأخذ بكل واحد منهما ، لعللوا بذلك . فعلى هذا المحتج أن يبيّن « أن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وأن وقع الاتفاق عليها » ، حتى يصح دليله . وقد سلف استقصاء هذا الجواب من قبل فى باب متقدم .

وأما قولهم : « لو جاز أن يجتمع أهل العصر الثانى على خلاف ما اجتمع عليه الأولون من جواز الأخذ بكل واحد من القولين ، لجاز اتفاق أهل العصر الأول على قول ، واتفاق أهل العصر الثانى على قول خلافه ؛ فلا يستقر إجماع » — فباطل . لأنّا قد بيّنا أن المختلفين قد سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين ، [بشرط[1]] قد زال ؛ وأهل العصر الثانى قد أجمعوا على المنع من ذلك مع زوال الشرط . فلم يجمع الآخرون[2] على خلاف ما أجمع عليه الأولون . وليس كذلك إذا أجمع الأولون على قول ، وأجمع الآخرون على خلافه[3] .

بابٌ

في الإجماع / إذا عارضته الأدلة ١/٢٨

اعلم أنهم قد يُجمعون على القول ، وعلى الفعل ، وعلى الرضا . واتفاقهم على الفعل لا يقتضى أن غيرهم مثلهم فيه ، إلا لدلالة[4] . وإذا رضوا بكون القول قولا لهم ولغيرهم ، كان صوابا منهم ومن غيرهم . فأما إذا قالوا قولا ، وعارضه قول النبى صلى الله عليه ، فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبى صلى الله عليه بكلامه هو ظاهره ، ونعلم أن قصدهم بكلامهم ظاهره [مع تعارض الكلامين . لأن الأدلة لا تتناقض . ثم لا يخلو إما أن نعلم أن قصد النبى

١) زاده ص

٢) كذا ص ؛ ل : المتأخرون

٣) الى هنا حذف س

٤) كذا ص س ؛ ل : فيه الدلالة

صلى الله عليه ظاهره[1]] ، أو نعلم أن قصد الامة بكلامهم هو ظاهره ، أو لا نعلم قصد النبى صلى الله عليه ولا قصد الامّة . فان علمنا قصد النبى صلى الله عليه ، وجب تأويل كلام الامّة على موافقة كلام النبى صلى الله عليه . وإن علمنا قصد الامّة بكلامهم ، وجب تأويل قوله صلى الله عليه وسلم . وإن لم نعلم قصد أحدهما ، فان كان أحدهما أخص من الآخر خصّصنا الأعم بالأخص . وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر فانهما يتعارضان[2] . لأنه يحتمل أن تكون الامّة قد عرفت أن النبى صلى الله عليه قصد بكلامه غير ظاهره ؛ ويحتمل أن تكون عرفتْ أنه قصد ظاهر كلامه وأرادت هي بكلامها غير ظاهره ؛ ويحتمل أو يقال : لو علمتْ أن النبى أراد بكلامه ظاهره ، لما أطلقتْ كلاما يفيد ظاهرُه مخالفتَه . فلا بد — والحال هذه — من أن تكون قد علمتْ أنه أراد بكلامه غير ظاهره .

وأما نسخ أحدهما بالآخر ، فلا يصح . وقد تكلمنا فى ذلك فى [باب[3]] الناسخ والمنسوخ .

بابٌ

في ان الأمة لا تجتمع إلاّ عن طريق

[اعلم أن الامة لا تجتمع إلا عن[4]] دلالة أو أمارة ، ولا تجتمع عبثا[5] . ذكر قاضي القضاة فى «الشرح» أن قوما أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق[6] ، لا توقيف ، بأن يوفّقهم الله تعالى لاختيار الصواب ، وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمارة . والدليل على المنع من ذلك أن مع فقْد[7] هذه الدلالة والأمارة ،

١) زاده ص س (وفي آخر الزيادة عند س : « بكلامه ظاهره »)
٢) كذا ص ؛ ل : معارضان
٣) زاده ص س
٤) كذا ص ؛ ل : إما
٥) س : تبحلنا (؟ تعسفا)
٦) كذا ص ؛ ل : توقيف
٧) كذا ص س ؛ ل : منع

لا يجب[١] الوصول إلى الحق ؛ ولأنهم [ليسوا[٢]] بآكد حالا من النبى صلى الله عليه . ومعلوم أن النبى صلى الله عليه لا يقول الا عن وحى . فالامة / أولى أن لا تقول إلا أن عن دليل . ولأنه[٣] لو جاز لهم ذلك ، لكان قد جاز ٢٨ / ب لكل واحد منهم أن يقول بغير دلالة . لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن يقول كل واحد منهم به . وإذ جاز ذلك لآحادهم ، لم يكن للمجمعين مزية فى ذلك .

فان قيل : مزية الإجماع فى ذلك أنه يكون حجة . وكل[٤] واحد منهم [له[٥]] أن يقول عن غير دلالة ، ولا يكون قوله حجة ؛ فاذا اجتمعوا كان حجة ! قيل : إنما أردنا أن لا يكون للإجماع مزية فى جواز القول بغير دلالة . والخلاف فى ذلك يرجع إلى قول مويس بن عمران من أنه يجوز للعالِم أن يقول بغير دلالة ، بأن يعلم الله تعالى أنه لا يقول إلا بالصواب .

واحتج[٦] المخالف باشياء. ﴿منها﴾ أن الإجماع حجة . فلو لم ينعقد إلا عن دلالة ، لكانت الدلالة هى الحجة . ولم يكن فى كون الإجماع « حجة » فائدة . والجواب : أن هذا يبطل بقول النبى صلى الله عليه ، فانه حجة . ولا يقول إلا عن دلالة . ولا يلزم إذا صدر[٧] الإجماع عن « حجة » أن لا يكون فى كونه « حجة » فائدة . وعلى أنه لا يمتنع أن يكون قولها حجة ، وما صدر قولها عنه حجة . فيكون فى المسألة حجتان . وأيضا فالفائدة فى ذلك أن يسقط عنا البحث عن الحجة ، ويسقط عنها نقلها ؛ ويحرم علينا الخلاف الذى كان سائغا فى مسائل الاجتهاد على قول من قال : « كل مجتهد مصيب».

﴿ومنها﴾ أن الإجماع قد انعقد من غير دليل . نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد ، والاستصناع ، واجرة الحمّام وغير ذلك ، وأخذ الخراج ،

---

١) س : يجوز
٢) زاده ص س
٣) ص : لأنهم
٤) كذا ص ؛ ل : بكل
٥) زاده ص س
٦) من هنا حذف س
٧) ص : حصل

وأخذ الزكاة من الخيل . والجواب : أن كل ذلك ما وقع إلا عن دليل . وإن جاز أن لا ينقل لما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل . وأما الاستصناع وعقد المراضاة ، فقد كانا على عهد النبى صلى الله عليه ، ولم ينكره[١] . فدل على جوازه . على أن بيع المراضاة لمّا جرت العادة به ، جرى
٢٩ / ١ الأخذ[٢] والإعطاءُ فى الدلالة على الرضا مجرى القول . وكذلك / اجرة الحمام . وأما قسمة أرض العدو ، فللإمام أن يقسمها ، وأن لا [يقسمها[٣]] ويعمل فيها بحسب المصلحة . ولهذا لم يقسم النبى صلى الله عليه منازل مكة . ولا آبار هوازن ومياههم . وأما أخذ الزكاة من الخيل ، فليس باجماع . ولولا أنه قد علم ، مَن أوجبها ، من النبى صلى الله عليه مما دل على أخذ الزكاة منها إذا كثرتْ ، لكان إيجابه لها نسخا للشريعة ، ولما تُرك النكير عليه[٤] .

بابٌ

في الأمة إذا أجمعت على موجب الخبر ، هل يكون الخبر طريقا إلى ما أجمعت عليه [الأمة[٥]] أم لا ؟

اعلم أن الامة إذا أجمعت على حكم ، كان فى الأخبار ما يدل عليه ، فاما أن يكون خبرَ واحد[٦] ، أو متواترا . فان كان متواترا ، فاما أن يكون نصا لا يحتاج معه إلى استدلال طويل واجتهاد ، أو يحتاج معه إلى ذلك . فان كان نصا ، علمنا أنهم أجمعوا لأجله . لأنه لا يجوز مع تواتره أن لا يقفوا عليه مع طلبهم ، لما يدل على الحكم . ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعوهم إلى الحكم ، فيكون طريقهم إليه ، سواء ظهر فيهم خبر مثله أو لم يظهر . وإن كان يحتاج فى الاستدلال به إلى اجتهاد طويل وبحث ، لم يمتنع أن يكونوا

١) ص : ينكروه
٢) ص : الأخذ فيه
٣) زاده ص
٤) الى هنا حذف س
٥) زاده ص
٦) كذا ص ؛ ل : خبرا واحدا

أجمعوا لأجله ، ولم يمتنع أجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجلى منه لم ينقل اكتفاء بالإجماع ، إذا[١] استدل به بعضهم ، واستدل الباقون بخبر آخر أو بقياس .

وإن كان الخبر منقولا بالآحاد ، لم يخلُ إما أن يروى لنا أنه ظهر فيهم ، أو لا يروى ذلك . فان لم يروَ ذلك ، جوّزنا أن يكون ظهر فيهم ، فلم ينقل إلينا ظهوره ، فأجمعوا لأجله . وجوّزنا أن يكون ظهر فيهم خبر آخر ، أجمعوا ، أو بعضُهم[٢] ، لأجله ولم ينقل إلينا اكتفاء بالإجماع . لأنه إذا جاز أن يكون ذلك الخبر كان ظاهرا فيهم فلم ينقل ظهوره إلينا ، جاز أن يظهر فيهم خبر آخر فلا ينقل إلينا أصلا . وإن كان قد روى أن ذلك الخبر قد كان ظهر فيهم ، فإما أن يروى بالتواتر أو بالآحاد . فان [كان قد[٣]] روى بالآحاد وجوّزنا / صدق الراوى وأن يكونوا أجمعوا لأجله ، وجوّزنا كذبه ، فلا يقطع ٢٩ / ب على أنهم أجمعوا لأجله ، ولكن يغلب صدقه على الظن .

وإن نقل ظهور الخبر فيهم بالتواتر ، جاز أن يكونوا أجمعوا لأجله . ويقطع على ذلك من حاله إن قالوا : « أجمعنا لأجله » ، أو كانوا متوقفين عن الحكم بأجمعهم ، أو كان بعضهم قد حكم بخلافه . فلما سمعوا الخبر ، قالوا به . وإنما قلنا : إنه يجوز أن يُجمعوا لأجل خبر الواحد . لأن خبر[٤] الواحد طريق إلى الحكم . وليس يمتنع فى[٥] الجماعة الكثيرة أن يَجمعا على الحكم طريق مِن طُرقه . وإن لم يقولوا : « أجمعنا[٦] لأجله » ، ولا نُقل رجوعهم إليه[٧] بعد توقفهم[٨] ، جوّزنا أن يكونوا حكموا بغيره ولم ينقل اكتفاء بالإجماع . وبالجملة[٩] ، متى جوّزنا أن لا ينقل الخبر المتواتر اكتفاء بالإجماع على موجبه ، لم يجز[١٠]

---

١) ص س : أو
٢) أى : رأى بعضهم رأيا
٣) زاده ص
٤) كذا ص س ؛ ل : خبر واحد لأن خبرهم
٥) ص س : من
٦) كذا ص س ؛ ل : جميعا
٧) كذ ص س ؛ ل : عنه
٨) كذا ص س ؛ ل : موتهم
٩) س : على الجملة
١٠) كذا ص ؛ ل : يكن

القطع على أن السلف أجمعوا لأجل خبر الواحد ، ولا خبر متواتر محتمل ، إلا أن يقولوا : « إنّا حكمنا لأجله » ، أو يُجمِعوا على موجبه عند سماعهم له .

فان قيل : فاذا أجمعوا على مقتضى خبر الواحد ، أيقطعون على صدق المخبر ؟ قيل : لا . لأنه يجوز أن تكون المصلحة أن نحكم بما ظننا صدْقه من الأخبار ، سواء كانت صادقة فى أنفسها أو كاذبة .

بابٌ

في جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد

اعلم أن القائلين بأن الإجماع لا ينعقد إلا عن طريق ، اتفقوا على جواز انعقاده عن دلالة . لأنه لو لم يجز انعقاده عن دلالة ، لم يجز[١] عن أمارة . وفى ذلك تعذر[٢] انعقاده ، وأن يكون الله تعالى [قد] أمرنا باتباع ما يتعذر وقوعه . واختلفوا فى انعقاده عن أمارة . فمنع قوم من أهل الظاهر من ذلك ، خفيت الدلالةُ أم ظهرتْ ، وأجاز أكثر الفقهاء انعقاده عن الجلى والخفى من الأمارات . وأجاز قوم انعقاده عن الجلى دون الخفى .

ودليلنا[٣] أن الأمارة طريق إلى الحكم ، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم[٤] . ١/٣٠ / ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة ، خفيها وجليها . فكما جاز ما أمكن[٥] انعقاده عن جلى الأدلة وخفيها ، جاز مثله فى الأمارات .

فان قيل : لم قلتم : « لا مانع من ذلك » ؟ قيل : لأنه لو منع مانع من ذلك ، كان معقولا ، وكان له تعلق معقول . وما يعقل من ذلك ، إما أن يرجع الى الدواعي والصوارف ، وإما أن يرجع إلى أحكام متنافية . وما يرجع

---

١) كذا ص ؛ ل س : ينعقد
٢) كذا ص ؛ ل : يعتمد
٣) من هنا حذف س
٤) ص : إليه
٥) ص : جاز وأمكن

إلى الدواعي شيآن : أحدهما أن يقال إن الامّة ، على كثرتها واختلاف هممها وأغراضها ، لا يجوز أن يجمعها الأمارةُ مع خفائها . ولأن أمارة الحكم الواحد قد تكون متغائرة ، فتكون أمارةُ بعضهم غيرَ أمارة الآخرين ، فلا تكون الأمارة الواحدة داعية لهم إلى ذلك . ولو جاز ، مع تعذر[١] كون الأمارة داعية لجميعهم[٢] إلى الحكم ، أن يجمعوا عليه ، جاز أن يجتمعوا على مأكل واحد ، وعلى الكذب فى شيء واحد .

ويفارق ذلك اجتماعهم عن دلالة أو شبهة . لأن الأدلة ظاهرة . والشُّبَه[٣] تتقدّر بتقدير[٤] الأدلة عند من صار إليها . ويفارق إجماع الخلق [العظيم[٥]] لحضور الأعياد . لأن الداعي إلى ذلك ظاهر فيهم . الجواب : أن قولهم : «إن كثرة عدد الامة واختلاف اغراضها يمنع من اجتماعها على حكم الأمارة مع خفائها» دعوى . وليس يمتنع أن تجمعهم الأمارةُ الواحدة أو الأمارات على الحكم الواحد . وإن اختلفت الأغراض وكثُر العدد . لأنهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمارة . فاذا ظهرت الأمارة لجميعهم ، دخلتْ فى الجملة التى اعتقدوها . ولذلك اتفق أصحاب أبى حنيفة فى كثير من المسائل ، وهم خلق عظيم . ويتفق كثير من أهل الحروب[٦] فى كثير من الحالات فى الآراء[٧] . واتفق الخلق العظيم على المصير إلى موضع الأعياد ، لما تقدّم منهم اعتقاد المصير إلى ذلك .

ويفارق ذلك اتفاقهم على الكذب فى شيء معيّن . لأنه لا داعي لهم إلى ذلك . وقد بيّنا أنّ لِما ذكرناه / داعيا[٨] . ولأنه لا يخطر ببالهم كلهم الشيء ٣٠ / ب
الذى يكذبون فيه ، إلا بأن يتراسلوا . فأما استنباط الحكم بالأمارة ، فلا يحتاج إلى تراسل . لأن الأمارات سائغة فى المجتهدين ، لا يحتاجون فيها إلى تراسل .

---

١) كذا ص ؛ ل : بعد
٢) كذا ص ؛ ل : يجمعهم
٣) كذا ص ؛ ل : النية
٤) كذا ص ؛ ل : بقدر
٥) زاده ص
٦) كذا ص ؛ ل : أصحابه
٧) كذا ص ؛ ل : الامر
٨) كذا ص ؛ ل : داع

وأما اتفاق جميعهم على مأكل واحد ، فانما لم يجز لأن ذلك تابع لتساوى شهواتهم وتساوى إمكانهم . وقد علمنا أنهم مختلفون فى الشهوات ، وإمكانِ نيلِ مشتهاها . فمنهم من يشتهى ما ينفر طبع الآخر عنه . ومنهم من تَقوَى شهوتُه لمّا تنقص شهوةُ الآخر له ، فتدعوه قوة[١] شهوته إلى تناوله دون [الآخر . وقد يتفق الاثنان فى شهوة الشيء ، ويتعذر على أحدهما تحصيله ، أو يشق عليه ذلك ؛ ولا يتعذر على[٢]] الآخر ولا يشق[٣] . فلهذه الامور لم يتفقوا على مأكل واحد .

وقولهم : « إن الحكم الواحد[٤] لا يكون له إلا أمارة » ، باطل . لأنه قد يجوز أن تكون له أمارة واحدة ، فتكون داعية لجميعهم إلى [حكمها . وقد تكون له أمارتان ، إحداهما أظهر من الاخرى ، فتدعو أظهرهما جميعهم إلى[٥]] حكمها . وقد تتساويان[٦] ، فيستدل بعضهم باحداهما ، ويستدل الباقون بالاخرى ، أو يستدل كل واحد منهم بكلتيهما ، فيتفقون فى الحكم ، وإن تغايرت الأمارات . وتفرقتهم بين الأمارات والشبهة لا تصح . لأن الشبهة لا تعلّق لها ؛ والأمارات[٧] لها تعلق . فاذا جاز أن يجتمع الخلقُ العظيم على الخطأ لـما لا تعلق له ، فبأن يجوز أن يجتمعوا لما له تعلق أولى .

والوجه الآخر من الدواعى ، هو[٨] قولهم : « إن من الامّة من يعتقد بطلان الحكم بالأمارة . وذلك يصرفه عن الحكم بها . وليس فى مقابلة ذلك داع[٩] فيدعوه إلى حكمها . وذلك يمنع من اجتماع كل الامة على حكمها . والجواب : أن هذا الخلاف حادث عندنا والصحابة [كانت[١٠]] مجمعة على

١) كذا ص ؛ ل : قوم
٢) زاده ص
٣) كذا ص ؛ ل : يستور (غير منقوط)
٤) كذا ص ؛ ل : الحاحر
٥) زاده ص
٦) كذا ص ؛ ل : تتساوى
٧) ص : الأمارة
٨) كذا ص ؛ ل : هو الدواعى وهو
٩) ل : داعيا ؛ ص : داعى
١٠) زاده ص

صحة الاجتهاد . فهذه الشبهة لا تتناول عصرَ الصحابة . وقد اجيب عن ذلك بأنه لا يمتنع فيمن اعتقد بطلان الحكم بالأمارة أن يصير إلى حكمها ، إذا كانت ظاهرة ، لاعتقاده كونها دلالة . فيؤدى ذلك إلى اتفاق الكل على حكمها . وهذا الجواب لا يتوجه إلى من منع من اجتماعهم على الأمارة الخفية لهذه الشبهة . وأيضا فانّ من اعتقد قبح الحكم / بالأمارة ، ثم حكم بها لاعتقاده ١/٣١ فيها أنها دلالة ، فقد أقدم على اعتقاد لا يأمن كونه قبيحا . وذلك قبيح . وإذا كان كذلك ، لم تكن كل[1] الامة قد أصابوا فى ذلك الحكم . ولا يجوز أن تجمع الامة ، فلا يكون كل واحد منهم مصيبا فيما أجمعوا عليه .

وبهذا يجاب من انفصل عن الشبهة ، بأن قال : « لا يمتنع ، فيمن اعتقد قبْح الحكم بالأمارة ، أن يحكم بها وإن علم أنها أمارة ، إذا لم يجد سواها . إذ لا يمتنع فى بعض الامة أن يناقض .

وأما المنع من انعقاد الإجماع عن اجتهاد لأنه يؤدى إلى اجتماع أحكام متنافية ، فهو أن يقال : إن الحكم الصادر عن اجتهاد لا يفسَّق مخالفُه ، ويجوز مخالفته ؛ فلا يجعل [أصلا[2]] ، ولا يقطع عليه ولا [على[3]] تعلقه بالأمارة . والحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته ، ويفسَّق مخالفه ، ويجعل[4] أصلا ، ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقه . فلو صدر الإجماع عن اجتهاد ، لأجتمعت فيه هذه الأحكام على تنافيها ! والجواب : أما قولهم : « إن الحكم المجتهد فيه يجوز مخالفته » ، فان القائلين بأن « الحقّ فى واحد » لا يجوّزون لأحد مخالفة الحق فى مسائل الاجتهاد . ألا تراهم يخطّئون من خالفهم[5] ، وإن أسقطوا عنه المأثم ؟ وكثير منهم يجوّز للمقلّد أن يقلّد من يفتيه بخلاف الحق ، ولا يجوّز ذلك فيما اتّفق عليه ، ويقول : إن ذلك من حق الاجتهاد ، إلا أن يصدر عنه الإجماع . فان صدر عنه الإجماع ، لم يجز التقليد فى خلافه . فأما القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » فانهم يجوّزون لغيرهم من المجتهدين

١) كذا ص ؛ ل : هذه
٢) زاده ص
٣) زاده ص
٤) كذا ص ؛ ل : يكون
٥) ص : خالفه

أن يخالفوهم فى الحكم الذى قالوه عن اجتهاد ، ولا يجوّزون مثله فيما اتُّفق عليه ، ويقولون : إن جواز المخالفة من حكم الاجتهاد ، إذا لم يقترن[١] بـه إجماع وليس هو من حكمه على الإطلاق ، فيلزم التنافى . كما أن ذلك من حكم الاجتهاد إذا لم يقترن به تصويب النبى صلى الله عليه . لأن المجتهد لو اجتهد مع[٢] غيبة النبى صلى الله عليه ، فبلغه ذلك ، فصوّبه وحكم به ، فانه لا يجوز مخالفته . فبان أن جواز المخالفة ليس بحكم الاجتهاد / على الإطلاق . ٣١/ب
فاذا صوّب النبى صلى الله عليه المجمعين ، كان كتصويبه[٣] المجتهد فى المنع من مخالفة ذلك الحكم . والعامى لا يجوز له مخالفة الحكم المجتهد [فيه[٤]] ، إذا لم يجد من يفتيه بغيره . ولا يجوز للمجتهد أن يخالف ما حكم به عليـه القاضى ، ولا يخرج منه . فبان أن جواز المخالفة ليس من حق الاجتهاد على الإطلاق . وأيضا فالمخالف يجوّز أن ينعقد الإجماع عن خبر الواحد ، مع أن الإجماع لا يجوز مخالفته ويجوز مخالفة الحكم الذى رواه الواحد إذا أدّى الاجتهاد فى حالة إلى ترك حديثه وترجيح[٥] غيره عليه . ولم يؤدّ انعقاد الإجماع [عنه[٦]] إلى التنافى ، فكذلك انعقاده عن اجتهاد .

وأما قولهم : « إنه لا يفسَّق مَن خالف حكمَ الاجتهاد ، ويفسَّق من خالف الإجماع » فجواب الفريقين [عنه[٧]] : أن ذلك ليس من حكم الاجتهاد على الإطلاق ، بل هو من حكمه إذا لم يقترن[٨] به إجماع كما أنه من حكمه[٩] إذا لم يقترن به تصويب من النبى صلى الله عليه .

وأما قولهم : « إن حكم الاجتهاد لا يجوز أن يجعل أصلا ، يجوز ذلك

---

١) كذا ص ؛ ل : يقرن
٢) كذا ص ؛ ل : في
٣) كذا ص ؛ ل : لتصويبه
٤) زاده ص
٥) ص : أو يرجح
٦) زاده ص
٧) زاده ص
٨) كذا ص ؛ ل : يقرن
٩) ص : حكم الاجتهاد

فى حكم الاجماع » ، فان من قال : «كل مجتهد مصيب» ، لا يجوّز لمن لم يؤده[١] اجتهاده إلى الحكم أن يجعله أصلا ، لأن الواجب عليه غير ذلك الحكم. فأما إذا أدّاه اجتهاده إليه ، فان منهم من يجعله أصلا ويقيس عليه فرعا آخر ، بعلة سوى العلة التى ثبت [بها الحكم[٢]] فى المسئلة المجتهد فيها . ومنهم من لا يجعله أصلا : لا لأنه مجتهد فيه ، لكن لأنه لا يجوز أن يقاس عليه إلا بعلة . وتلك العلة يمكن أن يقاس الفرع بها على الأصل الأول . فلا يكون لجعْل ذلك الفرع « أصلا » معنى[٣]. فأما الحكم المجمع عليه من جهة الاجتهاد ، فانه [قد[٤]] صار مقطوعا به كالمنصوص عليه . فجاز أن يقاس عليه فرع[٥] من الفروع بالعلة التى ثبت[٦] بها الحكم فيه ؛ ويكون قياس الفرع عليه بتلك العلة كقياسه على الأصل الأول . لأن كل واحد منهما طريقه مقطوع به . وأما / القائلون بأن « الحق فى واحد » ، فانهم لا يجوّزون القياس على ٣٢/١ ما هو خطأ . وما ليس بخطأ ، فان قولهم فى جعْله « أصلا » ينبغى أن يكون على ما ذكرناه الآن .

وأما قولهم : « إنّ الحكم الصادر عن اجتهاد غير مقطوع به وعلى تعلقه بالأمارة » ، فجواب أكثر من يقول بأن « الحق فى واحد » : أن ذلك هو من حق الاجتهاد إذا انفرد عن إجماع أو تصويب من النبى[٧] صلى الله عليه . فاذا اقترن[٨] به أحدهما ، قُطع به وعلى تعلقه بالأمارة . وإنما يعلم تعلّقه بالأمارة بما اقترن به . ويجرى مجرى أن يكون وقوفُ غلامِ زيد على باب الأمير أمارة على كون زيد فى الدار . فاذا شاهدناه فيها ، أو[٩] أخبرنا

---

١) كذا ص ؛ ل : لمن يود
٢) زاده ص
٣) كذا ص ؛ ل : معنى اصلا
٤) زاده ص
٥) كذا ص ؛ ل : فرعا
٦) ص : يثبت
٧) ص : الأجماع وتصويب النبى
٨) كذا ص ؛ ل : قرن
٩) كذا ص ؛ ل : و

نبيٌّ(١) قطعنا على كونه فيها، وأن حكم الأمارة متعلق بها(٢). وكذلك إذا علمنا صحة الإجماع، ثم أجمعوا عن أمارة. وأما القائلون إن «كل مجتهد مصيب»، فانهم يقولون: إن المجتهدين يقطعون على لزوم الحكم لمن أدّاه اجتهاده إليه، كما يقطعون على لزوم الحكم المجمع عليه ويقطعون على أنه غير لازم لمن لم يؤده اجتهاده إليه. ويقولون: هذا حكم الاجتهاد ما لم يقترن به إجماع ولا(٣) تصويب من النبى صلى الله عليه.

وذكر فى «الشرح» أن الأمّة إذا أجمعت على حكم الأمارة، لم يُقطَع على تعلق الحكم بها، إلا أن تكون أمارة واحدة وتُجمع(٤) الامّة على تعلق الحكم بها. ومتى لم يجتمع كلا الشرطين، لم يقطع على ذلك. والأولى أن يقال: يقطع على تعلق الحكم بها. لأنه ليس لذلك معنى أكثر من ثبوت حكمها، كما ذكرناه فى علمنا بأن زيدا فى دار الأمير إذا شاهدناه فيها بعد مشاهدتنا لوقوف غلامه على الباب(٥). ويدل على جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد أنه قد وقع ذلك. ولم يكن ليقع إلا ووقوعه جائز. ويدل على وقوعه إجماعُ الصحابة من جهة الاجتهاد على مبلغ حدّ الشُرب(٦)، وإجماعهم

٣٢/ب / على قتال أهل الردة، وإمامة(٧) أبي بكر، وذكرهم وجه اجتهادهم. فان أبا بكر قال: «لا افرّق بين ما جمع الله تعالى». فقاس الزكاةَ على الصلاة فى(٨) وجوب قتال المخلّ بها. ولو كان معهم فى قتال ما نعى الزكاة نصّ، لنقلوه. وقد ذكروا فى إمامة [أبي بكر] تقديم النبى صلى الله عليه إياه فى الصلاة(٩). ولقائل أن يقول: إنما احتج أبو بكر بالآية على وجوب الزكاة،

---

١) كذا ص؛ ل: من
٢) كذا، لعله: «به»
٣) ص: أو
٤) ل: تجتمع
٥) الى هنا حذف س
٦) ص س: شارب الخمر
٧) ص: وإجماعهم على امامه؛ حذف س «امامه ابو بكر»
٨) كذا ص س؛ ل: و
٩) حذف س سائر الجملة في امامة أبي بكر؛ كأن كاتبه شيعي وتكرر هذا كلما مر ذكر الاجماع على خلافة أبي بكر رضى الله عنه.

ثم استفاد [وجوب[١]] قتالهم من أجل أن إنكار المنكَر يكون بالقول . فان نفع ، وإلا فبالقتال .

بابٌ

في الطريق إلى معرفة الإجماع

اعلم أنه إذا لزمنا المصيرُ إلى الإجماع ، فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم [به[٢]] . ولا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوما بالعقل ضرورة أو استدلالا ، وإما معلوما[٣] بالإدراك . ومعلوم أنّا لا نعلم بأول العقل أن الأمّة مجمعة على حكم من الأحكام ،ولا باستدلال عقلي . فبقى أن الادراك هو الطريق إلى ذلك : إما أن نُدرك قولهم بالسماع أو نشاهدهم يفعلون فعلا ، وإما أن[٤] نسمع الخبر عنهم . وإذا لم يجز أن يكون المخبر عنهم هو الله ورسوله — لأن الوحى [مرتفع[٥]] — كان المخبر عن الامّة غيرهما . فثبت أن طريق الإجماع[٦] هو سماعنا أقاويلَهم ومَشاهدَهم[٧] فاعلين ،أو النقل عنهم. والسماع إما[٨] أن يتناول قول كل واحد منهم ، أو يتناول قول بعضهم . فان تناول قول كل واحد منهم ، كان طريقا كافيا . وإن تناول قول بعضهم ، لم يكن طريقا إلى إجماعهم إلا بأحد[٩]أمرين : إما أن يُنقَل لنا ذلك القولُ عن الباقين ، وإما أن يُنقَل سكوتُ الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم وارتفاع التقية[١٠]. والنقل عنهم إما أن يكون نقلا عن جميعهم فيكتفَى به ، وإما أن يكون نقلا

---

١) زاده ح
٢) زاده ص س
٣) كذا ص ؛ ل : معلوم
٤) ل س : بان
٥) زاده ص س
٦) ص س : اجماعهم
٧) ص : مشاهدتهم
٨) كذا ص س ؛ ل : واما
٩) كذا ص س ؛ ل : احد
١٠) كذا ص س ؛ ل : التهمة

عن بعضهم فلا يكون طريقا إلا بأن نسمع من الباقين مثل ذلك القول[١]، وإما بأن نعلم سكوت الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم.

١/٣٣ والخبر عن المجمعين ضربان: تواتر / وآحاد. وكل واحد منهما طريق إلى الإجماع. ونحن[٢] نذكر القول المنتشر فى الصحابة لدخوله فى الجملة التى ذكرناها ولتعلق شبهة[٣] المخالف به. فنقول: إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر فى جميعهم[٤]، وسكت الباقون فلم يُظهروا خلافا: فاما أن يُعلَم أن سكوتهم سكوت راض[٥] يكون ذلك القول قولا له، أو لا يُعلَم ذلك من حالهم. فان عُلم ذلك، كان إجماعا. لأنهم لو قالوا: «قد رضينا بهذا القول ونحن معتقدون[٦] له»، كان إجماعا. فاذا علمنا ذلك ضرورة فيهم[٧]، على قول من يجوّز وقوع العلم بالمذاهب باضطرار، كان آكد[٨]. وإن لم نعلم باضطرار أنهم رضوا بذلك القول قولا لهم، فلا يخلو إما أن يكون من مسائل الاجتهاد، أو لا يكون من مسائل الاجتهاد. فان لم يكن من مسائل الاجتهاد، فإما أن يكون على الناس فيه تكليف، أو لا يكون عليهم فيه تكليف. فإن لم يكن عليهم فيه تكليف، كالقول بأن عمّارا أفضل من حذيفة رضى الله عنهما، جاز أن يكون خطأ، لا يلزم الباقين إنكاره. لأنه إنما يلزمهم إنكاره إذا علموا أنه منكَر[٩]. فاذا لم يلزمهم النظر فى كونه منكرا، جاز أن لا ينظروا فيه. فلا يعلمون[١٠] أنه منكر، فلا يلزمهم إنكاره. وليس بممتنع أن يتطابقوا على ترك [إنكار[١١]] ما لا يجب[١٢] إنكاره. ألا ترى

١) كذا ص س؛ ل: الفعل
٢) ص: نحن أولا
٣) كذا ص؛ ل س: شبه
٤) كذا ص؛ ل: جمعهم
٥) كذا ص س؛ ل: ترفض
٦) كذا س؛ ل ص: معتقدين
٧) كذا ص؛ ل س: منهم
٨) ص: أولى
٩) كذا ص؛ ل: ينكر
١٠) ل: لا ينظرون فلا يعلمون؛ ص: لا ينظروا فيه ولا يعلموا؛ س: لا ينظروا فيه فلا يعلموا. (لعله كما أثبتناه)
١١) زاده ص
١٢) س: ما يجب

أنهم لو سمعوا من يخبر بأن زيدا فى الدار ، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة ، أو على حسب ظنه ، أو أخبر قطعا ؟ وهو لا يأمن كونه كاذبا . وإذا لم يلزمهم [ذلك[١]] ، لم يجب الإنكار عليهم . وإن كان على الناس فى المسئلة تكليف ، فانه إذا لم ينكر الباقون ذلك القولَ ، يكون صوابا . لأنه لو كان خطأ ، لكانوا قد تطابقوا على ترك ما يجب [عليهم[٢]] من إنكار المنكَر . وإذا كان ذلك القول صوابا ، فخلافه خطأ . لأن المسئلة مما « الحقّ فى واحد منه » .

فان قيل : أيجوز ، مع [كون[٣]] ذلك القول صوابا ، أن يكون من سكت ، يتوقف[٤] فيه ، غيرَ قائل به ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأن إطباقهم على ترك الإنكار[٥] يجرى مجرى قولهم : إنه ليس بمنكر فى / الدلالة على أن ٣٣/ب ذلك القول غير منكر . ولا يجوز أن يقولوا ذلك فيكون القول غير منكر ، إلا لأنهم[٦] بأجمعهم قالوه[٧] .

وأما إذا كانت المسئلة من مسائل الاجتهاد ، فالقائلون بأن « الحق فى واحد ، وما عداه يجب تركه » ، يقولون[٨] فى ذلك ما قلناه الآن فيما ليس من مسائل الاجتهاد ، والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ، اختلفوا : فقال أبو علي : يكون [ذلك[٩]] إجماعا ، إذا انتشر القول فيهم ثم انقرض العصر . وقال أبو هاشم : لا يكون إجماعاً ، ولكنه يكون حجة . وقال أبو عبدالله : لا يكون إجماعا ولا حجة .

وحجة[١٠] أبي علي أن [المتعالم[١١]] من أهل الاجتهاد إذا سمعوا الحادثة[١٢] ،

---

١) زاده ص س
٢) زاده ص
٣) زاده ص
٤) ص : متوقعا
٥) س : انكاره
٦) ص : إلا أنهم
٧) س : قالوه عن قليل
٨) كذا ص ؛ ل س : يقول
٩) زاده ص س
١٠) ص س : وحجة الشيخ
١١) زاده ص س ؛ ح : المتعارف والمتعالم
١٢) كذا ص ؛ ل س : بحادثة

وطال بهم الزمان أن يفكروا فيها . فان اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها ، أظهروه إذا لم تكن تقية . ولا بد ، إذا كانت تقية ، أن يظهر سببها . وأيضا فانه إن مات[١] قبل من يتقيه، صارت المسئلة إجماعا . وإن مات [من[٢]] يتقيه قبله، وجب أن يُظهر قولَه . فبان أنه لا يجوز أن ينقرض العصر من غير ظهور خلاف لما انتشر ، إلا وهم متفقون عليه . [وأيضا[٣]] فان المتّقى قد يُظهر قولَه عند ثقاته وخاصته ، فلا يلبث القول أن يظهر .

وحجة من قال : « إنه لا يكون حجة » ، أنه لا يمتنع أن يكون مَن سكت لم يفكّر[٤] فى المسئلة لتشاغله[٥] بغيرها[٦] من الاشغال كالجهاد وسياسة الناس ، أو الفكر فى غيرها من المسائل . فلا يكون القول المنتشر إلا قول بعضهم . وليس يؤدى ذلك إلا أن تذهب الأمّة كلها عن الحق ، لأن ذلك القول المنتشر هو حق ، لأن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وكل مجتهد فيها مصيب .

وحجة[٧] أبى هاشم فى أن « ذلك حجة »، هى أن الناس فى كل عصر يحتجون بالقول المنتشر فى الصحابة ، إذا لم يعرف له مخالف .

و[٨]أبوعبدالله لا يسلّم هذا الإجماع على أن [من[٩]] يحتج بذلك ، يجعله[١٠] إجماعاً . لأنه يقول : قد انتشر هذا القول، ولا يعرف له مخالف ؛ فكان إجماعاً .

وأما نقل الإجماع بخبر الواحد[١١]، فمن الناس من لم يعمل به[١٢] ؛ ومنهم

---

١) كذا ص س ؛ ل كان
٢) زاده ص س
٣) زاده ص س
٤) كذا ص س ؛ ل : لم يقل
٥) س : فى تشاغله
٦) ص س : بغير ذلك
٧) ص س : وحجة الشيخ
٨) ص س : والشيخ
٩) زاده ص س
١٠) كذا ص س ؛ ل : عقله
١١) ص س : واحد
١٢) ص س : عليه

/ من عمل به[1]، وهو الصحيح . لأن قولهم حجة ، كما أن كلام النبي صلى الله عليه حجة . فاذا لزمتنا الأحكام بنقل كلام النبي صلى الله عليه من جهة الآحاد ، فكذلك يلزمنا أن ينقل كلام الامّة من جهة الآحاد . فاما[2] من قال إنه لا طريق إلى معرفة الإجماع ، فله أن يحتج فيقول : إن المجمعين إما أن يكونوا هم الصحابة ، ، أو غيرهم من أهل الأعصار . أما غيرهم ، فان كثرتهم وتباعد ديارهم يمنع أن نعرف فى الحوادث قولَهم بأجمعهم . ألا ترى أن أهل بغداذ لا يعرفون أهل العلم بالمغرب ، فضلا أن يعرفوا أقاويلهم فى الحوادث . وأما الصحابة ، فانّا لم نشاهدهم فيشافهونا بالحكم ، ولم ينقل عن كل واحد منهم قول[3] فى الحوادث : لا بالتواتر ولا بالآحاد . وليس معنى إلا أن بعضهم يقول ، وينتشر قوله فى الباقين ، ولا يظهر له مخالف . وليس هذا باجماع على الصحيح من قولِ مَن قال : إن « كل مجتهد مصيب ». وليس لكم ان تقولوا : إنما تحصل المسئلة إجماعاً عند سكوت الباقين ، [إذا[4]] علمنا أنهم سكتوا سكوت من يرضى أن [يكون[5]] ذلك القول قولا له ، لأن الساكت قد يسكت لهذا الغرض ، ولأنه لا قول له فى المسئلة . وإذا جاز كلا الأمرين ، خرج السكوت من أن يكون طريقا إلى أن الساكت قد رضى ان يكون القول[6] قولا له . وليس يجوز ان يعلم باضطرار أنهم يعتقدون صحة ذلك القول . لأنكم لا تضطرون من كل واحد منهم أنه معتقد لما يظهره من الإسلام . فكيف تكونون مضطرين إلى أنهم يعتقدون فرعا من فروعه . والجواب : أن هذه الشبهة لا تمنع من العلم بالإجماع أصلا . لأن من عاصر الصحابة ، يمكنه أن يلتقى[7] بكل واحد من المجتهدين ، أو ببعضهم ويروَى له عن الباقين[8] . لأن أهل الاجتهاد كانوا فى ذلك الوقت محصورين.

١/٣٤

١) ص س : عليه
٢) من هنا حذف س
٣) كذا ص ؛ ل : قولا
٤) زاده ص
٥) زاده ص
٦) ص : ذلك القول
٧) كذا ص ؛ ل : يكتفى
٨) كذا ص ؛ ل : الثامن

[وكذلك التابعون][1] . وانتشار القول فى هذا[2] العصر من غير مخالف ، دليل على الإجماع فيما ليس من مسائل الاجتهاد . وفى مسائل الاجتهاد
٣٤/ب أيضاً ، على قول من قال / إن «الحق فى واحد منها» . وعلى قول أبي على أيضا ، وإن كان يقول إن « كل مجتهد مصيب » . فأما غيره ، فذكر قاضي القضاة أن ما دلّ على الإجماع ، يقتضي : أن يكون الله تعالى عنى بالإجماع « القول المنتشر » . لأنه لا يجوز أن يوجب علينا اتباع ما لا سبيل لنا إليه . فاذا لم يمكن إلا هذا القدر ، علمنا أن الله تعالى قد عناه .

ولقائل أن يقول : إنما أوجب الله تعالى علينا اتباع الإجماع إذا تمكنّا منه . وذلك يمكن[3] لمن عاصر الصحابة ، وأمكن أن يسألهم . ويمكن أيضا فى القول المنتشر فيما ليس من مسائل الاجتهاد . وهذا يكفى فى حُسن إيجاب الله تعالى اتباع الإجماع ، إذ قد أمكن من بعض الناس وعلى بعض الوجوه .

وقد اجيب عن الشبهة أيضا بأنه[4] لا يمتنع أن نعلم باضطرارٍ شيأ طريقه[5] الخبر ، وإن لم نعلم طريقه مفصلا . ألا ترى [أنا[6]] نعلم باضطرار اعتقادَ أهل بلاد الروم النصرانية ، وأن[7] الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه ، وإن لم نعلم [طريق[8]] ذلك مفصلا . وكذلك نحن نعلم ضرورة أنه ليس فى الصحابة رضى الله عنهم من جعل الأخ أولى بالمال كله من الجَد ، ولا يمتنع ذلك ، وإن لم يعلم طريقه مفصلا .

ولقائل أن يقول : إنا لا نعلم أن أهل بلاد الروم نصارى[9] كلهم ، لأنّا نجوّز أن يكون فيهم المتظاهر بالاسلام واليهودية ، بل يقطع على ذلك

---

١) زاده ص
٢) ص : أهل
٣) ص : يمكن
٤) كذا ص ؛ ل : فانه
٥) كذا ص ؛ ل : أشياء طريقها
٦) زاده ص
٧) كذا ص ؛ ل : وان كان
٨) زاده ص
٩) كذا ص ؛ ل : نصراني

وأن [يكون[١]] فيهم من يظهر النصرانية ويعتقد غيرها . وإنما نعلم أن الغالب عليهم إظهار النصرانية . وذلك قد أخبرنا به جماعة نعلم صدقهم ؛ ولو كان الغالب عليهم إظهار دين الاسلام لما حاربونا ، ولما انكتم ذلك .

وأما تشبيه مسئلة الجد ، بما نعلمه[٢] من أن الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه ، فانه يقتضي أن نعلم أن الغالب على الصحابة أن الأخ لا يرث جميع المال مع الجد . على أنّا نعلم أنه لم يكن في الصحابة من يُظهر ذلك ، لأنه لو أظهره مظهر ، لنُقل . ولكن للمحتج بهذه الشبهة أن يقول :/لعل[٣] ١ / ٣٥ من سكت عن القول في مسئلة الجد والأخ لم يجتهد في المسئلة ، وليس له فيها قول .

وقد[٤] اجيب عن الشبهة بجواب آخر ، وهو انه لا يمتنع أن يُضطَر إلى أن الساكت عن الإنكار راضٍ بكون ما سكت عن إنكاره قولا له . فان لم يكن لنا إلى ذلك طريق معيّن — كما نعلم قصْد المتكلم عند كلامه ، وإن لم يكن لنا طريق معيّن إلى ذلك — وليس لأحد أن يقول : « قد لا يكون الساكت راضياً بذلك القول لنفسه » ، فلا يجوز ان يحصل العلم بأنه قد رضى (ب)القول لنفسه ، كما ليس له أن يقول : « لا أعلم قصد المتكلم ، لأن مثل كلامه قد يوجد ولا أعرف قصده » . ألا ترى أنه قد تجتمع الجماعة للرأي ، فيشير بعضهم ويسكت الباقون ، ويفترقون ، فيعلم أنه رأى جميعهم ؟ فاذا علمنا باضطرار أن مذهب جميع السلف أن الأخ ليس أولى بجميع المال من الجد ، علمنا أنه من هذا القبيل .

ولقائل أن يقول : ليس يجب ، إذا علمنا قصْد [بعض[٥]] المتكلمين في بعض الأحوال ، أن نعلم قصْد بعض الساكتين . ولا يجب ، ولو علمنا ذلك في بعض الأحوال ، أن نعلم قصْد من سكت في مسئلة الجد وغيرها . بل

---

١) زاده ص
٢) كذا ص ؛ ل : نقله
٣) كذا ص ؛ ل : لكل
٤) كذا ص ؛ ل : فقد
٥) زاده ص

لا يمتنع أن يكون من سكت عن النكير إنما سكت لأنه لم يجتّهد فى المسئلة ، لأن الفرض قد قام به غيره ، ولا يكون له فى ذلك قول[١] .

فاذا ثبت أن النقل طريق إلى الإجماع ، وجب على الامّة إظهار قولها[٢] ووجب على من سمعه أن ينقله . كما يجب إظهار الفرائض على الرسول عليه السلام ، ويجب على من سمعها منه نقْلها عنه . وإذا كان ما انتشر من الأقاويل فى الامة ، ولم يظهر له مخالفٌ حجةً ، جاز تخصيص العموم به . وإن لم [يكن[٣]] حجة ، لم يجز ذلك .

بابٌ

في انقراض العصر ، هل هو طريق إلى معرفة الإجماع أم لا ؟

عند الشيخ أبي على : أن انقراض العصر طريق إلى معرفة الإجماع . لأن ٣٥/ب العصر لا ينقرض إلا وقد شاع[٤] القول فى جميع أهله ./ فلو كان فيهم مخالف ، لأظهر[٥] خلافه . وعند غيره : أنه لا اعتبار بانقراض العصر فى ذلك . لأنه ليس يخلو [أبو على[٦]] إما أن يقول : « لا طريق إلى الإجماع سواه » ، أو يقول : « هو طريق ، وغيره طريق » . والأول لا يصح ، لأن المعاصر للصحابة لو سمع القول من كل واحد من المجتهدين ، أو سمع من بعضهم وأخبر عن الباقين ، لعلم إجماعهم ، والثانى أيضاً لا يصح . لأن ما ذكروه[٧] من انتشار القول ، ووجوب إظهار الخلاف ، موقوف على تمادي الزمان : انقرض العصر أو لم ينقرض . ولو كان انتشار القول فى جميع أهل العصر موقوفا على انقراض العصر ، لكان فى كونه طريقا إلى الإجماع ما ذكرناه من الخلاف فى الباب المتقدم .

١) الى هنا حذف س
٢) ص : قولهم
٣) زاده ص س ؛ بياض في ل
٤) كذا ص ؛ س : ساع ؛ ل : ساغ
٥) كذا ص ؛ ل : لظهار .
٦) زاده ص س
٧) كذا ص ؛ ل س : ذكره

بابٌ

في قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر[1] ولم يعرف له مخالف

اعلم أن القول إذا لم ينتشر فيهم ، فإما أن يكون البلوى به عاما او غير عام . فان لم يكن عاما[2] ، لم يكن إجماعا ، ولا حجة ، ولا كان مقطوعا على أنه صواب . وعند بعض الناس أنه إجماع يحتج به . وإنما قلنا « إنه ليس باجماع » ، لأن القول إنما يكون مجمعا عليه إذا اعتقده كل أهل العصر . وليس يجوز أن يعتقده من لم يسمع به ، ولم يخطر بباله . وإنما قلنا « انه ليس بحجة » ، لأنه لو كان حجة ، لكان حجة لأنه إجماع — وقد بيّنا إنه ليس باجماع — أو[3] لأنه قول بعض السلف ، وسيجيء القول فى ذلك؛ أو لأن الامة أجمعت على الاحتجاج به . وليس فى ذلك إجماع ، لأن كثيرا من الناس ينكر على من يحتج بذلك . وإنما لم يقطع على أنه صواب ، لأن من يقول : إن « الحق في واحد » ، يجوّز أن يكون [خطأ[4]] ؛ ومن يقول إن « كل مجتهد مصيب » ، يجوّز خطأ غيره إذا لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد ؛ وإن كانت من مسائل الاجتهاد ، فانما يحكم بانه مصيب إذا استوفى الاجتهاد ، ولم يقل بأول خاطر ، وليس يعلم أحد من غيره أنه لم يضّجع فى اجتهاده . فلذلك لم يقطع على أن القول صواب على الإطلاق .

فان[5] قيل : لو لم يكن القول صوابا ، لكان الصواب/قد خرج عن /٣٦
أقاويل الامّة . والجواب : أن هذا الكلام يفيد أن للامّة كلها فى الحادثة أقاويل وأن الصواب سواها . وليس الأمر كذلك ، لأن المسئلة مفروضة فى قول لم يظهر فى الأمّة خلافُه . وأيضاً فانه يجوز أن لا يكون للامّة فى المسئلة قول هو حق ، إذا لم يكن عليهم فى ذلك تكليف . ألا ترى أنه ليس لهم قول

---

١) كذا ص س ح ؛ ل : اذا انتشر
٢) س : البلوى به عامة أو غير عامة فان لم تكن عامة
٣) كذا ص س ؛ ل : و
٤) زاده ص س
٥) من هنا حذف س

مما لم يحدث فى عصرهم ؟ وجاز ذلك لما لم يكن عليهم فى ذلك تكليف. فكذلك لا تكليف عليهم فيما لم يبلغهم[١] .

وأما اذا كان البلوى بذلك القول عاما ، فان لم ينتشر فيهم ذلك القول ، فلا بد من أن يكون لهم فى تلك المسئلة قول : إما موافق لما نقل إلينا ، أو[٢] مخالف . ولا يجوز ، مع اهتمام النقلة بالنقل ، أن يستفيض[٣] ذلك فلا ينقل . وإذا ثبت أن قول بعض الصحابة[٤] ، إذا لم ينتشر ، لا يكون حجـــة ، فجرى مجرى قول الواحد منهم[٥] اذا خالف فيه غيره[٦] ، فى أنه [لا[٧]] يخص به العموم .

---

١) الى هنا حذف س
٢) ص : وإما
٣) كذا ص ؛ ل : يستقصى
٤) كذا ص ؛ ل الصحابة صحة
٥ كذا ص س ؛ ل : منها
٦) س : خولف فيه
٧) زاده ص س

الكلام في الأخبار

أبواب[١] الأخبار : باب فى اسم الخبر وحدّه وما به يكون الخبر خبرًا ، وأقسامه[٢] الصدق والكذب — باب فى الاخبار التى يعلم صدقها ، والتى يعلم كذبها ، والتى لا يعلم كلا الأمرين من حالها — باب فى بيان وقوع العلم بالأخبار ، وصفة العلم الواقع بالتواتر — باب فى شرط وقوع العلم بالأخبار — باب فى أن خبر الواحد لا يقتضى العلم — باب فيما يقبل فيه ما ليس بمتواتر من الأخبار وما لا يقبل فيه ذلك — باب فى جواز التعبد بأخبار الآحاد — باب فى ورود التعبد بأخبار الآحاد — باب فيما يردّ له الخبر وما لا يردّ له ، ويدخل فى ذلك المراسيل وغيرها — باب فى كيف ينبغى للراوى أن يروى وفى المفهوم [من[٣]] روايته — باب فى الأخبار المتعارضة — باب فيما يرجّح به الخبر على غيره . فالأول :[٤]

باب

في اسم الخبر ، وحدّه ، وما به يكون الخبر خبرا ، وأقسامه[٥] : الصدق والكذب

أما قوله[٦] « خبر ، » فواقع[٧] على قول مخصوص . وليس بواقع على

---

١) من هنا حذف ل
٢) س : اقتسامه
٣) زاده س
٤) إلى هنا حذف ل ولكن قال : « وفيه أبواب »
٥) س : اقتسامه ؛ ل : اقتسامه إلى
٦) س ح : قولنا
٧) ص : واقع

سبيل الحقيقة ، على الإشارة[١] والدلالة . لأن من وصف غيره بأنه « مخبر »، و[٢] بأنه « فاعل للخبر » ، لم يسبق إلى فهم السامع له إلا أنه متكلم بصيغة مخصوصة .

فأما ما معه تكون « الصيغة خبرا » مستعملة فى فائدتها ، فينبغى ان يشترط فيه الإرادة والأغراض [لأن صيغة الخبر قد ترد ولا تكون خبرا ، بل تكون أمرا . ولا تشترط الإرادة والأغراض[٣]] فى كون الخبر على صيغة الخبر .

وأما[٤] حد الخبر ، فقد قيل : إن أهل اللغة حدّوه بأنه « كلام يدخله الصدق والكذب » . فان قيل : أليس قول القائل : « محمد ومسيلمة صادقان » خبر ؟ وليس بصِدق ولا كذب ! قيل : قد أجاب الشيخ أبو على بان[٥] هذا الخطاب يفيد صِدق أحدهما فى حال صِدق الآخر. فكأنه قال : «أحدهما صادق فى حال/ صدق الآخر» . ولو قال ذلك ، كان قوله كذبا . [فكذلك ٣٦/ب إذا قال : « هما صادقان » [٦].] ولقائل أن يقول : إنه ليس ينبئ هذا الكلام عن أن صِدق أحدهما حاصل فى حال صدق الآخر ، ولا أنه قبله ولا بعده . فلا يكون ذلك معنى الكلام !

وأجاب الشيخ أبو هاشم بأن هذا الكلام يجرى مجرى خبرين ، أحدهما خبر بصدق النبي صلى الله عليه ، والآخر خبر بصدق مسيلمة[٧] . فكما لا يجوز أن يقال فى مجموع خبرين متميزين : إنهما « صدق » ، أو « كذب ». فكذلك فى هذا الكلام . ولقائل أن يقول بأن هذا الكلام لا يجرى مجرى خبرين[٨] إلا من حيث أفاد حكما لشخصين . وذلك لا يمنع من وصفه

---

١) ل : الأمارة
٢) س ل : أو
٣) زاده س ل
٤) من هنا حذف س
٥) ل : في ذلك بأن
٦) حذفه ل
٧) زاد بعده ل : الكذاب
٨) ل : « حكمين » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

بالصدق والكذب . ألا ترى أن قول القائل : « كل شيء قديم » كذب ؟ وإن أفاد حكما لذوات كثيرة !

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن مرادنا بقولنا : « ما دخله الصدق والكذب » ، هو ما[1] إذا قيل للمتكلم به : « صدقت » ، أو « كذبت » ، لم يحظره[2] اللغة . وهذه صورة[3] هذا الكلام . فكان داخلا في حد الخبر .

وأجاب الشيخ أبو عبدالله بأن هذا الكلام كذب . فانه[4] يفيد الإخبار عن شيء على خلاف ما هو به لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما ؛ وليس هو مضافا اليهما ، وإن كان مضافا إلى أحدهما . كما أن قول القائل « كل إنسان أسود » كذب ، لأنه يفيد إضافة السواد إلى جميعهم ؛ وليس هو مضافا إلى جميعهم !

إن قيل : إذا حددتم الخبر بأنه « ما دخله الصدق والكذب » ، وحددتم الصدق بأنه « الإخبار على الشيء على ما هو به » ، وحددتم الكذب بأنه « الإخبار عن الشيء لا على ما هو به » ، كنتم قد عرّفتم المجهول بالمجهول ! قيل : قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن الخبر قد عرفناه ، ولسنا نريد بتحديده أن نعرفه . وإنما نريد أن نفصله عن غيره . فلم يكن فيما فعلنا تعريف المجهول بالمجهول . وهذا لا يصح . لأنه إن كان الغرض بالحد التمييز ، فنحن إذا ميّزنا وفصلنا الخبر بالصدق والكذب ، وميّزنا / الصدق والكذب بالخبر ، 1/37 كنّا قد ميّزنا وفصلنا كل واحد منهما بصاحبه ، وكأنا قلنا : الخبر يتميز بأنه خبر ! فان صح ذلك ، فيجب الاقتصار على القول بأن « الخبر هو خبر » . ولا يتكلف هذا التطويل . وعلى أنّا إن كنا قد عرفنا الخبر وعقلناه[5] ، فمن سألنا عن حدّه ، فانما سألنا[6] عن عبارة تنبىء عن هذا المعقول المعروف لنا . فيجب أن نأتي بها . وإلا لم نكن قد حدّدناه .

---

١) ل : ما هو ؛ ص : وهو ما
٢) ل : لم صدقت او لم يحضره
٣) ل : صغيرة
٤) ل : لأنه
٥) ل : عللناه
٦) ل : يستمع لنا

وأيضا فان كنا قد عقلنا جميع معنى الخبر ، فقد تميّز[١] لنا أيضا ، فيجب أن نستغنى عن حده !

جواب آخر . وهو أن قولنا « ما دخله الصدق والكذب » أردنا به ما لا[٢] يحظر أهل اللغة أن يقال للمتكلم به « صدقت » أو « كذبت ». وليس يقف حظر ذلك على معرفة الصدق والكذب . بل ذلك يرجع فيه إلى اللغة . وهذا لا يصح أيضا . لأنه إنما يسوّغ أهل اللغة أن يقال للمتكلم « صدقت » أو « كذبت » إذا عرّفونا الصيغة ، وميّزوها مما لا يصح أن يقال لمن تكلم به « صدقت » أو « كذبت » . فالخبر هو ما اختص بتلك الصيغة . فيجب أن يكون حد الخبر هو : « ما أنبا عنها » .[٣]

والأولى أن نحد الخبر بأنه « كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الامور إلى أمر من الامور ، نفياً أو إثباتاً » . وإنما قلنا « بنفسه » ، لأن الأمر يفيد وجوب[٤] الفعل ، لا بنفسه . وإن ما يفيد [هو استدعاء للفعل لا محالة. لا يفيد إلا ذلك بنفسه . وإن ما يفيد[٥]] كون الفعل واجبا، تبعا لذلك، ولصدوره عن حكيم . وكذلك دلالة النهى على قبح الفعل . فأما قول القائل : « هذا الفعل واجب أو قبيح » ، فانه يفيد تصريحه تعليق الوجوب والقبح بالفعل .

فأما أقسام[٦] الخبر : الصدق والكذب ، فعند أبي عثمان الجاحظ أن الخبر المتناول للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقا أن يعتقد فاعله ، أو يظن أنه كذلك . والمتناول للشيء . لا على ما هو به ، من شرط كونه كذبا أن يعتقده فاعله ، أو يظنه كذلك . ومتى لم يعتقده كذلك ولم يظنه ، لم يكن صدقا ولا كذبا ./ وأجراه مجرى الاعتقاد في خلوّه من كونه علما أو ٣٧/ب
جهلا ، إذا تناول الشيء على ما هو به ، ولم يقتض سكون النفس . وحجة أبي عثمان[٧] هي أن زيدا إذا كان في الدار فظنّ ظانّ أنه ليس فيها ،

١) ل : تبين
٢) ل : به ألاّ
٣) إلى هنا حذف س
٤) س : بوجوب
٥) زاده س ل
٦) س : اقتسام
٧) زاد بعده ل : الجاحظ

فقال : « زيد فى الدار » . لم يصفه أحد بأنه صادق . فبطل أن يكون الخبر ، إذا تناول الشيء على ما هو به ، كان صدقا على كل حال . ولو قال : « زيد ليس فى الدار » ، لم يصفه أحد بأنه كاذب . فبطل أن يكون الخبر متى تناول الشيء ، لا على ما هو ، كان كذبا على كل حال ولو أخبر بأن زيدا فى الدار ، وكان فيها ، وهو يعتقده أو يظنه فيها ، وُصف بأنه صادق . ويكون كاذبا إذا أخبر بأنه ليس فيها ، وهو يظنه أو يعتقده فيها .

وعند جماعة شيوخنا أن الخبر إما أن يكون صدقا أو كذبا . لأن اليهودى إذا قال : « محمد[١] صلى الله عليه ليس بنبى » لم يمتنع أحد من وصْفه بأنه كاذب ، [ووصف خبره بأنه كذب[٢]] ؛ وإن جاز أن لا يكون معتقدا ولا ظانّا لنبوته صلى الله عليه . وإذا قال قائل : « إنه [نبى[٣]] » لم يمتنع أحد من وصفه بأنه صادق ، وأن خبره[٤] صدق . فعُلم أنه لا ينبغى أن يشترط الظن والاعتقاد فى كون الخبر صدقا أو كذبا .

وقد أفسد قاضى القضاة قول أبى عثمان[٥] بأن ظن المخبر واعتقاده يرجع إليه ، لا إلى الخبر : فلم يكن شرطا فى كونه كذبا ، وهذا لا يصح ، لأنه لا يمتنع ذلك ، كما أن إرادة المخبر راجعة إليه . وهي شرط عنده فى كون الخبر خبرا . والكلام فى ذلك[٦] فى عبارة . والأولى أن نفصل القول[٧] فيه . فمتى سأل سائل عن رجل قال : « زيد فى الدار » — وهو يظنه فيها ، ولم يكن فيها — : هل هو كاذب ، وكلامه كذب أم لا ؟ فانّا نقول : هو[٨] كاذب ، وكلامه كذب ، على معنى أن مخبرَه على خلاف ما تناوله . ونوصّف بأنه ليس بكاذب وكلامه ليس بكذب ، لمعنى[٩] أنه لم يقصد به الإخبار

---

١) ل : إن محمدا
٢) حذفه ل
٣) حذفه ل
٤) س ل : صادق ووصف خبره بأنه
٥) ل : قول الجاحظ
٦) س ل : ذلك كلام
٧) ل : الأول
٨) س ل : يوصف بأنه
٩) ل : على معنى

عن الشيء لا على ما هو به . وإذا اختلف القصد بوصفنا لهذا الخبر بأنه كذب ، وجب أن لا يطلق الوصف عليه / بذلك وأن يقيّد . وكذلك القول ١/٣٨ فيمن أخبر بالشيء على ما هو به ، وهو يظن أنه كاذب ، أن خبره يوصف بأنه صدق وأنه صادق ، على هذا التقييد . فأما وصف اليهودى بأنه كاذب فى قوله : « إن محمدا صلى الله عليه ليس بنبى » فمعناه أنه فاعل لخبر مخبرَه على خلاف ما هو به . وأيضا فظاهر من اليهود العناد والتقصير فى النظر . فهم مقدمون على هذا الخبر مع خوفهم أن يكونوا كاذبين . فوُصفوا بأنهم كاذبون ، على طريق الذم[1] .

بابٌ

في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها . والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها

الأخبار ، منها ما يَعلم سامعها صدقَها ، ومنها ما لا يعلم صدقها . أما التي لا يعلم صدقها إما أن يعلم كذبها ، أو لا يعلم كـــذبها ولا صدقها . والتي يعلم صدقها إما أن يعلمه بأمر منفصل عنها ، أو غير منفصل عنها . فالأول إما أن يكون إخبارًا عما يعلم صحته ضرورة بالإدراك[2] أو غيره — كالإخبار بعلو السماء على الأرض ، وبأن العشرة أكثر من الخمسة — وإما أن يكون إخبارا عما يعلم صحته بالاستدلال بالعقل و[3] بالسمع كالخبر عن حكمة الله سبحانه ، وعن وجوب الصلاة وغير ذلك . [وأما التي يعلم صدقها[4]] بما يتصل بالخبر ويتعلق به ، فإما أن يرجع إلى أحوال المخبِر ، أو إلى أحوال السامع .

فالاول ضربان : أحدهما أن يكون المخبر[5] لا يجوز عليه الكذب أصلا .

---

١) ل : الذم لهم
٢) ل : كالادراك
٣) س ل : صحته استدلالا بالعقل أو
٤) حذفه ل
٥) ل : السامع

والآخر لا يجوز كونه كاذبا[١] فى ذلك الخبر ، وإن جاز أن يكذب فى غيره . فالأول أن يكون المخبر حكيما إما لعلمه وغناه ، وإما لأنه عصم من الكذب إما لدلالة المعجزات وإما لشهادة الله ورسوله بذلك ، كالامّة . وأما المخبر الذى يجوز عليه الكذب فى غير ذلك الخبر ، فانما نعلم صدقه فى الخبر إذا لم يكن له داع إلى الكذب ، ولا يجوز أن يشتبه عليه المخبَر عنه . وإنما نعلم أنه لا داعى له إلى الكذب / إذا كان المخبرون كثرة يمتنع معها أن ٣٨/ب
ينظمهم[٢] داع واحد إلى الكذب اتفاقا أو تواطئا .

وأما الراجع إلى السامع فإما أن يرجع إلى إمساكه عن النكير ، أو إلى مصيره إلى الخبر . أما الأول فبأن يخبر المخبر بحضرة من يدعَى عليه العلم بصدقه ، فلا ينكره مع علمْنا بأنه لو كان كاذبا لأنكره إما من جهة الحكمة وإما من جهة العادة . فالأول أن يكون من ادُّعى عليه العلم بصدق الخبر نبيا . وأما الثانى فبأن يكون من ادعى عليه العلم جماعة كثيرين[٣] ، ولا داعى لهم إلى الإمساك من رغبة ولا رهبة .

فأما الراجع إلى مصيره إلى الخبر ، فهو أن لا يدعى على السامعين العلم به ، لكنهم يصيرون إليه عملا ، أو تقبُّلا ، أو تركا لردّه ، على خلاف فى ذلك .

فاما الأخبار التى يَعلم السامعُ كذبها ، فمنها ما يعلم ذلك من حالها لأمر منفصل عنها ، كالأخبار عما يعلم باضطرار كذبها ؛ أو بدليل سمعى أو عقلى . ومنها ما يعلم ذلك من حالها بأمر متصل بها . وذلك راجع إلى كيفية نقل الخبر ، بأن ينقل خفيا[٤] ؛ ومن حقه أن ينقل ظاهرا . وإنما يكون ذلك من حقه إذا كان المخبر عنه ظاهرا ، وقويت دواعى الدين أو العادة أو كليهما[٥] إلى نقله . فالأول اصول[٦] الشريعة . والثانى أن يثبّت الناس

---

١) ل : لا يجوز كذبه
٢) ل : « يتعلمهم » (غير منقوط)
٣) س : كثيرة ؛ ل : كثيرون
٤) ل : منصاف (غير منقوط)
٥) س ل : كلاهما
٦) س : وصول

على رجل بيّنة فى مسجد الجامع يوم الجمعة ، فلا ينقله إلا واحد أو اثنان . والثالث المعجزات، فانه قد اجتمع فيها أنها غريبة بديعة ، وأن الديـــن يتعلق بها .

فأما النص الذى تدّعيه الإمامية وتدّعى[١] لزوم المعرفة به لأهل كل عصر ، فانه إذا لم ينقل نقلا يحجّ وأجمعت الامة على أنه لو كان صحيحا للزم العلمُ[٢] به أهلَ الأعصار ، فانّا نعلم بطلانه . لأن الله عز وجل لو كلّفهم العلمَ[٣] به ، لجعل لهم إليه سبيلا . فان لم يُجمع الامة على ذلك ، لم يعلم[٤] بطلانه إلا بطريق آخر . لأنه لا يمتنع أن يكون صحيحا . ويلزم العلم[٥] به من عاصر الإمام . ويكون / قول من قال : « إنّ فرض العلم[٦] به لازم[٧] لأهل الأعصار كلها » باطلا . ٣٩/١

فأما ظهور مخبرَ الخبر ، فليس بموجب ، بانفراده ، شياع[٨] نقله . لأن طلوع الشمس ظاهر ، ولم يجب نقله . فأما أن لا ينقل الشيء نقل نظيره ، فليس بموجب كذب الخبر ، إلا أن تكون الدواعي قوية إلى نقله . فأما إذا لم يكن كذلك ، فليس بممتنع[٩] إذا لم تَقْوَ[١٠] الدواعي إلى نقله أن يتفق نقل نظيره نقلا شائعا . ولا ينقل هو هذا النقل . فأما جهر النبى صلى الله عليه ببسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كان على حد جهره بالفاتحة كلها ، لنقل كنقل الفاتحة ، لأن الداعي إليهما واحد . لكنه لا يمتنع ان يكون النبى صلى الله عليه كان يجهر بالفاتحة فى جميع صلوات الجهر ، وكان يَجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة دون تارة ، أو كان يَجهر بها جهرا خفيا يَسمعها[١١]

١) ل : تذكر
٢) ل : العمل ؛ س فى المتن : « العمل » ، وبالهامش : « فى نسخة : العلم »
٣) ل : العمل
٤) ل : يكن
٥) ل : العمل
٦) ل : العمل
٧) ل : لازما
٨) ل : شيوع
٩) ل : يمتنع
١٠) ل : تتفق
١١) س ل : يسمعه

من قوى سمْعه ممن قرب منه ، دون مَن بعد أو مَن ضعف سمْعه ، حسب عادة كثير ممن يبتدئ بالقراءة يجهر بها جهرا قريبا ، ثم يشتد صوته . فلذلك[١] اختلف النقل للجهر ببسم الله الرحمن الرحيم .

فأما الخبر الذى إذا فتش عنه أهلُ العلم [و[٢]] لم يظفروا به فى جملة الأخبار بعد استقرار السنن ، فانه يعلم كذبه لعلْمنا أن الأخبار قد دوّنت . ورواية الخبر بعدما دوّنت الأخبار هى رواية لما دوّن . وننظر ، فاذا لم يوجد ذلك ، علّمنا كذبه . لأنّا لم نشاهده . كما لو قال الراوى : « هذا الخبر فى الكتاب الفلانى » ، فلا نشاهده فيه[٣] .

فأما ما يعم البلوى به إذا لم يشتهر نقله ، فان كان متضمنا للعلم ، فقد تقدّم ذكره . وإن كان متضمنا للعمل ، فسيأتى الخلاف فيه إن شاء الله .

وأما الأخبار التى لا يعلم صدقها ولا كذبها ، فهى أخبار الآحاد التى لا يقترن بها ما يمنع من صحتها . وهى ضربان : منها ما تتضمن عملا ، ومنها ما تتضمن علما . أما الأول فإما أن لا يجب العمل بها — بأن لا تتكامل [فيها[٤]] الشروط التى معها يجب[٥] / العمل بها — وإما أن يجب العمل ٣٩/ب بها إما عقــلا كأخبار المعاملات وإما أن يجب سمعا كاخبار الشريعة . وكالشهادات عند من لم يوجب العمل بها عقلا . وأما المتضمنة للعلم ، فمنها ما يوافق مقتضى العقل ، ومنها ما لا يوافقه . فالأول يجوز[٦] أن يكون النبى صلى الله عليه قاله . [والثانى إن أمكن تأويله من غير تعسف ، يجوز أن يكون قاله . وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف ، لم يجز أن يكون قاله[٧]] ،

١) ص : فكذلك
٢) زدناه للسياق ، وليس فى الاصول
٣) بهامش ل : « وفيه ، إذ قد يغلط القائل ذلك ويكون الخبر فى كتاب آخر . ثم قد يكون بعض الأخبار فى الأفواه دون الكتب ، أو فى كتب غير كتب الحديث . على أن كتب الحديث لا تعد ولا تحصى ، لا يقدر أحد على الاحاطة بها »
٤) زاده س
٥) ل : التى يجب معها .
٦) س ل : نحو
٧) حذفه ل

على ذلك الحد . وإنما يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير .

واعلم أنه لا يجوز كون أخبار الآحاد[١] المروية عن النبى صلى الله عليه كلها كذبا . لأن العادة تمنع فى الأخبار الكثيرة أن يكذب رواتها[٢] على كثرتها ، واختلافهم وكثرتهم . وليس جميع ما يروى عنه صلوات الله عليه صدقا ، لما روى عنه صلى الله عليه أنه قال : « سيُكذب عليّ » . فان كان هذا الخبر صدقا ، فقد كُذب عليه[٣] . وإن كان كذبا ، فقد كُذب عليه فيه صلى الله عليه .

وقد كان السلف ينكرون كثرة الرواية . وحكى عن شعبة انه قال : « ثُلث الحديث كذب » . وكثير مما[٤] يتضمن[٥] الجبر والتشبيه [ما[٦]] لا يمكن تأويله الا بتعسف شديد ، لا يتعذر مثله فى كل كلام متناقض . وذلك يمنع أن يقوله النبى صلى الله عليه . ولا يمنع أن يكون من روى ذلك من المتأخرين قد تعمّد[٧] الكذب[٨] . ولا يمتنع أن يثبت أن بعض الصحابة [الذى[٩]] رواها أن يكون لَحِقه سهو وغلط ؛ وأن يكون النبى صلى الله عليه حكاه عن غيره ، وظن الراوى أنه حكاه عن نفسه ، أو خرج عن سبب يغيّر فائدته ، أو تقدّمه ما يعيّن[١٠] حكمَه . ولهذا كان النبى صلى الله عليه إذا دخل عليه داخل ، وهو فى حديث ، ابتدأ أوله . لأن معنى الحديث يتغيّر بحسب أوله . [و[١١]] لما ذكرنا قالت عائشة فيما رُوى عن النبى صلى الله عليه

---

١) ل : كون الأخبار
٢) ل : معدت روايتها
٣) ل : صدقا فلا يجوز أن يكون مخبره بخلافه
٤) س ل : منها
٥) س : يتضمن من ؛ ل : يتضمن فى
٦) زاده س ل
٧) ص : يعمل
٨) س : الكذب فيه
٩) زدناه للسياق وليس فى الاصول
١٠) ل س : يغير
١١) زاده ل س

أنه قال : « ولد الزنا شرُّ الثلاثة . والتاجر فاجر » : إنما عنى[١] صلى الله عليه . تاجرا دلّس ؛ وولد زنا سبُّ امّه . وقالت فيما روى عنه : « الشؤ م فى ثلاث : المرأة[٢] ، والدار ، والفرس » : أنه صلى الله عليه حكاه عن غيره . وأنكرت ما / روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال : « إن الميت ١/٤٠ يتعذّب ببكاء أهله عليه » . وينبغى أن يواصل رواية هذه الأخبار وأمثالها لتكون مضبوطة ، فيمتنع الزيادة فيها . ولو أُهمل روايتها ، لأمكن أن يزداد فيها . فاذا أنكرها منكر ، قال الراوي ، إنما لم يعرف ما رويتُه ، لأنه مما أهملتْ روايتــه . وينبغى لراويها أن يتأولها لمن يرويها له إن كان[٣] يضعف عن تأويلها ، أو يبيّن له بطلانها إن لم يمكن[٤] تأويلها .

بابٌ

في بيان وقوع العلم بالأخبار ، وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر

أما خبر[٥] الله عز وجل ، وخبر رسوله ، وأخبار الأمّة ، فانما وقع العلم لخبرَها[٦] . لأن حكمة الله تقتضى صدقَه فى إخباره ، وصدقَ من أظهر عليه المعجز وأُخبر بعدالته . وأما الأخبار المتواترة كالإخبار عن وجود مكة وغيرها ، فقد حُكى عن قوم أنه لا علم إلا بالحواس ، دون الإخبار. والذى يُبطل قولَهم وجدانُنا أنفسَنا معتقدةً وجودَ مصر وخراسان ساكنة ، إلى غير ذلك ، عند تواتر الأخبار علينا[٧] بها . فجرى مجرى المعرفة بالمشاهدات . ويفارق ما يرويه الواحد والاثنان . ومن خالف فى أنّا معتقدون لذلك واثقون

---

١) ل : عنى به
٢) ل : الدابة
٣) ل : كان ممن
٤) س : لم يمكن له
٥) ل : كتاب
٦) لس : بذلك
٧) ل : عليها

به ، فقد دفع ما نجده ؛ فلا وجه لمكالمته[١] . وليس لهم أن يقولوا : « لو وقع العلم بالأخبار المتواترة ، لوقع عند الخبر الأول والثانى » . لأن من يقول : « إن العلم لمخبَّر هذه الأخبار مكتسب» ، يقول : إن شرط اكتسابه حاصل فى[٢] التواتر دون الآحاد . ومن يقول : « إنه ضرورى » ، يقول : إن الله سبحانه اختار فعله[٣] عند التواتر دون الآحاد ، وله أن يقول : ما ذكره السائل يجرى مجرى الشبه ؛ والعلم الضرورى لا ينتفى بما يجرى مجرى الشبه . ألا ترى أن العلم بالمدركات لا ينتفى باختلاف المناظر ؟

واختلف الناس فى العلم الواقع عند التواتر . فقال شيخانا أبو على وأبو هاشم : إنه ضرورى ، غير مكتسب . وقال أبو القاسم البلخى : إنه مكتسب . وليس ذلك مما يحتاج إليه فى أصول الفقه — ونحن نوٴمن إلى القول فيه، / لأن الناس قد ذكروه فى أصول الفقه — ونحيل باستيفائه على[٤] ما ٤٠/ب ذكرناه فى « شرح العمد » . فنقول :إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر . فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم ، فهو مستدل عليه . والعلم الواقع بالتواتر ، هذه سبيله . لأنّا إنما نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أن المخبِر لم يخبر عن رأيه ، بل أخبر عما لا لُبس فيه ، وأنه لا داعى له إلى الكذب ، فنعلم[٥] أنه لم يتعمد الكذب ، لعلْمنا أنه لا داعى له إلى الكذب . ونعلم أنه لا يجوز كونه كذبا ، وإن لم يتعمده ، لعلْمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه . فاذا فسد كونه كذبا ، ثبت كونه صدقا . ومتى اختل شرط من هذه الشروط ، لم نعلم صحة الخبر .

والقول بعد هذا إن ذلك طريق يمكن مثله فى كل العلوم . وأقوى ما يذكره الذاهبون إلى القول الأول ، محتجين ومتعرضين على ما ذكرنا ، [هو[٦]] أن الواحد منا يعلم وجود الصين ولا يعلم أنه أخبره بذلك كثرة . وذلك باطل .

١) ل : لمطابنته
٢) س : من
٣) ل : قوله
٤) ص س ل : على ؛ ح : إلى
٥) ل : ليعلم
٦) زاده ٠س ل

لأن الإنسان يعلم فى الجملة أنه قد أخبره بذلك من لا داعى له إلى الكذب ، وإن لم يعلم أعيانهم . ويعلم أن كل من يسأله عن الصين إما أن يخبره عن مشاهدة أو عن خبرِ مَن شاهده . ويعلم أنه لا يجوز أن لا يكون لوجود الصين أصل ، ويتصل الأخبار عنها للأزمان[1] الطويلة ولا يظهر كذبها لأحد من الناس . ولا يجوز أن يظهر[2] كذبها ولا يتحدث به . ويظهر الخلاف فيه والإنكار له ، فينتشر .

واحتجوا أيضا بان العلم الواقع بالتواتر لا ينتفى بالشبه . وهذه علامة الضرورى . وهذا غير مسلَّم . لأن العلوم المجاورة للضرورية لا تنتفي بالشبه ، وهى مكتسبة .

واحتجوا بان من ليس مِن أهل النظر ، كالمراهقين والعوام ، يعرفون البلدان . فعُلم أن ذلك غير واقع عن نظر . والجواب : أن النظر فى ذلك ليس هو إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبَرين . وهذا القدر يحصل للعامة / والمراهقين . لأن هؤلاء لا يمتنع أن يترتب فى أنفسهم كثير من العلوم ، ١/٤١ ويحصل لهم عن ذلك علوم أخر .

واحتجوا بأن اعتقادنا للاستغناء عن النظر فى العلم بالبلدان ، يصرفنا عن النظر فيه . فيجب أن لا يقع منا . وذلك يختل[3] كوننا عالمين بها ؛ والمعلوم خلافه . والجواب : ان الاستدلال على ذلك ليس هو أكثر من ترتيب علوم بأحوال المخبَرين على ما ذكرنا[4] . وذلك يحصل عند سماع الخبر المتواتر — لأنّا نعلم كثرتهم ، وامتناع تواطئهم واتفاق الكذب منهم — ويعلم ظهور المخبِر ، وارتفاع اللبس فيه . والعلم بصحة المخبَر عنه يقع عند ذلك من غير استيناف نظر ، بعد ما ذكرناه . فهذا هو القول فى الخبر المتواتر .

فأما إذا أخبر الواحد بشىء لا لُبس فيه بحضرة جماعة لا يتعمد مثلها

---

١) ل : الامار
٢) ل : يطرا
٣) ل : يخل
٤) س ل : ذكرناه

الكذب ، فادعى مشاهدتها[١] لذلك ، ولم يصرفها عن تكذيبه صارف بدين ولا رهبة ولا رغبة ، فسكتت عن تكذيبه ، فانه يعلم صدقه . لأن استشهاده بها إنما هو طلب لإخبارها بمثل ما أخبر به . أو طلب لسكوتها عن تكذيبه . فسكوتها عن تكذيبه كالإخبار عن تصديقه . فاذا لم يجز أن يخبر بصدقه وهى عالمة[٢] أنه كاذب ، فكذلك إذا سكتت . وأيضا فان نفوس الناس موثرة لتكذيب الكذاب ، سيما إذا استشهدها . ومتى كفّتْ عن ذلك ، وجدت فى أنفسها ضررا . فاذا لم يكن فى مقابلة هذا صارف ، وجب أن تكذبه بأجمعها أو بعضها إن كان كاذبا . فاما أن دعاها التدين أو رغبة إلى السكوت ، فان ذلك لا يستوى للجماعات فى إيثارهما على الإخبار[٣] بكذب المخبِر إذا علموه كذابا . وأما هيبة السلطان ، فانها إن منعتْ فى الحال عن تكذيبه ، فانها لا تمنع فى المستقبل فى غير ذلك المجلس ، ولا تمنع من إظهار
٤١/ب ذلك إلى الإخوان والأصدقاء . فلا يلبث / ذلك أن يشيع ويظهر . ولهذا[٤] لا يطمع السلطان فى أهل بغداذ أن يشتهر[٥] بهم الحال فى ترك تكذيب المدعى أن بين البصرة وبغداذ بلد أكبر منهما .

فاما خبر المخبِر بحضرة النبى عليه السلام ، فانه إما أن يدّعى عليه مشاهدته ، أو لا يدعى ذلك . فان ادّعاها ، فسكوت النبى صلى الله عليه عن الرد عليه ، مع كونه كاذبا ، موهم صِدقه . فاذًا سكوته دليل على صِدقه . وإن لم يدّع مشاهدته ، فإما أن يكون ما أخبر به من أمور الدين أو[٦] الدنيا . فان كان من الدين ، فإما أن يكون قد عُلِم خلاف ذلك من شرعه ، أو لم يُعلَم ذلك . فان لم يُعلَم ذلك ، فسكوته دليل على صِدقه ؛ لأنه لو كان كاذبا ، لأوهم صِدقه . وإن كان قد عُلِم خلاف ذلك من شرعه ، فاما أن يكون ذلك مما يجوز أن يتغيّر[٧] شرعه فيه ، أو لا يجوز .

---

١) ل : مشاهدتنا ؛ ح : مشاهدته
٢) ل : فهى محالة
٣) ل : الاختبار
٤) ل : وانه
٥) ل : يسمو
٦) ل : و
٧) ل : يصر [غير منقوط]

فان جاز تغيُّره ، كان سكوته دليلا على صدقه ؛ لأنه لو كان كاذبا ، لأوهم تغيُّره مع أنه ما تغيّر . ولأن بسكوته قد ترك أن يُنكر عليه فعلا قبيحا ، وهو كذبه . وإن كان مما لا يجوز أن يتغير[١] شرعه فيه ، لم يجب إنكاره إذا لم يؤثر إنكاره . لأنه لا إيهام فى سكوته ، ولا هو ترْك لما يؤثر[٢] فى إزالة المنكر . ولهذا لا يجب عليه مواصلة الإنكار على اليهود والنصارى الذين كان يشاهدهم يتظاهرون[٣] بانحرافهم إلى الإسلام . وإن كان يؤثر إنكاره ، فلا بد من إنكاره ، لوجوب إنكار المنكَر إذا أثّر . وذلك نحو إنكار المعاصى على بعض أمّته لأنه لا بد من أن يكون لإنكاره على من يعتقد نبوتَه تأثير . وإن كان ما أخبر عنه المخبر من امور الدنيا ، فسكوته عن تكذيبه يقتضى كونه عالما بصدقه ؛ أو غير عالم بصدقه ولا بكذبه . ولا يجوز كونه عالما بكذبه ولا ينكر ذلك عليه . فان علمنا أنه لا يخفى عليه صدقه من كذبه ، فسكوته دليل على صدقه . لأنه لو كان كاذبا ، لكان ما أتاه قبيحا يلزم إنكاره ، كسائر المنكَر[٤] .

/ فأما خبر الواحد إذا أجمعت الامة على مقتضاه ، وحكمتْ بصحته ، ١/٤٢
فانه يُقطَع على صحته . لأنها لا تُجمع على خطأ . وإن لم تحكم بصحته ، فعند الشيخ أبي هاشم ، وأبي الحسن ، وأبي عبدالله رحمهم الله : أن الامّة لا تُجمع على مقتضى خبر الواحد إلا وقد قامت به الحجة . وعند غيرهم : أنه لا تكون الحجة قد قامت به . ولا مقطوعا على معيّنه . لأن الامة إذا اعتقدتْ وجوب العمل بالخبر المظنون ، لم يستحل أن يروى لها خبرُ واحد قد تكاملت فيه شرائط العمل ، فتعمل به . لأن العمل يتبع الاعتقادات . ولهذا جاز أن يُجمعوا على الحكم بالاجتهاد لما كانوا قد اتفقوا على وجوب العمل به . وجواز ذلك فى خبر الواحد أولى ، لأنه أظهر .

---

١) ل : ينصر [غير منقوط]
٢) ل : ترك لمأثور
٣) ل : الذين كانوا يشاهدون يتطاوهم [غير منقوط]
٤) لسح : المناكير

فان(١) قالوا : إذا أجمعنا(٢) على وجوب الاجتهاد ، قطعنا على الاجتهاد! قيل : إن أردتم أنكم تقطعون على أن الأمارة كانت مقطوعا بحكمها قبل الإجماع ، لم يصح ، لأن الأمارة لم تكن دلالة . وإن أردتم أن الأمارة بعد الإجماع يقطع على تعلق الحكم بها ، فليس لذلك [معنى(٣)] إلا أن الحكم مقطوع به لا يجوز خلافه . وهكذا نقول فى حكم الخبر المجمع عليه . وذلك غير القول بأن الخبر قد قاله النبى صلى الله عليه(٤) . وحجة الأولين(٥) هى : أن العادة جارية فى أمّتنا أنها لا تُجمع على مقتضى خبرٍ واحد إلا وقد قامت الحجة به . ألا ترى(٦) أن ما لم(٧) تقم الحجة به ، لم يتفقوا على مقتضاه؟ كحديث عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه تطيّب لحرمه(٨) قبل إحرامه ، وحديث بروع بنت واشق(٩) . وأما الأخبار عن اصول الصلوات والزكوات ، فانه لما قامت الحجة بها ، أجمعوا على حكمها ! والجواب : يقال لهم : إن أردتم أن أكثر أخبار الآحاد لم يتفقوا على موجبها ، قيل لكم : « قد جوّزتم كون بعضها لم تقم الحجة به ، وقد وقع الإجماع(١٠) على حكمه» . فان قالوا : نقيس الأول على الأكثر الذى اختبرناه(١١) . فعرفنا أن الإجماع
٤٢/ب لم يقع على حكمه إلا بعد قيام الحجة به بعلة أنها / أخبارُ آحاد ! قيل لهم : لم زعمتم(١٢) صحة هذه العلة ؟ وأيضا فان من يعتقد وجوب العمل بخبر الواحد إذا رُوى له خبر واحدٍ [ولم يَعمل به ، لا يقول : « إنما لم أعمل به لأنه خبرُ

---

١) من هنا حذف س
٢) ل : أجمعوا
٣) زاده ل
٤) إلى هنا حذف س
٥) ح : الآخرين
٦) من هنا حذف س
٧) « ان ما » ، كذا ل ؛ ص : انا
٨) ل : لاحرامه
٩) مات عنها زوجها ولم يفرض لها صداقا فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل صداق نسائها . (الاستيعاب لابن عبد البر ، § نساء رقم ٣٦)
١٠) ل : الاتفاق
١١) ل : اخبرناه
١٢) ل : زعمتم أن

واحد»[1]] ،بل يقول : « إنما لم أعمل به لأنه لم تتكامل فيه شرائط العمل » ، أو يتأوله ويصير إلى غيره . فبان أنه ليس العلة فى أن لا يعمل به كونه خبرَ واحد[2] . ثم ينقض عليهم بخبر عبد الرحمن فى جزية المجوس، وخبر حمل ابن مالك فى الجنين . لأن الصحابة أجمعت على مقتضى ذلك لأجل الخبر من غير أن قامت الحجة به . لأنهم أجمعوا عند سماع الخبر من غير تجدّد شيء آخر . ولهذا صح أن يستدل باجماعهم على ذلك على : « أنهم أجمعوا على العمل بأخبار غير مقطوع بها » . وإن[3] أردتم أنكم عرفتم أن كل خبرِ واحد لم تقم الحجه به ، لم يجمعوا على حكمه ! قيل : لم زعمتم ذلك ؟ وما أنكرتم أن يكون كثيرا مما أجمعوا على حكمه من أخبار الآحاد ، لم تقم به الحجة به . ولو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه قد قامت الحجة به ، لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد .

ويمكن أن يحتجوا فيقولوا : إذا أجمعوا على موجب الخبر ، وجب كون الخبر حقاً . لأنهم لا يُجمعون على خطأ . ولا يجوز أن يقال إذا أجمعوا على حكمه : « قطعنا على أن الخبر حق ، وإن لم تكن الحجة قد قامت به » . لأن ذلك يقتضى أنهم لا يتفق منهم الإجماع على خبر إلا وقد قاله النبى صلى الله عليه من غير حجة دلّتهم على ذلك . ومثل ذلك لا يحصل بالاتفاق ، كما لا يجوز أن يتفق منهم الصواب من غير دلالة[4] . والجواب[5] : إنهم لم يجمعوا على صحة الخبر ، فيكون صحيحا . وإنما أجمعوا على حكمه وذلك يدل على أن حكمه حق وصواب . ولا يمتنع أن يقطع على صحة الحكم وإن كان الخبر مظنونا غير مقطوع ، بأن النبى صلى الله عليه قاله.

فأما خبر الواحد./ إذا عمل عليه أكثرُ الصحابة . وعابوا على من لم يعمل ٤٣/١
به ، فحكى عن عيسى بن أبان أنه يُقطَع به . والصحيح أنه لا يقطع به .

---

١) حذفه ل
٢) إلى هنا حذف س
٣) من هنا حذف س
٤) تكرر بعد ذلك الجملة فى ل
٥) الى هنا حذف س

لأن قول أكثر أهل العصر من المجتهدين ليس بحجة . والأولى أن يستدل فى تحريم بيع درهم بدرهمين نقدا ، بحديث أبى سعيد رضى الله عنه لا باجماع الصحابة . لأن ابن عباس يخالفهم .

فأما إذا عمل بعض الصحابة بخبرِ واحد ، وتأوّله الباقون ، فلا يجب القطع به. لأنه ليس باتفاق منهم على أن النبى صلى الله عليه قاله . لأن الواجب على المجتهد أن يعمل به ، أو يتأوله .

وأما إذا تضمّن خبر الواحد عِلما[1] ، وجاز أن يقوله النبى صلى الله عليه ، فان إمساك[2] الصحابة عن إنكاره لا يدل على أن النبى صلى الله عليه قاله . لجواز أن يكونوا إنما أمسكوا عن ردّه لتجويزهم أن يكون النبى صلى الله عليه قد قاله .

بابٌ

في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

اعلم أن من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسبا ، يشرط فى وقوع العلم به أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه ، وأن يكونوا إنما أخبروا به مضطرين . وإنما شرطنا ذلك لأنّا لو جوّزنا أن يشتركوا فى الكذب اتفاقا ، أو بتواطئ أو[3] تراسلٍ ، لم نأمن أن يكونوا كذبوا لهذين الوجهين . ولو جوّزنا أن يكونوا قد التبس عليهم ما أُخبروا به فظنّوا أنهم محقّون[4] فيه — وهم غير محقّين — لم نثق بصحة ما أخبروا به . وإنما قلنا : إن ما تكاملت فيه هذه الشرائط من الأخبار ، يُعلَم صحتها . لأن ما أخبر به المتواترون لو كان كذبا ، لم يخلُ إما أن يكونوا قد اعتقدوا كونه كذبا وتعمّدوه ، أو[5] يكونوا لم يعتقدوا ذلك بل ظنوه صدقا . وهذا الاخير

---

١) ل : علمنا
٢) ل : امسكت
٣) لس : و
٤) ل : محقين
٥) لس : وإما أن

غير حاصل فيما هو معلوم باضطرار . لأنه لا لُبس فى ذلك ولا اشتباه . وإن كانوا تعمّدوا الكذب ، فاما أن يكونوا تعمّدوه لغير داعٍ ، أو لداع . والاول / باطل لأن المميِّز لا يفعل إلا لداع ، سيما ما له عنه صارف . وإن ٤٣ / ب كانوا تعمدوه لداع ، فإما أن يرجع الداعي إلى الخبر ، أو إلى غيره . والأول باطل ، لأن الراجع إلى الخبر هو كونه كذبا . وذلك يصرف عن[1] فعْله . ويفارق إخبارهم بالصدق عما فيه فائدة . لأن الفائدة تدعو إلى ذلك . وكون الخبر صدقا لا يصرف[2] . وما يرجع إلى غير الخبر ، فهو إما الدين أو الدنيا من رغبة أو رهبة . ولا يخلو إما أن يفعلوا ذلك لداعٍ واحد من هذه الدواعى ، وإما أن يفعله بعضهم لبعض هذه الدواعى وبعضهم يفعل للبعض الآخر . ولا يخلو إما أن تحصل لهم هذه الدواعى بتراسل ، أو تحصل لهم من غير تراسل ولا تشاعر . أما التديّن المؤدى إلى الإخبار[3] بخلاف ما يعلم باضطرار ، فتديّنٌ ظاهر البطلان . وليس يجوز أن يشترك الخلق العظيم فى ترجيح ما قد ظهر فساده من التدين على ما فى عقولهم من تجنّب الكذب والنفور منه ، سيما إذا علم الكذّاب أن غيره يعلم أنه كذّاب . بل لا بد أن يختلف أحوال الجماعات الكثيرة فى ذلك إن لم يتفقوا على تجنّب الكذب و[4] العدول عن ذلك التديّن الظاهرِ البطلان . ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون قد دخلت عليهم شبهة فى ذلك التدين ، أو لم تكن دخلت عليهم شبهة . لأن الجماعة الكثيرة لا يتساوون فى ترجيح الشبهة على ما فى عقولهم من استقباح الكذب . كما لا يجوز أن يتساووا[5] فى مأكل واحد ، وسلوك طريق واحد . وأما الرغبة واعتقاد المنفعة ، فقد تكون رجاءَ عوضٍ عن الكذب ، وقد تكون إيثارَ إطرافِ الناس . فكثير من الناس يحبّون أن يخبروا غيرهم بما[6] لا أصل

---

١) ل : غير
٢) ل : يعرف
٣) ل : الاجتهاد
٤) ل : فى
٥) ل : يتساوون
٦) ل : بشىء

له ، ليُطرفوهم ويتقربوا[١] بذلك من قلوبهم . والجماعات لا يتساوون فى إيثار ذلك على إطراح الكذب[٢] ، ولا يتساوون فى الافتقار الى ما وقعت الرغبة ١/٤٤ به . / بل كثير منهم لا يحتاج إليه . وكثير منهم يحتاج إليه ولا يؤثره[٣] على الصدق . فاما رغبة السلطان ورهبته ، فانهما لا تُجمعان الجمعَ العظيم على الإخبار بما يعلمونه باطلا . ألا ترى أن السلطان لا يمكنه ذلك فى جميع أهل بغداذ ؟ لأنه لا يحيط بهم إحصاؤه ، حتى[٤] يصير كل واحد منهم مضطرا إلى الخبر . وقد يغرى رهبة السلطان كثيرا من الناس بالتحدث بالشيء على حقيقته عند الإخوان والثقات[٥] ؛ ولا يلبث بذلك أن يشيع الخبر الصحيح فى الناس . وربما علِمنا فى كثير من الأشياء أنه لا غرض للسلطان فى أن نخبر عنها بالكذب ؛ وأنه لا غرض للمخبرين فى ذلك . ولا يجوز إبطال هذا القسم بأنه ، لو كان السلطان أرهبهم ، لظهر . لأنه يقال فى ذلك : ما أنكرتم أن يكون السلطان دعاهم بالرهبة إلى كتمان الرهبة . ولا يجوز ان تكون الجماعة العظيمة بعضها يخبر بما يعلم كذبا بالرغبة ، وبعضها لرهبة[٦] ، وبعضها للتديّن ، لأن كلامنا فى جماعة عظيمة أبعاضها جماعة عظيمة يمتنع تساوى أحوالها فى قوة هذه الدواعى ، وإيثارها على استقباح الكذب والنفور[٧] عنه مع ما فى طباع الناس من محبة التحدّث بما كان . وليس يجوز أن يقال : « إن الجماعة العظيمة قد يجوز أن تخبر بما تعلمه كذبا ، أو تكتم ذلك إلا الواحد والاثنين[٨] » . لأنه إن جاز ذلك فى الجماعة العظيمة إلا الواحد ، جاز[٩] مع ذلك الواحد ؛ ووجب ، لو لم يكن فيها ذلك الواحد ، أن يجوز أن يجتمعوا على الكذب . وفى ذلك جواز الكذب على المتواترين .

---

١) ل : يتقربون
٢) ل : على اطراف الناس
٣) ل : يوثروه
٤) ل : حين
٥) ل : التفاوت
٦) ل : بالرغبة وبعضها بالرهبة
٧) ل : التقوى
٨) س : الاثنان
٩) ل : جاز ذلك

فهذه الشرائط يعتبرها من يقول : « إن العلم بالتواتر مكتسب » . ومن يقول : « إنه ضرورى » ، لا يعتبرها ، ويقول : إن العلم لا يحصل بتأمل أحوال المخبرين ؛ وإنما يحصل من فعل الله سبحانه . فانْ فعَلَه الله سبحانه ، علمنا تكامل شروط التواتر فى الخبر ؛ وإن لم يفعله ، علِمنا أنه لم تتكامل / الشرائط فيه . ونقول : إن العلم الضرورى لو لم يحصل بالتواتر ، لكان يستدل ٤٤/ب به . [ويشرط فى صحة الاستدلال به ما ذكرناه من الشرائط[١].] ونقول أيضا : يجوز أن لا يقع العلم الضرورى بخبر العشرين والثلاثين . فان لم يقع العلم بخبرهم الضرورى ، أمكن أن يستدل به إن حصلتْ فيه الشرائط التى ذكرناها .

ويشرطون فى حصول العلم الضرورى بالتواتر أشياء . ﴿منها﴾ أن لا يكون السامعون عالمين بما أخبروا به باضطرار . وليس يليق الكلام فى ذلك باصول[٢] الفقه . وقد ذكرناه فى « الشرح للعمد[٣] » . ﴿ومنها﴾ أن يكون المخبرون[٤] أكثر من أربعة . ﴿ومنها﴾ أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه . ومن حُكمه أنه إذا وقع العلم بخبر عدد ، أن يقع بخبر من ساواه فى ذلك العدد . فاذا وقع العلم لعاقل ، أن يقع لكل عاقل .

أما وقوع العلم بخبر أربعة ، فمن قال : إن العلم بالأخبار « مكتسب » ، فانه يقول : إنما يقع العلم بالتواتر . لأنه قد علم أن المخبرين لا داعى لهم إلى الكذب . وإنما يعلم ذلك إذا علم استحالة اشتراكهم فى داع واحد اتفاقا أو[٥] تواطئا . والأربعة ، لا يعلم استحالة كلا الأمرين عليهم ؛ فلم يقع العلم بخبرهم . وأما من يقول : العلم الواقع بالتواتر « ضرورى » ، فانه يقول : لو وقع العلم بخبر أربعة عن مشاهدة ، لوقع بخبر كل أربعة اضطروا إلى ما أخبروا عنه . فكان يجب ، إذا شهد أربعة أنهم شاهدوا فلانا يزنى ، أن يستغنى القاضى عن السؤال عنهم . لأنه إن علم صدقهم ، فلاحاجة به إلى

١) حذفه ل
٢) لس : فى اصول
٣) لس : شرح العمد
٤) ل : يكون فى
٥) ل : و

السؤال عنهم . وإن لم يعلم صدقهم ، علم أنهم كذبة ، أو بعضهم ؛ فيستغنى أيضا عن السؤال ، ولا[١] يقيم الحد . وفى الإجماع على وجوب إقامة الحد ، وإن لم يضطر إلى صدقهم دليل على أن العلم لا يقع بخبر أربعة .

ولا يقدح[٢] فى ذلك كون الشهود مخبرين بلفظ الشهادة ، لا بلفظ الخبر . لأن اختلاف الألفاظ لا يؤثر فى ذلك . ألا ترى أن الأخبار المتواترة
١/٤٥ / بالفارسية والعربية سواء فى وقوع العلم . ولا يقدح فى ذلك أن يقال : إن من شرط الشهـادة أن يجتمعوا فى الشهادة . وذلك يجوز وقوع التواطؤ منهم . لأن اجتماع الأربعة عند الخبر وافتراقهم سواء فى تجويز كونهم متواطئين . فان جاز فى إحدى الحالتين وقوع العلم بخبرهم ، جاز مثله فى الحالة الاخرى .

إن قيل : فيجب ، إذا وجب على الحاكم[٣] أن يقيم الحد بشهادة خمسة وإن لم يضطر[٤] إلى العلم بصدقهم ، أن يدل ذلك على أن العلم الضرورى لا يقع بخبر خمسة ! قيل : لا يجب ذلك . لأنه لا يمتنع أن يقع العلم بخبر خمسة[٥] ، وأن يكون الحاكم إنما لم يعلم ضرورة صدق هؤلاء الخمسة ، وإن وجب عليه إقامة الحد لجواز أن يكون أربعة منهم شهدوا عن[٦] مشاهدة والخامس لم يشاهد . فلزمه إقامة الحد بشهادة أربعة منهم ، وإن لم يعرفهم بأعيانهم . ولا يمتنع أن يكون إنما[٧] لم يعلم صدقهم لأن الخمسة لا يقع العلم بخبرهم . وإذا لم يمتنع كلا الأمرين ، لم يكن فى ذلك دليل على أن الخمسة لا يجوز وقوع العلم بخبرهم . ووجب كون ذلك مشكوكا فيه . ولا يلزم على ذلك أن لا يقع العلم بعدد القسامة ، من حيث لم يعتبر الحاكم وقوع العلم بخبرهم . لأن أهل العراق يقولون : يحلف خمسون من[٨] المدعى .

١) ل : ولا يجب أن
٢) من هنا حذف س
٣) ل : الجماعة
٤) ل : لم يضطروا
٥) تكرر بعد ذلك فى ل : « قيل لا يجب ذلك »
٦) ل : غير
٧) ل : فيما
٨) ل : بان

عليهم ، كل واحد منهم : أنه ما قتل ولا عرف[1] قاتلا . فليس يخبرون عن مخبَر واحد ، بل كل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه[2] الآخر . وعند الشافعي : يحلف خمسون من المدعين ، كل واحد منهم بحسب ظنه . فمخبَر كل واحد منهم غير مخبر الآخر[3] .

فان قيل : ولم قالوا : « لو وقع العلم بخبر أربعة ، لوقع بخبر كل أربعة» ؟ قيل : لأنه لو وقع العلم بخبر قوم ولم يقع بخبر مثلهم مع تساويهم فى الشروط ، لم يمتنع أن يُخبرنا قافلةُ الحاج عن مكة فنعرفها ؛ / [وأن[4]] يخبرنا ٤٥/ب عن المدينة فلا نعرفها . وفى ذلك جوازه الشك فى البلدان مع تواتر الأخبار عنها . وهذا لا يصح . لأن العلم بمخبَر الإخبار من فعل الله عز وجل عندهم . فما يؤمنهم أن يفعل العلم عند خبر أربعة ، دون أربعة ؟ ولا يجرى العادة فى ذلك على طريقة واحدة . ويجرى العادة على طريقة واحدة فى فعل العلم عند إخبار الجماعات[5] الكثيرة . فلا يلزم الشك[6] إذا أخبر بها الجماعات .

فأما اشتراط كون المخبرين عالمين بما أخبروا عنه ضرورة ، فان من يقول : إن العلم بالتواتر « مكتسب » ، يجعل من شرط[7] الاستدلال به أن لا يشتبه على المخبرين ما أخبروا عنه فيظنوه حقا ، فيخبروا عنه ، وأن لم يقصدوا الكذب . وهذا يقتضى أن لا يكونوا عالمين به باستدلال . لأن ما يعلم باستدلال يجوز دخول الشبهة فيه على الخلق العظيم . يبيّن ذلك أن المسلمين على كثرتهم يخبرون اليهودَ بنبوة محمد صلى الله عليه فلا يعلم اليهود ذلك . ولو أخبرهم بعض المسلمين بما شاهدوه ، لعلمه اليهود ! ولا فرق بينهما ، إلا أن ما شاهدوه قد علموه ضرورة ، وليس كذلك ما علموه باستدلال . وهذا الوجه يحتج به من قال : إن العلم بمخبَر الإخبار « ضرورى » . ويحتج أيضا بأن عالم

---

١) ل : علم له
٢) ل : به
٣) الى هنا حذف س
٤) زاده س
٥) ل : الجمادات
٦) زاد بعده س « فى البلدان »
٧) ل : شرط كون المخبرين بما أخبروا عنه ضرورة

السامع فرع على علم المخبِر ، ولم يجز كونه ضرورة[١] ، مع كون الأصل مكتسبا . وهذا لا يصح[٢] . لأن علم السامع ليس بصادر عن علم المخبِر ؛ وإنما هو فعلُ الله سبحانه مبتدأ إخبارَ إيجاده عن الخبر . فلم يمتنع أن يفعله عند خبر من تعلّم ما أخبر[٣] عنه باستدلال .

فأما أن كل عدد وقع العلم بخبرهم لجماعة ، فانه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة ، ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء المخبرين ، فالدليل عليه عندنا هو : أن العلم إنما يقع بخبرهم لأنهم اختصوا بشروط معلومة / تؤدى إلى ٤٦/١
العلم بصدقهم . وهى متقررة[٤] عند كل من عرف العادات ، وإن لم يعتبر[٥] عنها كثير منهم . فاذا حصلتْ هذه الشروط فى عدد آخر ، وجب أن يؤدى خبره إلى مثل ما أدّى إليه خبر الأولين .

وأما من قال : إن العلم بالمخبَر عنه « ضرورى » ، فانه يقول : لو جاز خلاف ذلك ، لم يمتنع أن يكون فى العقلاء من يخبرهم المتواترون[٦] بما شاهدوه فلا يعلم صدقهم . وفى ذلك تجويز كون بعض العقلاء غير عالمين بأن فى الدنيا مكة ، مع سماعه الأخبار عنها كسماعنا . ولقائل أن يقول : إن هذا الكلام يقتضى إحالة انتفاء العلم بمكة ، وأنتم لا تحيلون ذلك . لأن وقوع العلم بذلك مبتدأ مِن فعل الله عز وجل .

فان قالوا : ليس ذلك بمحال ، ولكنا قد علمنا أنه لن[٧] تختلف فيه السامعون ! قيل لهم : وكيف علمتم ذلك ؟ ولعل العادة قد جرت بخلاف ذلك فى كثير من العقلاء . وليس من شرط وقوع العلم أن يكون المخبرون أو بعضهم مؤمنين. أما على قولنا فلأن الخبر طريق إلى العلم من حيث لم يكن للمخبرين داع[٨] الى تعمد الكذب ، ولا كان الحق فيه[٩] ملتبسا . ومجموع

١) ل س : ضروريا
٢) ل : لا يصح لهم
٣) ل : اخبروا
٤) ل : منفردة
٥) لعله : يعبر
٦) كذا لس ؛ ص متواترون
٧) ل : لم
٨) ل : داعى
٩) س : فيهم

ذلك يمكن[١] حصوله مع الكافرين. ولأن أهل بلاد الكفر يعملون بتواتر أهل مقالاتهم من أحوال البلاد مثل ما نعلمه نحن. وهذا الوجه يحتج به من قال: إن العلم بالتواتر «ضروري». وليس[٢] من شرط وقوع العلم بالخبر[٣] المتواتر أن يكون المخبِرون عشرين. لأنه لا دليل على اشتراط ذلك. والأظهر أن شرط الاستدلال لا يحصل فيهم. ومن يشرط هذا العدد، يتعلق بقول الله سبحانه[٤] : «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين». قالوا: فأوجب على العشرين الجهاد. وإنما خصّهم بالوجوب لأنهم إذا أخبروا، عُلم[٥] صدقهم. وهذا لا يدل. لأن الآية إنما تقتضي وجوب صبرهم لمائتين، وليس فيها قصْر الوجوب عليهم. والامّة أيضا مجمعة / على وجوب الجهاد ٤٦/ب على العشرة إذا كان فيهم غنى. ولو أوجب الله على العشرين الجهاد دون من نقص منهم، لم يكن فى ذلك دلالة على أنه إنما[٦] خصّهم بالوجوب لما ذكروه دون غيره من وجوه المصالح التى يختص الله تعالى بالعلم بها. ولا دليل على اشتراط كون المخبِرين سبعين، ولا ثلاث مائة، على ما يحكى عن بعضهم فى السبعين تعلقا باختيار موسى سبعين رجلا[٧] من قومه ليصيروا معه إلى مناجاة ربه. ولا فائدة فى ذلك إلا ليخبروا قومَهم. فلو وقع العلم بخبر مَن دونهم، لم يكن لاختيارهم فائدة. وهذا لا يصح لأنه ليس فى الآية أنه اختارهم لهذا الغرض. [ويجوز أن يكون اختارهم لهذا الغرض[٨]] ولغيره. ولم يكن مجموع الغرضين حاصلا فيمن دونهم. وتعلّق، مَن اشترط ثلاث مائة، بانهم عدة أهل بدر، فتعلّق بما لا علقة[٩] له بالمسئلة. فان قالوا: إنما اختارهم النبي صلى الله عليه ليخبر المشركين بشرعه! قيل لهم: فقد كانوا

١) ل : على
٢) من هنا حذف س
٣) كذا ل : ؛ ص : للخبر
٤) القرآن ٨/٦٥
٥) ل : «على» (مع علامة الاضطراب بالهامش)
٦) ل : لما
٧) راجع القرآن ٧/١٥٥
٨) حذفه ل
٩) ل : تعلق

أكثر من ثلاث مائة . وأيضا فمن أين أنه اختارهم لهذا الغرض ؟ وما تنكرون أنه اتفق اختيار ذلك العدد ، [لا لما قالوه[١]][٢] .

باب

في ان خبر الواحد لا يقتضي العلم

قال اكثر الناس : إنه لا يقتضي العلم . وقال آخرون : يقتضيه . واختلف هؤلاء . فلم يشرط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر . وشرط أبو إسحاق النظّام ، في اقتضاء الخبرِ العلمَ ، اقتران قرائن به . وقيل إنه شرط ذلك في التواتر أيضا . ومثّل ذلك بأن نُخبرَ بموت زيد ، ونسمع في داره الواعية[٣] ، ونَرى الجنازة على بابه ، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه . وحُكى عن قوم أن يقتضي العلمَ الظاهر . وعنوا بذلك الظن .

واحتج الأولون بأشياء . ﴿منها﴾ أن خبر الواحد لو اقتضى العلمَ ، لاقتضاه كلّ خبر واحد . كما أن الخبر التواتر لمّا اقتضاه ، اقتضاه كل خبر متواتر . ١/٤٧ وهذا اقتصار على الدعوى . / فان قالوا : إنما اقتضى كل خبر متواترٍ العلمَ ، لأنه من قبيل ما يقع العلم عنده . وهذا قائم في خبر الواحد لو كان[٤] فيه ما يقتضي العلم ! قيل : لم زعمتم أن هذه هي[٥] العلة ؟ وما أنكرتم أن[٦] العلم الواقع بالتواتر ، إن كان « ضروريا » ، فهو من فعل الله سبحانه . فما يؤمنكم أن يختار فعلْه عند كل خبر متواتر لاقتضاء المصلحة لذلك ؛ ولم يقتض المصلحةُ فعلْه عند كل خبرٍ واحد ، فلم يفعله عند كل أخبار الآحاد ؟ وإن كان العلم بالتواتر « مكتسباً » ، فما يؤمنكم أن تكون شروط الاستدلال به تتساوى فيها الأخبار

---

١) زاده ح
٢) الى هنا حذف س
٣) ل : الواجبة
٤) ل : لكان
٥) لس : هذا هو
٦) لس : ان يكون

المتواترة ، ولا يسمع فيه[1] أخبار الآحاد؟ ﴿ومنها﴾[2] قولهم: إن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة فقط ، فلم يقع لشيء من الأخبار التي يرويها واحد[3] . لأن الأربعة واحد وزيادة . وهذا لا يصح . لأنّا قد بيّنا أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة. ﴿ومنها﴾ إبطالهم مذهب النظّام . لأنه لو وقف[4] حصول العلم بالمخبَر عنه على قرائن ، لم يمتنع أن يخبر المتواترون رجلا عاقلا بمكة ، ولا يقترن بخبرهم هذه القرائن ، فلا نعرفها . وهذا إنما يفيد مذهب أبي إسحاق[5] في اشتراط القرائن في وقوع العلم بالأخبار المتواترة . ولعل أبا إسحاق[6] عنى بالقرائن بالأخبار[7] المتواترة [ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة[8]] ، نحو امتناع اتفاق الكذب منهم، وأن لا يصح فيهم التواطئ ، فلا يلزمه أن لا يعلم بعض العقلاء أن في الدنيا مكة . ﴿ومنها﴾ أنه ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر إما أن يكون سببه القرينة وحدها ، أو القرينة بشرط الخبر ، أو الخبر وحده ، أو الخبر بشرط القرينة . والقسمان الأولان باطلان . لأن القرينة لا تتناول المخبَر عنه . وإنما المتناول له هو الخبر . فلم يجز أن لا يكون / هو سبب العلم ، أو[9] يكون سببه غيره . ٤٧/ب
ولو كان الخبر وحده يقتضي العلم ، لاقتضاه إذا تجرّد . والمعلوم خلافه . ولا يجوز أن يقتضيه لشرط القرينة ، كسماع الواعية من دار المريض مع تقدّم العلم بأنه لا مريض في الدار سواه ، لعلمنا أنه لو تجردتْ هذه القرينة عن الخبر لكان اعتقادنا موت ذلك المريض كاعتقادنا موته مع الخبر وهذا لا يصح، لأنه يجوز أن يكون سبب الصراخ في داره موت غيره فجأة . فاذا سمعنا الخبر بموت ذلك المريض مع الواعية ، كان اعتقادنا لموته آكد من اعتقادنا لموته عند

---

١) ل‌س : لا تتساوى فيها
٢) من هنا حذف س
٣) ل : واحد فقط
٤) ل : وقع
٥) ل : مذهب النظام
٦) ل : لعل النظام
٧) ل : في الاخبار
٨) حذفه ل
٩) ل : و

سماع الواعية فقط. فلا يمتنع أن تكون هذه القوة هي العلم. على أن ما أبطلوا به[١] أن تكون القرينة وحدها مقتضية للعلم، لا يصح. لأنها، وإن لم يكن لفظا متناولا للمخبر عنه، فهي فعل[٢] لا داعي إليه إلا الموت. أعني الصراخ وحضور الجنازة. وهذا وجه صحيح في التعلق بالمخبر عنه[٣].

وينبغي أن نقسم الكلام على المخالف، فنقول له: أتزعم أن كل خبر واحد يقتضي العلم؟ فان قال: «نعم»، فنحن[٤] نعلم أن كثيرا من الناس يخبروننا[٥] بما لا نظنه، فضلا أن نعلمه. وكان يجب، فيما لا نعلم صدقه من الأخبار، أن نعلم كذبه. وإن قالوا: إنما نعلم صدق بعض أخبار الآحاد دون بعض! قيل: أتعلمون ذلك ضرورة أو اكتسابا؟ فان قالوا: ضرورة! قيل: هذا باطل، لأنه ليس يكفي مجرد الخبر في وقوفنا على مخبَره من دون أن نلحظ امورا أُخر. فان كنا عالمين بالمخبر عنه، فانما يقتضي علمنا به اكتسابا. وتلك الامور إما أن ترجع إلى أحوال المخبِر، وإما أن ترجع إلى غير أحواله. ومثال الثاني اقتران الواعية وحضور الجنازة بالخبر عن الموت. وأما أحوال المخبر، فنحو أن يكون له صارف عن الكذب في ذلك الخبر، ولا يكون له داع[٦] إليه، / نحو أن يكون متحفظا من الكذب، نافرا عنه في الجملة. ونحو أن ١/٤٨ يكون رسولا من سلطان يذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه. فعقوبة السلطان تصرفه عن الكذب. ونحو[٧] أن يخبر الإنسان بأسعار بلده، وهو ذو مروءة تصرفه[٨] عن الكذب، ولا يكون له إلى الكذب في ذلك داع[٩]. ونحو[١٠]

١) ل: ما انطلق انه
٢) ل: فاعل
٣) إلى هنا حذف س
٤) لس: قيل فنحن
٥) كذا ح؛ ص: يخبرنا؛ ل: يخبروننا؛ س: يخبر
٦) ل: داعيا
٧) ل: يجوز
٨) ل: يصرفه ذلك
٩) ل: داعيا
١٠) ل: يجوز

أن يكون الإنسان مهتمًا بأمر[١] من الامور متشاغلا به[٢] ، فيُسأل عن غرّة[٣] ، فيخبر عنه فى الحال ؛ فيعلم أنه لم يفكر فيه . فيدعوه إلى الكذب داع ،مع علْمنا بأن كونه كذبا يُصرَف[٤] عنه . وهذه الامور تقتضى أن[٥] لا غرض للمخبر فى الكذب . فيبطل بذلك أن يتعمد الكذب . فيعلم أنه إنما تعمد الصدق . وهذا استدلال على الشىء بابطال ضده[٦].

وإن قالوا : إنما نعلم صدق خبر الواحد استدلالا بما ذكرتموه الآن ! قيل: ليس فيما ذكرنا ما يؤدى إلى العلم . لأنه قد يخبرنا الإنسان بموت المريض ، ويكون غرضُ أهله بالصراخ عليه وإحضار الجنازة إيهامَ السلطان موته ليسلم منه ؛ أو يكون قد أغمى عليه ، أو يكون غيره قد مات فجأة . وقد يكون الإنسان شديد التحفظ من الكذب فى الظاهر ، دون الباطن . وقد يعدل عنه فى بعض الأشياء دون البعض . وقد يكون الإنسان مهتما[٧] بما يسأل عنه ويُظهر أنه مهتم[٨] لغيره ؛ فاذا سئل عنه أظهر أنه قد نُبّه عليه وقد كان ساهيا عنه ، ثم أجاب عنه ليوهم أنه لم يتعمد الكذب فيه . وقد يسبق من الإنسان يمين فى أن يكذب فى سعر الأشياء ، أو يكون غرضه أن يعجب الناس بغلاء الأسعار أو رخصها ، وإن كان كاذبا . أو يكون له غرض فى نَفاق سلعته أو سلعة صديقه . وقد يشتبه عليه الحال فى ذلك ، فيخبر بالكذب وإن لم يتعمده . وقد يرغّب رسولُ السلطان بالمال الجزيل فى أن يخبر[٩] / رعيةَ السلطان وجيشه ٤٨ / ب بأمر السلطان[١٠] إياهم بالخروج إليه . وربما أمره السلطان بالكذب فى ذلك إما استهزاء ، وإما اختبارا لطاعة جنده . وإذا أمكنتْ هذه الوجوه ، لم يعلم

١) ل : متهما فى أمر
٢) ل : عنه
٣) لس : غيره
٤) ل : يعرف
٥) ل : انه
٦) لس : نقيضه
٧) ل : متهما
٨) ل : متهم
٩) ل : الجزيل وراى غير
١٠) ل : بامرهم

أنه لا غرض للمخبر إلا الصدق . فلم يعلم صدقه ، وإن غلب الظن[١] .

وأما خط[٢] الإنسان ، فانه قد يتميز من غيره صورة[٣] كما يتميز صور الناس بعضها من بعض . فاشتباه خط زيد بخط عمرو فى بعض الحالات لا يقدح فيما قلناه . كما لا يقدح فى تمييز[٤] الصور حصولُ الاشتباه بين بعض الصور فى بعض الحالات .

واحتج أهل الظاهر بأن الله عز وجل منعنا أن نقول عليه ما لا نعلم ، وتَعبّدنا بخبر الواحد . فعلمنا أن خبر الواحد يقتضى العلم ، لا الظن ! والجواب : ان التعبّد بخبر الواحد لا يقتضى جواز القول على الله بما لا يُعلَم . لأنّا ، وإن ظننا صدق الراوى ، فانّا نعلم بدليل قاطع وجوب العمل به . وإذا قلنا : إن الله تَعبّدنا[٥] بذلك العمل ، فقد قلنا على الله بما[٦] لا نعلم .

بابٌ

فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه

اعلم أن الرواية إما تتضمن[٧] شرعا عن النبى صلى الله عليه ، أو لا تتضمن ذلك . والأول إما أن نكون تُعُبِّدنا فيه بالعلم فلا نَقبل فيه خبر الواحد . [أو لم نُتعبّد فيه بالعلم بل بالعمل فنقبَل فيه خبر الواحد[٨]] إذا تكاملت[٩] شرائطه . وسواء كان عبادة مبتدأة ، أو ركنا من أركانها ، أو حدّا ، أو ابتداء نصاب ، أو تقديرا .

وحكى قاضى القضاة رحمه الله عن الشيخ أبى عبد الله رحمه الله أنه كان

---

١) لس : على الظن
٢) س : خطاب
٣) لس : غير ضرورة
٤) ص : فى تمييز فى
٥) لس : قد تعبدنا
٦) ل : ما
٧) سل : ان تتضمن
٨) حذفه ل
٩) ل : عاملت

يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفي بالشبهة[١] . وحكى عن أبي يوسف خلاف ذلك . قال : ثم سمعته يقول بالقول الثاني . وكان يمنع من قبوله فى ابتداء الحدود ، وابتداء النُّصب ، وأركان الصلوات . ويفرّق بين ابتداء النصب وبين توافى[٢] النصب . فقَبِل[٣] خبرَ الواحد فى النصاب الزائد على خمسة / أواق ، لأنه ٤٩/١
فرع . ولا يَقبله فى ابتداء الفصيلات[٤] والعجاجيل ، لأنه أصل عنده . ويقبل خبر الواحد فى إسقاط الحدود[٥] ، ولا يقبله فى إثباتها . وقاضى القضاة يَقبله فى كل ذلك ، لأنه لا وجه يفصل به بينها وبين غيرها .

وانتفاء الشيء بالشبهة لا يمنع من قبول الخبر[٦] فيه ، كما لا يمنع من قبول الشهادة فيه . غير أنّا لا نقبل خبر الواحد فى الحدود على وجه العقوبة ، وإنما نقبله فى الحدود على وجه الامتحان . إلا على قول من أجاز العقوبة مع الظن . وظاهر آية[٧] السرقة إنما يقتضى قطع السراق عقوبة . وإنما علِمنا بالسنة أن من قطع امتحانا مراد[٨] بالآية .

وإن كان ما يرويه الراوى ليس يتضمن إضافة شرع إلى النبى صلى الله عليه ، فإما أن يجرى مجراه — كاضافة الفتوى إلى المفتى — فيقبل فيه خبر الواحد ؛ وإما أن لا يجرى مجرى إضافة الشرع . وهذا إما أن يتضمن ما يفتقر إلى حكم الحاكم ، أو يتضمن ما لا يفتقر إلى ذلك . فان تضمن ما لا يفتقر إلى حكم الحاكم ، فاما أن يتعلق به حكم شرعى ، أو لا يتعلق به ذلك . فان لم يتعلق به ذلك ، كالهدايا[٩] والمعاملات ، وذلك يقبل فيه خبر الواحد إذا غلب على الظن صدقه ، بالغا كان المخبر أو غير بالغ ، فاسقا كان أو عدلا . ويقبل أيضا فى امور الدنيا ما يجرى مجرى الخبر فى اقتضاء غالب الظن . ولهذا قلنا :

---

١) ل : الشبهة
٢) ل : تواتر
٣) س : فيقبل
٤) لس : الفصلان
٥) تكرر جملة بعد ذلك فى ل
٦) ل : قبول خبر الواحد
٧) راجع القرآن ٥ /٣٨
٨) ل : يراد
٩) لس : فكالهدايا

إنّ وضْع الماء فى الطريق على بعض الوجوه يُبيح شربَه ، كما يُبيحه الخبر بإباحته . ووضْع الصدقة فى يد السائل يبيحه أخْذها .

فأما ما يتضمن ما يتعلق به حكم شرعى ، فالإخبار[١] عن نجاسة الماء ، وكون الشاة ميتة ، يقبل خبر الواحد فيه . ولتعلّقه بالشرع ، لا يقبل فيه خبر ٤٩/ب المشرك . واختلفوا فى قبول خبر الفاسق . لأن له شَبها بامور / الدنيا وبامور الدين ؛ فلذلك وقع الخلاف[٢] .

وأما ما يفتقر إلى حُكم الحاكم ، فمنه ما ليس هو حكما على معيّن ولا يتعلق به المخاصمة ، ومنه ما يكون حكما على معيّن ويتعلق به المخاصمة . أما الأول ، فنحو رؤية هلال شوال ورمضان[٣] . واختلف الفقهاء فى هلال شوال . فقبِل بعضُهم فيه خبر الواحد ، ولم يَقبل بعضهم فيه إلا خبر اثنين . وإنما وقع الخلاف فيه لأن له شَبها بالامور الدينية ، وله شبها بما[٤] يتعلق بالخصومات ، لأنه قد يحكم به الحاكم .

وأما القسم الثانى ، فضربان : أحدهما لا يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد ، [والآخر يمكن ذلك فيه . فالأول يقبل فيه خبر الواحد ؛ وذلك دعوى المرأة انقضاء عدتها فى زمان يجوز انقضاؤها فيه . وأما الذى يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد[٥]] ، فمنه ما يشق ، ومنه ما لا يشق فى الغالب . والأول يقبل فيه خبر الواحد ، كشهادة القابلة فى الولادة . والثانى لا يقبل فيه خبر الواحد ، كالحقوق والحدود . فصار خبر الواحد إنما يقبل فى إثبات شرع [ليس له[٦] طريق معلوم . ولا يقبل فى كثير مما يتعلق بالحكومات على الآخر[٧] . ويقبل خبر الواحد فى إثبات شرع[٨]] ، ثم يتبع ذلك تعليق الحكم على الأعيان[٩] .

---

١) لس : فكالاخبار
٢) لس : الخلاف فيه
٣) ل : شهر رمضان
٤) ل : بالامور وله منها ما
٥) حذفه ل
٦) س : إليه
٧) س : العين
٨) حذفه ل
٩) س : الاغيار

ولهذا قبلت الصحابة رضى الله عنها[١] خبر الواحد فى الجدة ؛ وتبع ذلك تعليق حكم على العين[٢] . ولم يقبلوا[٣] خبر الواحد فى رد الحكم لما تعلّق بعين[٤].

باب

في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد

ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبد بالعمل[٥] به . ومنع آخرون من ذلك . والدليل على جوازه أنه يجوز التعبد بالأخبار المتواترة . فلو امتنع التعبد بأخبار الآحاد ، لامتنع ذلك لما به يفارق أخبارُ الآحاد[٦] أخبارَ التواتر . والذي يمكن أن يقال إنهما يفترقان[٧] فيه : شيآن : أحدهما أن يقال إن العمل بأخبار[٨] الآحاد غير معلوم . والآخر أن العمل بها ، وإن كان معلوما ، فانه موقوف على ظن صدق المخبر ؛ ووجوب العمل وقُبحُه لا يقفان على الظن .

والذى يفسد الوجه الأول هو أنّا نجيز العمل بخبر الواحد بأن يدل دليل قاطع على وجوب العمل به ، إذا تكاملت شروطه . فنكون عند تكامل الشروط عالمين بوجوب العمل لمكان الدليل . إذ لا فرق بين أن / يقول الله عز وجل : ١/٥٠ « إذا غلب على ظنكم صدق الراوى ، فاعملوا بخبره » ، [وبين أن يقول : « إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره »[٩]] ، وبين أن يقول : « افعلوا كذا وكذا » ، فى أنّا نعلم وجوب الفعل فى هذه الأحوال كلها .

وأما الوجه الثانى ، وهو وقوف العمل على الظن ، [فليس يمتنع[١٠]] .

١) «عنها» كذا عند ص ، لما ذكرناه من قبل ، أن « الصحابة » حاصل المصدر ، لا جمع صحابى فى رأى مؤلفنا
٢) لس : الغير
٣) ل : لم يهملوا
٤) س : بغير ؛ ل : بغيره .
٥) ل : بالعلم
٦) ل : ذلك لأنه يفارق
٧) ل : يعرفان
٨) ل : أحدهما أن أخبار
٩) حذفه ل
١٠) حذفه ل

لأن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحة . ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ، ونحن على صفة مخصوصة . وكوننا ظانّين لصدق الراوى صفة من صفاتنا . فدخلتْ فى جملة أحوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحة ، واجبا أو محظورا . ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنّب آخر إذا أخبر بسلامة ذلك واختلال هذا مَن[١] يغلب على ظنه صدقُه . ووجب على الإمام القطع والجَلد والقتل إذا شَهد بالزنا والقتل والسرق شاهدان أو[٢] أربعة ظاهرهم العدالة .

وقد فرّقوا بين خبر الواحد وبين الشهادة بأشياء . ﴿منها﴾ أن الشهادة تقبل[٣] فيما يجوز فيه الصلح وفيما يتعلق بالدنيا . وليس كذلك خبر الواحد ! الجواب : ان الشهادة مقبولة فيما لا يجوز فيه الصلح كالفروج وإراقة الدماء[٤] . ويلزمهم جواز التعبد بخبر الواحد فى أحكام البياعات وغير ذلك . وهم يأبون ذلك . وأما امور الـدنيا فهى كامور الدين فيما نحن بسبيله ، لأن الوجوب والقبح يدخل كل واحد منهما [فيها[٥]] . والعبادات الشرعيـة[٦] . إنما وجبتْ وقبحت[٧] لكونها مصالح فيما يتعلق بالدنيا من القتل وغيره . فاذا جاز أن يجب علينا ما ذكرناه من امور الدنيا بحسب الظن ، جاز ذلك فى الشرعيات . على أنّا نقبـل الشهادة فى امور شرعية ، كرؤية الأهلّة . على أن الحد أمر شرعى ؛ وقد قبلوا فيه شهادة الاثنين . ﴿ومنها﴾ قولهم : أنتم تقبلون أخبار الآحاد فى إثبات شرع . والشهادة بأن زيدا قتل أو سرق ، ليس يثبت بها شرع[٨] ! والجواب : انه لا فرق / بينهما . لأنّا عند الشهادة نعلم أن قتل المشهود عليه شرع . ودليلنا على ذلك ما دلّنا على وجوب العمل بالشهادات . وعند خبر الواحد نعلم أن الحكم[٩] به شرع[١٠] . ودليلنا على ذلك ما دلّنا على وجوب ٥٠/ب

---

١) ل : ما
٢) ل : أم
٣) لس : انما تقبل
٤) ل : واربعة فى الزنا
٥) زاده ح
٦) ص : الشرعيات
٧) ل : « انما وقبحت » مع علامة الاضطراب بالهامش
٨) س ل : شرع فافترقا
٩) ح : العمل
١٠) ل : شرعى

العمل بخبر الواحد . فلا فصل بينهما إلا أن الحكم يثبت بالخبر فى الجملة ؛ وبالشهادة يثبت على عين . وهذا غير قادح فى تعلق[١] الحكم الشرعى بالظن. على أن الغرض باثبات الحكم فى الجملة بخبر الواحد تعلق على الأعيان . فاذا جاز إثباته فى الأعيان بخبر مظنون ، جاز إثباته فى الجملة ؛ لأن الغرض بالجملة الأعيان . على أنّا إذا قبلنا شهادة شاهدين على زيد ، وشهادة[٢] غيرهما ؛ أو شهادتهما على عمرو وعلى خالد . فقد علقنا الحكم على أعيان كثيرة بخبر مظنون . على أنه يلزمهم أن يقبلوا خبر الواحد فى إثبات حكم على شخص واحد . وهم يأبون ذلك . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه إنما وجب الحكم عند الشهادة بدليل قاطع . والشهادة شرط . وأنتم تجعلون الدليل على الحكم ، هو خبر الواحد ؛ ولا تجعلونه شرطاً ! والجواب : انه لا بد فى الحكم بخبر الواحد من خبر الواحد ، ومن الدليل الدالّ على وجوب العمل به . وتسمية الخبر دليلا أو شرطا ، كلام فى عبارة . فلا يضرّنا الامتناع من تسمية الخبر دليلا إذا كان الغرض ما ذكرناه.

واحتج[٣] المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ أنه لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحدُ عن النبى عليه السلام مصلحة — ونعلم ذلك إذا ظننا صدقه — جاز أن يكون الفعل مصلحة إذا أخبرنا بوجوبه على الله سبحانه مَن يغلب على ظننا صدقُه ، فى أن الله تعالى أرسله . ونعلم وجوب ذلك علينا . وما الفرق بين أن يكون المخبر بالمصلحة عن الله عز وجل بلا واسطة أو بواسطة نبى ؟ والجواب : ان من يجيز ورود التعبد الشرعي بالرجوع إلى خبر الواحد ، يقطع على وجوب العمل به . / لأن دليلا قاطعا دل على وجوب العمل به . وهو قول الله عز وجل ، ١/٥١
و[٤]قول رسوله ، أو قول الامّة . وقول الامّة لا بد من أن يستند إلى قول الله و[٥]قول رسوله . وإنما يكون الأدلة الشرعية قاطعة إذا علمنا صدق الرسول بمعجز . حتّى إذا أخبرنا بوجوب العمل بالخبر الواحد ، علمنا وجوب العمل به . وهذا

١) ل : تعلم
٢) ص : شاهده
٣) من هنا حذف س أربع أوراق تقريبا
٤) ل : أو
٥) ل : أو

لا يتم إذا كان صدق المدعين للنبوة مظنونا غير مقطوع به . فان قالوا : إنما أنتم ما ذكرتم إذا ألزمناكم أن يكون صدق جميع الأنبياء مظنونا . ونحن إنمـا نُلزمكم أن تعلموا صدق بعض الأنبياء بمعجز ، ونقول لكم : ذلك النبي[١] إذا أخبركم إنسان : « أن الله أرسله بشرائع » — وظننتم صدقه — فاعملوا[٢] بها واعلموا[٣] أنها مصلحة ! الجواب : ان تجويز كذب مَن أكرمه الله عز وجل بالرسالة من أقوى ما ينفّر عنه . وليس يجوز على الأنبياء ما ينفّر عنهم ، لأن ذلك مفسدة . وليس يجب فى غيرهم من التنزيه عن التنفير ما يجب فيهم . ألا ترى أنه لا يلزم على ذلك كون الأمراء والقضاة والشهود مجنبين[٤] ما ينفّر عنهم ، حتى لا يجوز عليهم الكذب ، وإن كانوا ينفّذون أحكاما شرعية ، ويحكمون بها ؟ وأيضا فانه إنما جاز العمل بخبر الواحد إذا غلب على ظننا صدق المخبر . وليس يمتنع أنْ يغلب على ظننا صدق مَن أخبر أنه شاهدَ النبى عليه السلام وسمع منه كلاما كثيرا . إذ مثل ذلك كثير ؛ قد جرت به العادات . ولم تجر العادات بسماع كلام الله عز وجل من غير واسطة ، وما يحصل للنبى عليه السلام من الرئاسة العظيمة التى لا تدانيها رئاسة ، ويدعو الإنسان إلى ادعائها . فاذا اجتمع للعاقل تجويزه كذب المدعى للنبوة من غير معجزة ، طلبا للرئاسة العظيمة ، مع أنه مخبِر بما لم تجرِ به العادات ، لم يجز[٥] أن يغلب على ظنه صدقه . وأيضا ففى[٦] الاقتصار على ظن صدق[٧] المدعى للنبوة
٥١/ب /أعظم مفسدة لما فى النبوة من الرئاسة العظيمة التى يطلبها كل أحد[٨] . فلو تُعُبِّدنا بالأخذ فى ذلك بالظن ، لتعمَّد أكثر الناس التظاهرَ بالصدق والستر ، لتتم له[٩]

---

١) ل : الشى
٢) ل : فاعلنوا
٣) ق : واعلم
٤) كلمة غير واضحة فى الاصلين ، ل : « ينحيين » (غير منقوط) ؛ ص : مجنبين (بنقطة واحدة فوق الكلمة)
٥) ل : لم يجب
٦) ص : صدقه فى
٧) ل : على صدق
٨) ل : بل احده
٩) ل : لهم

هذه الرئاسة . فيكثر المدعون للنبوة ، الواردون بالشرائع المختلفة . وليس للمخبر مثلُ هذه الرئاسة ؛ ولا يجب تصديقه بغير الشرائع فى كل حال . لأن السنن تنحصر فى حياة النبى ، وبعد وفاته بزمان يسير . فما يَرد بعد ذلك ، نعلم أنه كذب . وأيضا فإن لزمنّا ما ذكروه على قولنا فى المخبرين ، لزمهم ذلك على قولهم وقولنا فى الشهود . لأنهم ينقلون ما إذا حُكم به كان الحكم به شرعيا .

﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز التعبد بأخبار الآحاد فى فروع الشريعة ، جاز التعبد بها فى الاصول وفى الأدلة والأخبار . حتى إذا روَى لنا الواحد أن أهل اللغة وضعوا اللفظ للعموم ، قبلناه . وإذا أخبرنا الواحد أن زيدا فى الدار ، جاز أن نخبر نحن أنه فى الدار قطعا ، كما نخبر قطعا بوجوب ما أخبرنا[1] الواحد بوجوبه عن النبى صلى الله عليه ! الجواب : يقال لهم : ما تريدون بالاصول ؟ فان قالوا : الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان ! قيل : قد كان يجوز ورود التعبد بأخبار الآحاد فيها . ولا يكون حينئذ من[2] الاصول . لأن اصول الشريعة هى[3] ما لا يكون العلم بوجوبها متعلقا بظن[4] . وإن قالوا : نريد بالاصول توحيد الله وعدله ! قيل : لو[5] قبلنا أخبار الآحاد فى ذلك ، لقبلناها[6] فى الاعتقادات . وذلك لا يجوز . لأن الواحد إذا أخبر عن النبى صلى الله عليه : « أن الله لا[7] يُرَى » ، لم يعلم أن النبى عليه السلام قال ذلك ، فلا يعلم أن الله لا يُرَى . لأنّا غير عالمين بدليله . وإذا لم نكن عالمين بأنه لا[8] يُرَى ، واعتقدنا ذلك ، لم نأمن كون اعتقادنا جهلا . وكل اعتقاد [لا يؤمَن كونه جهلا ، فهو قبيح . وأما فروع الشريعة ، فليست اعتقادات . فيكون المُقدم عليها مقدما على اعتقاد[9]] لا يأمن كونه جهلا . بل هى أعمال . / فان قيل : ١/٥٢

---

١) ل : اخبر به
٢) ل : لا يكون حقيقة فى
٣) ل : هو
٤) ل : بهن
٥) ل : ان
٦) ص : لقبلناه
٧) ل حذف كلمة « لا »
٨) ل حذف كلمة « لا »
٩) حذفه ل

ألستم عند خبر الواحد تعلمون وجوب الفعل عليكم ؟ فقد أقدمتم[١] على اعتقاد أيضا ! قيل : إنا نأمن[٢] كون ذلك الاعتقاد جهـــلا ، لأنه قد دل عليه دليل قاطع . [وهو ما دل على وجوب المصير إلى أخبار الآحاد . فان قيل : فهلا جاز أن يدل دليل قاطع[٣]] على قبول خبر الآحاد فى الرؤية وغيرها ؟ فتعتقدون ذلك ، وتأمنون كون اعتقادكم جهلا ! قيل : إنا لا نجوّز ذلك . لأن كون البارئ تعالى غير مرئى أمرٌ حاصل فى نفسه ، لا يحصل بحسب ظننا . فلم يجب ، إذا ظننا صدقَ الراوي ، أن يكون تعالى غير مرئى . وإذا لم يجب ذلك ، لم يجز أن يدل دليل قاطع على كونه كذلك إذا ظننا صدق الراوى أنه سمع النبى عليه السلام يقول : « إن الله سبحانه لا يُرَى » ، وكونَ العمل[٤] مصلحة ، يجوز أن يقف على أن نفعله ونحن[٥] على صفة : وهو كوننا ظانين صدق الراوي . وإذا جاز أن تكون مصلحتنا أن نفعل الفعل ونحن[٦] نظن صدق الراوى لوجوب الفعل ، جاز أن تدل دلالة قاطعة على وجوب ذلك علينا عند ظننا . فاذا دلتْ على ذلك ، علِمنا وجوب ذلك الفعل علينا ، وأخبرنا قطعا عن وجوبه علينا . فان قيل : فيجب ، إذا أخبركم عن النبى عليه السلام « بأن الله لا يُرَى» [من يغلب على ظنكم صِدقه ، أن تظنوا أن الله لا يُرَى[٧]] وتقتصروا على ذلك ! قيل : لئن[٨] جاز الاقتصار على الظن فى التوحيد والعدل والصفات ، لجوّزنا ورود التعبد بالاقتصار على الظن فى ذلك . ولكن لا نجوّز الاقتصار على الظن فى ذلك . وهذا السؤال إنما يلزم على القول بأن خبر الثقة غير[٩] الظن . وهذا يوافقنا عليه خصومُنا . فان كان السؤال لازما لنا ، فهو لازم لهم أيضا . ولا جواب عنه إلا ما ذكرناه من أنه لا يجوز الاقتصار فى

١) ل : اقدتم
٢) ل : لم نامن
٣) حذفه ل
٤) ل : الامر
٥) ل : يجب
٦) ل : بما
٧) حذفه ل
٨) ل : لو
٩) ل : يتم

التوحيد والعدل على الظن ، دون العلم[١] . وما ذكرناه هو الجواب عن الأخبار. لأن زيدا إذا أخبرنا بأن عمرا فى الدار ، وظننا صدقه ، لم نأمن أن لا يكون / فى الدار . لأن كونه فى الدار ليس مما يحصل بحسب ظننا . بل هو أمر فى ٥٢/ب نفسه ، كذلك ظنناه أم لم نظنه . فخبرنا قطعا عن أنه فى الدار خبرٌ لا نأمن من كونه كذبا ، فقبيح[٢] . فان أخبرنا بحسب ظننا جاز ، لأنا نأمن كونه كذبا . فان قيل : أيجوز أن يقول لكم النبى صلى الله عليه : « إذا ظننتم صدق من أخبركم بشيء ، فهو كما أخبركم » ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأنه لا يجوز اتفاق الصدق فى خبر كل مَن ظننّا صدقه . ولا يجوز أيضا أن يقول : « إذا أخبركم زيد بشيء ، وظننتم صِدقه ، فهو صادق » ، لأنه لا يجوز أن يتفق الصدق والصواب فى كل[٣] ما ظنناه . ويجوز أن يقول : « إذا أخبركم زيد بامور يسيرة » — وعيّنها — « وظننتم صدقه ، فهو كما أخبركم » . لأنه يجوز أن يتفق الصدق والصواب فيما نظنه إذا كانت أشياء يسيرة . نحو أن يقول : « إذا أخبركم [زيد[٤]] عن النبى صلى الله عليه بأن الله لا يُرَى » أو قال : « إذا أخبركم مخبرٌ عن النبى صلى الله عليه بأن[٥] الله لا يُرَى ، وظننتم صِدقه عن النبى عليه السلام ، فهو كما أخبركم » . أو يقول : « إذا أخبركم زيد بأن النبى عليه السلام قال : إن الله لا يُرَى ، فهو صادق » . وإذا قال ذلك ، انتقلنا عن ظننا إلى القطع . وجاز أن نخبر عن ذلك قطعا . فأما إذا أخبرنا الواحد عن أهل اللغة : « أنهم وضعوا لفظا للعموم » ، فانا لا نقطع على ذلك . لأن كونهم واضعين له ليس مما يحصل بحسب الظن . فهو بخلاف كون الفعل مصلحة . ويجوز أن نظن أنهم وضعوا ذلك للعموم ، وأن يتعبدنا الله سبحانه بالاستدلال بذلك اللفظ على الشمول فى[٦] الفروع الشرعية . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز التعبد بخبر الواحد فى الفروع ، جاز التعبد به فى نقْل القرآن ! الجواب : انهم جمعوا

١) ل : الغلبة
٢) ل : لقبح
٣) ل : جميع
٤) حذفه ل
٥) ص : ان
٦) ل : و

بين الموضعين بغير علة . ثم إن القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز، وإما أن لا يظهر فيه الإعجاز. فان لم يظهر فيه الإعجاز، جاز أن نعمل بما تضمنّه من عمل إذا نُقل / إلينا بالآحاد . ولهذا[١] نعمل بمثل ما ينقل من ١/٥٣ قراءة عبد الله بن مسعود رحمه الله . وما يظهر فيه الإعجاز ، فهو حجة للنبوة . ولا يكون حجة إلا وقد عُلم أنه لم يعارض فى عصر النبى عليه السلام مع سماع أهل العصر[٢] له . ولا يعلم ذلك إلا وقد تواتر نقْل ظهوره فى ذلك العصر .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الشرعيات مصالح. والواحد يجوز أن يكذب فيما يُخبر به من فعْل أو ترْك . ولا نأمن أن يكون ما تضمنّه خبره مفسدة ! وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك فى « الشرح » و « الدرس » ، فقال : إن الذي لا بد منه فى الواجب الشرعى ، كونه مصلحة ، مدلولا عليه ، إما بعينه وإما بصفته . فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد ، وظننا صدقه ، علمنا أن العمل صلاح لنا . كما[٣] نعلم أن قطع اليد صلاح عند البينة . وهذا لا يعترض قول المخالف إن الراوى إذا جاز عليه الكذب ، لم نأمن أن يخبر[٤] بالمفسدة . ومتى ثبت للمخالف هذا ، كان له أن يقول : لا يجوز أن تدل دلالة على ما ذكرتم . فإن قلتم : قيام الدلالة على العمل بما ظنناه يدل على صدق المخبر ! قيل لكم : فيجب أن تقطعوا على صدقه . ولئن جاز ذلك ، ليجوزن أن تدل دلالة على أن نحكم ما نريده ، فنعلم[٥] أن كل ما نريد الحكم به فهو صواب . فان قلتم : لا يجوز أن يتفق ذلك فى كل ما نريده ! قيل لكم : ولا يجوز أن يتفق الصواب فى كل ما نظن صدق الراوى فيه . فأما ما ذكره من الحكم عند البينة[٦] فهو نقض لما اعتلّوا به . لأنه يجوز أن يكذب الشهود ، فنقطع يدا لا يستحق قطعها . والجواب عن الشبهة هو أن الفعل قد يكون صلاحا إذا فعلناه ونحن على حالـــة مخصوصة . ولا يمتنع أن يكون ،

---

١) ل : على هذا
٢) ل : عصره
٣) ل : صلاح لما كنا
٤) ل : يخبرنا
٥) ل : ليعلم
٦) ل : الله

متى ظننا صدق الراوى أو كنا ممن يجوّز أن يُظَنّ صدقه لأمارة صحيحة ، فمصلحتنا[١] أن نفعل ما اقتضاه الخبر ، صَدق الراوى أو كذب. كما نقوله فى الحكم / عند البينة . وإذا لم يمتنع ذلك ، لم يجب ما قالوه من أن تجويز[٢] كذب ٥٣/ب الراوى يلزمه تجويز كون الفعل الذى رواه مفسدة . كما لا يلزمه مثله فى البينة . فان قالوا : ليس يخلو ظنكم صدقَ الراوى إما أن يكون طريقا إلى المصلحة أو شرطا فى كون فعلكم مصلحة ؟ فان كان طريقا ، وقلتم : « لا يجوز أن يخطئ » ، فقد جعلتم الظن علما ؛ ولزمكم قبول خبر الواحد فى الاعتقادات. وإن جوّزتم أن يخطئ الظن ، لم يجز كونه طريقا إلى القطع . على أن ما فعلتموه مصلحة . ولئن جاز أن يكون طريقا إلى ذلك مع جواز كونه خطأ ، جاز أن يكون طريقا إلى الاعتقادات ، وجاز ورود التعبد به فيها . وإن جعلتموه شرطا ، يصير الفعل عنده مصلحة . فلم لا يجوز[٣] كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب الراوى له ، وإذا اشتهينا فعْله ، وإذا اخترناه ، وأن يَرد التعبد بذلك ؟ قيل: قد أجاب قاضى القضاة رحمه الله ، فقال : يجوز كون هذه الأشياء أسبابا يجب عندها الفعل[٤] على ما ذكروه . ونحن نجيب عن ذلك بأنّا إنما جوّزنا أن يكون الفعل مصلحة عند حالة من حالاتنا . ثم بيّنا : إن ظننا صدق الراوي مما يشهد[٥] العقل بجواز كونه شرطا فى المصلحة ، بما ذكرناه من التصرف فى الأسفار[٦] ، والحكم بالبينات . وكما أن العقل بذلك شاهد ، فهو شاهد بأن ما ذكرتموه لا يكون شرطاً فى وجوب الفعل . ألا ترى أن المسافر إذا خاف فى سفره ، فخبّره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره ، فانه يجب عليه أن يعمل على ما ظنّه صلاحا ، دون ما ظن فيه الفساد . ولو ظن كذب المخبِر بأمارة ، لم يجز أن يعمل على خبره . ولا يجوز له ، مع اشتباه الطرق عليه وخوفه ، أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمارة . على أن القول

---

١) ل : يصلحنا
٢) ل : تجوز
٣) ل : فلم يجوز
٤) ل : اسبابا لخبر عند الفعل
٥) ل : يشهد به
٦) ل : الاسعار

١/٥٤ بأنه : « ينبغى ان يعمل الإنسان بما يشتهيه / ويختاره » ، إسقاط للتكليف . لأنه كأنه قيل له : « افعلْ ما تختاره ، دون ما لا تختاره » ؛ » ؛ ونحن إنما نتكلم فى تكليف على صفة هل يحسُن أم لا . وقصد السائل أن يُلزمنا على هذا التكليف تكليفا آخر على صفة اخرى . وليس غرضه إلزامنا إسقــاط التكليف . فقد بان أنه لم يُلزمنا ما قصد إلزامنا(١). فان قالوا : يجوز أن يقال للإنسان : « إذا اخترتَ الفعل ، أو اشتهيته ، فلم يصرفك صارف ، فقد وجب عليك فعْله ما دمتَ مريدا له . وإن لم تكن مختارا له ، قاصدا إليه ، لم يجب عليك فعْله » ! قيل : لا يجوز ذلك . لأنه ، والحال هذه ، لا بد من كونه فاعلا . فايجاب ذلك لا يصح . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن أخبار الآحاد قد تتعارض ، ولا يمكن العمل بها . فلو جاز التعبد بها ، لجاز التعبد بما لا يمكن العمل به. الجواب : انه ليس كل تعارض(٢) يمنع من العمل بالخبر . بل قد يَعمل ، مع التعارض، على ما يترجح من(٣) أحد الخبرين على الآخر. كما يعمل المسافر فى طريقه على ما يترجح من إحدى الأمارتين. ويمكن أن يعمل بالخبرين ، إما على الجمع وإما على التخيير. فان لم يمكن ذلك ، ففقْد إمكانه(٤) يمنع من التعبد بما(٥) فيه هذا التعارض ، المانع من العمل ، غير مانع من التعبد بما يمكن العمل به مما لا تعارض فيه . وما ذكروه منتقض بالعمل بالبينات والأمارات للمسافر. لأنها قد تتعارض(٦) .

---

١) ص : « الزامناه » [لعله : إلزامنا به]
٢) ل : معارض
٣) ل : به من
٤) ل : فقد أمكنه
٥) ل : يمنع التعبد ما هو
٦) إلى هنا حذف س

باب

فى[1] التعبد بخبر الواحد

اختلف مجيزو[2] ورود التعبد بأخبار الآحاد فى الشرعيات . فمنهم من قال : قد ورد التعبد بها . ومنهم من قال : لم يَرد بها . واختلف هؤلاء : فمنهم من قرن إلى قوله : « لم يَرِد التعبد بها » أن قال : « قد ورد التعبد بأن لا يعمل بها » . ومنهم من اقتصر على أن التعبد لم يَرد بها . واختلف من قال بورود التعبد بها : فقال قوم : [العقل يدل على التعبد بها . ومنهم من قال :[3]] العقل لا يدل على ذلك .

٥٤/ب / والدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعلمون بعقولهم وجوب العمل على خبر الواحد فى العقليات . ولا يجوز أن يعلموا وجوبَ ذلك أو حُسنَه بعقولهم ، إلا وقد علموا العلة التى لها وجب ذلك أو حسُن . ولا علة لذلك إلا أنهم قد ظنّوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل . وهذا[4] موجود فى خبر الواحد الوارد فى الشرعيات . فوجب العمل به . يبيّن ما ذكرناه أنه معلوم بالعقل وجوب التحرز من المضار ، وحُسن اجتلاب[5] المنافع . فاذا ظننا صدق من أخبرَنا بمضرّة إن لم نفصد ، أو لم نشرب الدواء ، أو إن سلكنا فى سفرنا طريقا مخصوصا ، أو لم نَقم من تحت الحائط ، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه فى الجملة من وجوب التحرز من المضار . وقد علمنا فى الجملة وجوب الانقياد للنبى صلى الله عليه فيما يخبرنا به من مصالحنا ووجوب[6] التحرز من المضرة فى[7] تجنب المصالح . فاذا ظننا بخبر الواحد أن النبى عليه السلام قد دعانا إلى الانقياد له فى فعل أخبر أنه مصلحة ، وخلافه مفسدة مضرة ، فقد ظننا

---

١) ل : فى ورود
٢) ل : مخبروا
٣) حذفه ل
٤) ل : هذا خبر
٥) ل : اختلاف
٦) ل : او وجوب
٧) ل : و

تفصيلاً لِما علمناه فى الجملة . وإنما قلنا : إن العلة ما ذكرناه ، لأن الحكم يحصل عنده ، وينتفى عند انتفائه . لأنا[1] إذا علمناه فى الجملة وجوبَ التحرز من المضرة ، وظننا بالخبر أن علينا فى الفعل مضرة ، ولم يمكن العلمْ ، وجب علينا تجنّبه ، وإن أزلنا عن أنفسنا اعتقاد ما عدا ذلك . وإذا رجعنا إلى عقولنا ، وجدناها تتبع تجنّب هذا الفعل لهذه الجملة التى ذكرناها ، ولو لم يحصل لنا العلم بوجوب دفع المضار فى الجملة ، أو حصل ذلك ولم نظن أن علينا فى الفعل مضرة ، لم يجب علينا تجنُّبه . وكذلك لو ظننا ذلك وأمكننا تحصيل العلم . فعلمنا أن العلة ما ذكرناه .

إن قيل : بل العلة فى الأصل . ظنّنا المضرة فى امور الدنيا ؛ وليس كذلك خبر الواحد فى الشرعيات ! / قيل : إن ما ذكرتموه ، وإن كان من امور الدنيا، ١/٥٥ فهو من امور الدين . لأن التحرز من المضار واجب فى العقل . وما وجب فى العقل فهو من الدين. فان قالوا : إن خبر الواحد فى امور الـــدنيا وارد فيما نعلم جملته عقلا ؛ وليس كذلك خبر الواحد فى الشرعيات ! قيل : لا فرق بينهما ، لأن خبر الواحد فى الشرعيات وارد بتفصيل الانقياد للنبى صلى الله عليه ، والتزام أمره ، والتحرز من مضار [المخالفة وهذا معلوم بالعقل والشرع كما يُعلَم التحرز من مضار[2]] الدنيا بالعقل والشرع . وأيضا فلو ثبت أن وجوب التحرز من مضار الدنيا معلوم بالعقل[3] فقط ، والتحرز من مضار الشرعيات معلوم بالشرع فقط ، لكان ذلك اختلافا فى طريق العلم بالوجوب ؛ وذلك غير مؤثر فيما يقبل من أخبار الآحاد . وإنما الذى يجوز أن يؤثر فى ذلك : هو أن يقال : إن الشرعيات مصالح ؛ والمخبر[4] الواحد يجوز أن يكون كذابا[5] . فلا نأمن أن يكون ما نقله مفسدة . وسنتكلم فى ذلك إن شاء الله .

إن قيل : إنما وجب قبول خبر الواحد فى العقليات ، لأنه لا يغلب على الظن وصول المضرة إذا قبلناه . بل يغلب على الظن وصولها إذا لم نقبله . وليس

١) ل : لانه
٢) زاده ل س
٣) ل : النقل
٤) ل : الخبر
٥) ل س : كاذبا

كذلك الشرعيات . لأنه ليس[١] يغلب على ظنّنا وصول المضرة إذا لم نقبل خبر الواحد . بل لا نأمن أن يؤاخذنا المتعبد لنا ، إذا قبلنا خبر الواحد ! والجواب : ان كلامنا فى خبر من نظن صدقه لدينه وأمانته . وقد بيّنا أن خبر مَن هذه سبيله فى الشرعيات يساوى خبره فى العقليات . وذلك يقتضى أن يغلب على ظننا وصول المضرة إلينا ، إن لم نقبل خبره ؛ ويؤمننا من مؤاخذه المتعبد إذا قبلناه . ويقضينا[٢] القطع على مؤاخدته إذا لم نقبله .

إن قيل : إنما قبلنا خبر الواحد فى العقليات ، لان العادة قد جرت[٣] / بنزول المضارّ والمنافع . فاذا غلب على الظن وصول المضرة ، لزمنا التحرّز منها ! ٥٥/ب قيل : وقد جرت عادة الشرع بالزام العبادات . ولا يمتنع فى العقل إيداع ذلك الواحدَ ، وأن تكون المصلحة أن يرد التعبد به كما لا يمتنع أن يَرد التحرّز من المضرة من جهةِ واحدٍ . فاذا لم يمتنع ذلك ، جرى خبر الواحد فى الشرعيات مجراه فى العقليات.

فان قيل : الفرق بين الشرعيات والعقليات أن الشرعيات يمكن فيها طريقة تقتضى[٤] العلم ، نحو الرجوع إلى كتاب الله ، وسنة نبيه عليه السلام ، والإجماع ، والبقاء على حكم العقل . فلم يجز الرجوع إلى الظن . وليس كذلك الامور العقلية من امور الدنيا ، لأنه يتعذر فيها طريقة معلومة ؛ فجاز الرجوع إلى الظن ! قيل : إنه إذا كان فى المسئلة كتاب ، أو سنة مقطوع بها ، أو إجماع بخلاف خبر الواحد ، ولم يكن الخبر مخصصا ، فانّا لا نعدل إليه عن هذه الأدلة . ومسئلتنا مفروضة فى خبرِ واحد تخالف[٥] ما ذكرتموه . وأما البقاء [فممكن فى العقليات وفى الشرعيات . لأن الأصل فى العقل أن لا يجب علينا إيلام أنفسنا بفصد وشرب دواء ومسير فى طريق مخصوص . فاذا لم يجز البقا[٦]] على حكم

١) ل : لا
٢) ل : يقتضى ؛ س : يقيضنا (غير منقوط)
٣) تكرر كلمة « العادة » بعده سهوا فى ص
٤) ل : يفضى الى
٥) ص : لا تخالف
٦) زاده لس

العقل فى هذه الأشياء ، إذا أخبرنا بالمضرة فى تركها مَن نظن[1] صدقه، علمنا أن البقاء على حكم العقل ليس بدليل قاطع مع الظن لصدق المخبِر. فبطل قول المخالف: « إن ذلك دليل قاطع مع خبر الواحد » .

وقد أجاب قاضى القضاة رحمه الله عن قياس خبر الواحد فى الشرعيات على قبوله فى العقليات والمعاملات: بأن[2] المعاملات مبنيّة على غالب الظن ، والشرعيات مبنية على المصالح ؛ فاذا لم نأمن كذب المخبر ، لم نأمن أن يكون فعلْنا ما أخبرَنا به مفسدة . والجواب: ان قوله[3] : « إن المعاملات مبنية على ١/٥٦ غالب الظن » هو الحكم الذى طلبنا علته ؛ وقِسنا بها / خبر الواحد فى الشرعيات على المعاملات. فلا ينبغى أن يفرّق بينهما بـذلك . لأنّا نكون قد فرّقنا بين المسئلتين بنفس الحكم والمصالح ،وإن كانت معتبرة فى الشرعيات . فالمضار والمنافع هما المعتبران فى العقليات والمعاملات . لأنّا إنما ننحو بما نفعله نحو المنافع والخلاص من المضار ، كما أنّا ننحو بالشرائع تحصيل المصالح. ولأجلها وجبتْ. فاذا قام غالب الظن فى المنافع والمضار العقلية مقام العلم ، مع تجويز كذب المخبر ، فكذلك غالب الظن بصدق المخبر فى الشرعيات . ولو جاز أن لا يقبل خبر الواحد فى الشرعيات لجواز[4] كذب المخبر ، فيكون ما أخبر به مفسدة ، جاز أن لا يقبل خبر الواحد فى العقليات لجواز كذب المخبر . فيلحقنا المضرة فى اتباعه ، ونخلص منها بمخالفته . على أن قوله : « لا نأمن أن يكون المخبر كاذباً ، فنكون باتباعه فاعلين للمفسدة » يبيح المنع من ورود التعبد بقبول خبره[5]. لأن فعل ما لا نؤمن من كونه مفسدة قبيح. فان قال : قيام الدلالة على التعبد به[6] دلالة على أن المصلحة هى اتباع ما ظنناه من صدقه لاغير ! قيل : فاذنْ يجوز أن تكون المصلحة هى فعلْنا ما ظنناه من صدق المخبر. فلم قطعتم على أن المصلحة قد تكون غير ما فعلناه ؟ فان قالوا : نحن ، وإن

---

١) ل : ننكر
٢) ل : فان
٣) ل : « قولنا » (مع علامة الاضطراب بالهامش)
٤) ل : لجاز
٥) لْ : التعبد بخبر الواحد
٦) ل : على المتعبد

جوّزنا أن نكون علمنا[١] بحسب ما ظننا[٢] من صدق الراوى هو المصلحة ، فانا لانعلم ذلك إلا بتعبد شرعى ! قيل : فكأنكم فصلتم بين خبر الواحد فى الشرعيات وبينه فى العقليات ، بأن[٣] العقليات يعمل فيها على الظن من غير تعبّد شرعى ؛ والشرعيات لا يعمل فيها على الظن إلا بتعبد[٤] . وهذا هو نفس المسئلة . فقد فصلتم بين المسئلتين بنفس الحكم ، لا بالعلـــة المفرّقة[٥] بينهما . على أنه إن جاز أن يقال : « إن قيام الدلالة الشرعية على قبول[٦] خبر الواحد يدلنا[٧] على / أن المصلحة ليست [إلا العمل[٨]] بما ظنناه من صدق الراوى» ، جاز ٥٦/ب أن يقال : «قياس[٩] الذى ذكرنا[١٠] هو دليلنا على أن المصلحة ليست إلا العمل بما ظنناه من صدق الراوى » .

وأجاب أيضا بأن العمل على غالب الظن فى دفع المضار فى الدنيا هو الأصل للعمل على العلم بدفع المضار. لأن امور الدنيا المستقبلة غير معلومة ؛ وإنما هى مظنونة . وليس يمكن أن يقال : إن امور الدين[١١] المظنونة هى الأصل لامور[١٢] الدين المعلومة . وهذا لا يصح . لأنه فرق لا يؤثر فى وجه الجمع الذى ذكرناه . لأنه ليس يجب ، إذا أشبه[١٣] الظنُّ [لامور الدين الظنَّ[١٤]] لامور الدنيا فى وجوب العمل عليها[١٥] ، أن يشتبها فى كل وجه . بل لا يمتنع أن يجب العمل عليهما ، ويكون العمل على [غالب[١٦]] الظن فى الدنيا أصلا للعمل

١) س : عملنا
٢) لس : ظنناه
٣) ل : فان
٤) لس : بتعبد شرعى
٥) ل : للفرقة
٦) ل : قول
٧) ل : بدليل
٨) حذفه ل
٩) ل : يقال قياسا ؛ س : نقول قياسنا
١٠) لس : ذكرناه
١١) ل : الدنيا
١٢) ل : لا امور
١٣) ل : لبس
١٤) حذفه ل
١٥) س : عليهما
١٦) حذفه ل

على العلم فى امور الدنيا ؛ وللعمل(١) على الظن(٢) فى امور الدين أصلا بنفسه .

دليل . قال الله سبحانه(٣) : « فلولا نَفَرَ من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولِيُنذروا قومَهم إذا رَجعوا إليهم لعلّهم يَحذرون » . فتعبّدَنا بقبول خبر كل طائفة خرجتْ للتفقه ، ثم أنذرتْ قومَها . وهذه صفة خبر الواحد . يبيّن ذلك أنه سبحانه أوجب على كل فرقة أن تخرج منها طائفة ؛ والثلاثة فرقة . فوجب أن تخرج منها طائفة ؛ والطائفة من الثلاثة(٤) واحد أو اثنان . فاذا خرجا لسماع الأخبار وتدبُّرها ، فقد خرجا للتفقه فى الدين . فاذا رجع مَن هذه سبيله ، فأخبر قومَه بوجوب عبادة وحذّرهم مِن تركها ، فقد أنذر قومَه . فاذا كنا متعبَّدين بالرجوع إلى قوله ، كنا متعبَّدين بذلك ، وإن لم نخرج لهذا الغرض . لأن أحدا لم يفصل بين الموضعين .

إن قيل : لِمَ قلتم أن الآية تدل(٥) على التعبد بالرجوع إلى قول الطائفة ؟ قيل : إنما(٦) تعبَّدها بانذار قومها ، لكى يحذر . [فتعبّدَ(٧)] قومَها بالحذر. وليس يخلو(٨) ، إذا / أخبرتم الطائفة بوجوب فعْل أو تحريمه ، إما أن يلزمها ١/٥٧ المصير إلى قول الطائفة(٩) ، أو يلزمها الإمساك عما كانت عليه من فعْل أو ترْك ، أو أن يخرج جماعتها ، أو من يقوم بالحجة بنقله إلى الآفاق لاستبانة الخبر . والقسم الأول هو قولنا . والثانى يرجع إليه ، لأنّا إن كنا نشرب النبيذ فخبّرنا الطائفةُ بتحريمه ، فإيجاب إمساكنا عن شربه هو تحريم شربه . وإن كنا تاركين لبعض الصلوات ، فأخبرونا(١٠) بوجوبها ، فوجوب إمساكنا عن

---

١) اضطراب فى الاصول ؛ كذا فى ص بعد ما زاد الكاتب جملة عند التصحيح ؛ وبدل كلمة « للعمل » ل : « وعلى العلم فى امور الدين ويكون العمل » ، وبدل عين الكلمة عند س : « وعلى العمل على الظن فى امور الدين ويكون العمل »

٢) لس : العلم

٣) القرآن ٩ /١٢٢

٤) ل : الثلاث

٥) ل : ان الاحد لا يدل

٦) لس : لانه

٧) حذفه ل

٨) ل : فليسوا

٩) ل : الطائفة الاخرى

١٠) ل : فاخبروها

الإخلال بها هو إيجاب فعلْنا[١] . فبان[٢] رجوع هذا القسم إلى القسم الأول ، بخلاف ما ظنّه بعضهم . وإن وجب على جماعتنا ، أو على أكثرنا ، الخروج من الأوطان إلى الآفاق ليعلموا صحيح الحديث من باطله، لم يصح بالإجماع[٣] . لأن أحدا من الامة لم يوجب على أهل القُرى فى عصر النبى صلى الله عليه وعصر مَن بعده أن يخرجوا ، أو أكثرهم ، إذا لم تقم الحجة بنقل الطائفة إليهم ، ويتركوا بلادهم كلما سمعوا بخبر يتضمن فعلا شرعيا . وذلك يؤدى إلى أن لا يستقروا فى بلادهم قبل استقرار السنن.

إن[٤] قيل: قولكم « إن المذكور فى [الآية[٥]] هو خبر الواحد » باطل من وجوه . ﴿منها﴾ أنه عز وجل تعبّد[٦] من كل فرقة طائفةً بالتفقه والإنذار لقومهم. وهم مجموع الفِرق . لأن مجموع الطوائف هم قوم الفِرق . فلا يمتنع أن يكون مجموع الطوائف مَن يتواتر الخبر بنقلهم ! الجواب : انه لا يجوز أن يكون أراد[٧] مجموع الطوائف ينذر كل فرقة . لأنها لم يكن عند كل طائفة [فرقة[٨]] فتكون راجعة إليها . وقوله[٩] : « ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » يدل على أنهم كانوا عندهم . وهذا إنما يتم فى كل فرقة مع طائفتها . ﴿ومنها﴾ أن قوله[١٠] « ليتفقهوا فى الدين ولينذروا » [يدل[١١]] على أنه أراد الإنذار بالفتوى ، دون الخبر ! الجواب : ان كثيرا ممن يمنع من العمل بخبر الواحد ، / يمنع العاميَّ ٥٧/ب من الأخذ بالفتوى . وأيضا فان التفقه يكون بسماع الأخبار والتدبر لها . وقد كان التفقه هكذا فى الزمن الأول . وهذه الحال يتم معها الإنذار بالفتوى وبالإخبار

---

١) ل : فعلها
٢) ل : فان
٣) ل : الاجماع
٤) من هنا حذف س
٥) حذفه ل
٦) راجع القرآن ٩ /١٢٢
٧) ل : ان
٨) حذفه ل
٩) القرآن ٩ /١٢٢
١٠) القرآن ٩ /١٢٢
١١) حذفه ل

فاذا لم يفصل الله سبحانه الإنذارَين ، كان محمولا على كل واحد منهما . كما أنه لو قال « ولتضربوا » ، كان شائعا فى الضرب بكل خشبة ، وعلى كل وجه من الشدة واللين . على أنه لم يفصل بينَ أن يكون قومهم[١] مجتهدين أو غير مجتهدين . والإنذار بالفتوى إنما يلزم قبوله غير[٢] المجتهد . فوجب صرف الكلام إلى الإخبار، لأنه الذى لا يختلف فيه المجتهد وغير المجتهد . إن قيل : قوله[٣] « ليتفقّهوا فى الدين » يدل على أنه ليس فى الطائفة مجتهد . إذ لو كان فيها مجتهد ، لما كان ليجب على بعضها أن ينفر للتفقه ! الجواب: ان العبادات فى عصر النبى عليه السلام كانت تتجدد حالا فحالا ، ويَرِد نسخُها بعد ثبوتها . فحصول المجتهد فى الطائفة لا يغنى عن أن ينفر منها من يسمع ما يتجدد من السنن المبتدأة والناسخة . وكذلك الأعصار المقاربة لعصر النبى عليه السلام قبل استقرار السنن وانتشارها ، لجواز[٤] أن تكون في غيرها من الطوائف من السنن ما لم تبلغها . ﴿ومنها﴾ ان قوله[٥] « ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم » يحتمل التفقه فى الاصول وإنذارِ قومهم ليحذروا . وليس هذا من خبر الواحـــد فى الشرعيات بسبيل ! الجواب: ان المستفاد من التفقه فى العادة التفقه فى الفروع . على أنه إن كان المراد بالاصول ههنا التوحيد والعدل ، فالخاطر يجوّز[٦] من ترك النظر فيهما . وليس يحتاج فى الحذر من تركها إلى السفر[٧] . وإن كان المراد بها اصول الشريعة كالصلوات الخمس ، فذلك عندنا لازم بالآحاد فى ابتداء الشريعة . لأن الواحد إذا أخبر أهلَ اليمن بأن الصلوات قد[٨] أوجبها النبى عليه السلام ، / لزمتهم . وتكون من الفروع حتى يتواتر نقلها . وعلى هذا ١/٥٨ جرى الأمر فى تحول أهل قُبا عن القِبلة .

إن قيل : لو كان المراد بالآية خبر الواحد ، لما دلتْ على وجوب العمل

---

١) ل : فرقهم
٢) ل : عن
٣) القرآن ٩ /١٢٢
٤) ل : نحو
٥) القرآن ٩ /١٢٢
٦) ل : يخوف
٧) ل : السعى
٨) ل : الخمس قد

به من وجهين: ﴿أحدهما﴾ أنه لا يمتنع أن يجب الإنذار على مَن خرج للتفقه، ولا يجب على المنذَر القبول ؛ كما يجب على الشاهد أن يشهد ولا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادته. ويجب على كل واحد من المتواترين أن يخبره[١] ، ولا يجب على السامع أن يقول على خبره وحده فيما طريقه العلم. ويجب، على من خُوّف بالقتل إن لم يَدفع مالَه ، أن يَدفعه. ويقبح من المخوِّف أخْذه. قيل : إنا لم نستدل على وجوب المصير إلى الإنذار بوجوب[٢] الإنذار. وإنما استدللنا بقوله عز وجل[٣] « لعلهم يحذرون ». وذلك إما أن يكون تعبُّدا بالحذر ، أو إباحة له. وأيّ الأمرين كان ، فقد بطل مذهب الخصم. إذ قد بينّا أن الحذر لا يكون إلا بالرجوع إلى موجب الخبر. ﴿والوجه الآخر﴾ قولهم : يجوز أن يكون أوجب على مَن نفر الإنذارَ ، لكي يَحذر مَن سمعه اذا انضاف إلى المنذِر غيرُه حتى[٤] يتواتر إنذارهم وإخبارهم ! قيل : فاذنْ إنما يحذرون عند تواتر الخبر ، لا عند إنذار مَن نَفَر منهم للتفقّه. والآية تقتضي أن يحذروا عند إنذاره ولأجله. كما أن الإنسان إذا قال لغيره : « جالِس الصالحين لعلك تصلح» ، أفاد ذلك كون مجالستهم سبباً لصلاحه، لا غير. لأنه ما علق صلاحه إلا به. فكذلك قوله[٥]: « ولينذروا قومهم اذا رَجعوا إليهم لعلهم يَحذرون ».[٦]

دليل : أجمعت الصحابة على العمل بخبر لا يُقطَع على[٧] مغيّبه. لأنه لمـّا اشتبه عليهم الغُسل من التقاء الختانَين، رجعوا إلى أزواج النبى عليه السلام. وطلب أبو بكر عليه السلام[٨] الحكمَ فى الجدّة ؛ ورجع فى توريثها إلى خبر المغيرة[٩]. ونَقَضَ قضيةً قضاها بخبر رواه بلال[١٠]. وقال عمر :

١) ل : يخبروا
٢) ل : بموجب
٣) القرآن ٩ /١٢٢
٤) ل : خبر
٥) القرآن ٩ /١٢٢
٦) الى هنا حذف س
٧) ص : لا على
٨) كذا فى ص
٩) زاد بعده لس « وغيره »
١٠) ل : « يروى وبلال » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

٥٨/ب « ما أدرى ما القول فى أمر المجوس » ؛ / وكثرتْ مسئلته عن ذلك ؛ فلما روّى له عبدالرحمن بن عوف عن النبى عليه السلام : « سنّوا[١] بهم سنةَ أهل الكتاب » ، صار[٢] إلى ذلك . وكان يرى أن لا شيء فى الجنين إذا خرج ميتاً ، وفيه الدية إذا خرج حيًّا ؛ ثم ترك ذلك لخبر حمل بن مالك ، بعد أن ناشد الصحابةَ . وكان لا يورّث الامرأة[٣] من دية زوجها ؛ ثم ترك ذلك لخبر الضحاك بن سفيان[٤] . وكان يجعل فى الأصابع نصف الدية ، ويفصل بينها : فيجعل فى الابهام خمس عشرة من الإبل ، وفى البنصر تسعة[٥] ، وفى الخنصر ستة[٦] ، ثم يجعل فى الباقية عشرا عشرا ؛ فلما رُوى له من كتاب[٧] النبى عليه السلام إلى عمرو بن حزم : « أن فى كل إصبع عشرا من الإبل » ، رجع عن رأيه . وترك رأيه فى بلاد الطاعون لخبر عبد الرحمن بن عوف . وقال على عليـــه السلام : « كنت إذا سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه حديثا ، نفعنى الله به بما شاء أن ينفعنى . فاذا حدثنى به غيره ، استحلفتُه . فاذا حلف[٨] ، صدّقته . وحدثنى أبو بكر ، وصَدَقَ أبو بكر » . ورجع فى خطأ الإمام إلى ما رواه عمر[٩] . وسأل المقدادَ أن يسأل النبيَّ صلى الله عليه عن المذى[١٠] ، ثم أخبره عن النبى عليه السلام بالجواب ، فعمل عليه . ورجعوا فى الربا إلى خبر أبى سعيد الخُدرى . وكل واحد من هذه الاخبار ، وإن كان خبرَ واحد ، فجملتها متواترة لا يجوز مع كثرتها أن تكون كذبا[١١] .

---

١) ل : انه قال سنوا
٢) ل : صاروا
٣) لس : المرأة
٤) كذا ح ؛ لس‌ص : « قيس » [كأنهم خلطوا بسبب فاطمة بنت قيس التى تكرر ذكرها ؛ راجع لقصة الضحاك بن سيفان « الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة » لحميد الله ، رقم ٢٢٨]
٥) س : تسعا
٦) س : ستا
٧) راجع كتاب « الوثائق السياسية » المذكور آنفا ، رقم ١٠٦
٨) لس : « حلف لى » . [وكان لا يستحلف أبا بكر]
٩) ح : عمرو
١٠) ل : « المدبر » [مع علامة الاضطراب بالهامش]
١١) ل : كلها كذبا

كما أن الأخبار عن سخاء حاتم متواترة فى الجملة ، وإن كان كل واحد منها خبرَ واحد . وإنما قلنا : « إنهم عملوا على هذه الأخبار لأجلها » ، لأنهم لو لم يكونوا عملوا لأجلها بل لأمر آخر ، إما لاجتهاد تجدَّد لهم ، أو ذكروا شيأ سمعوه من النبى عليه السلام ، لوجب من جهة العادة والدِين أن ينقلوا ذلك .

أما العادة ، فلان الجماعة[1] إذا اشتد اهتمامها بأمر قد التبس عليها ثم زال اللبس عنها لشيء سمعتْه أو رأيٍ حدثَ لها ، فانه لا بد من إظهارها الاستبشار /والسرور بما ظفرتْ به ، والتعجب من ذهاب ذلك عليها[2] . فان جاز أن ١/٥٩ لا يظهر ذلك الواحد ، لم يجز فى كل واحد . وأما الدِين ، فلأن سكوتهم عن ذلك وعملهم[3] عند الخبر بموجبه يوهم أنهم عملوا لأجله . كما يدل عملهم بموجب آية عند سماعها على أنهم عملوا لأجلها . والإيهام لذلك[4] قبيح . كما أنه لو قال لهم قائل : « احكموا فى هذه الحوادث [لشهوتى[5]] » ، فذكروا عند هذا القول شيأ سمعوه من رسول الله صلى الله عليه ، فانه لا يحسن من جهة الدِين أن لا تبيّن أنها حكمتْ لما ذكرتْه ، لا للشهوة . وأيضا فبعيد فى العادة مع كثرة هذه الأخبار أن يتفق ذكرهم لشيء سمعوه من النبى عليه السلام وآله ، أو يتجدد لهم اجتهاد . وأيضا فطلب أبى بكر عليه السلام من المغيرة شاهدا معه فى إرث الجدّة ، دليل على أنه كان يرى أن الحكم يتعلق[6] بهما . لأنه لم[7] يكن يعلم أنه سيذكر عند[8] الشاهد الآخر شيأ سمعه من النبى عليه السلام . وأيضا فقد كانوا يتركون آراءهم عند سماع الخبر ، كما روى عن عمر أنه قال فى الخبر[9] : « كدنا نقضى فيه بآرائنا » . فدل على أنه لم يعمل برأيه عند سماع الخبر .

---

١) ل : الحاتم [غير منقوط]
٢) س : عنها
٣) س : علمهم
٤) ل : كذلك
٥) حذفه ل
٦) س : متعلق
٧) س : لو لم
٨) ل : عند خبر
٩) لس : الجنين ؛ ص : الخبر [كأنه « خبر الجنين »]

إن قيل : ومن أين أنهم بأجمعهم عملوا بأخبار[١] الآحاد ؟ قيل : إنهم كانوا بين عاملٍ بها وساكت عن النكير . فدل على رضاهم بالعمل بها . فان قيل : فلعل بعضهم كان ناظرا ، متوقفا عن العمل ؛ فلا يكونون[٢] متفقين على ذلك ! قيل : لو كان كذلك ، وكان العمل بها منكرا ، لكان إنكاره واجبا ، فيكونوا قد اتفقوا على ترك الواجب . لأنهم بأجمعهم قد تركوا إنكاره . إن قيل : أليس قد ردّ أبو بكر خبر الواحد ، ولم يعمل إلا على خبرِ اثنين ؟ قيل : هذا لا ينقض ما قصدناه من العمل بخبر مَن لا يُقطَع على مغيّبه.[٣] والكلام فى اشتراط اثنين سيأتى.

إن قيل : فقد ردّوا فى بعض الحوادث[٤] خبر الواحد ، كقول عمر
٥٩/ب فى خبر فاطمة بنت قيس : « لانَدَع كتابَ ربّنا[٥] / وسنةَ نبينا لقول امرأة لا ندرى أصَدقتْ أم كذبت » . ولسنّم[٦] بأن تقولوا : « إنما ردوا ما ردّوه[٧] لعلة لا نعرفها ، لا لأنه خبرُ واحد » بأولى من أن تقولوا[٨] : « بل قبلوا ما قبلوه لعلة لا نعرفها ، لا لأنه خبرُ واحد » ! الجواب : ان عمر رد خبر فاطمة[٩] بنت قيس فى نسْخ الآية أو فى تخصيصها . وكثير ممن يقبل خبرَ الواحد ، لا يقبله فى التخصيص . فليس ينقض ذلك العمل[١٠] بخبر الواحد فى الجملة . على أن قوله : « لا ندع كتاب ربنا » يقتضى ترك الكتاب أصلا . وذلك نسْخ . ونحن نمنع نسْخ الكتاب بخبر الواحد . على أن قوله : « لقول امرأة لعلها صدقت أم كذبت » يفيد أنه اعتمد فيها أنها غير ضابطة لما تسمعه . وهذه العلة غير موجودة فيمن يضبط . وبهذا يبطل

---

١) ص : بالاخبار
٢) لس : يكونوا
٣) ل : « معه » [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٤) ل : الحالات
٥) الاشارة الى القرآن ٦٥/١ [وكانت قد روت أن ليس للمطلقة السكنى ولا النفقة]
٦) ل : ليس لكم
٧) ص : رده
٨) ل : نقول
٩) ل : ملك

قول من يقول : إن عمر رضى الله عنه علل رد حديثها لعلة موجودة فى كل مخبر .

إن قيل : فقد قبلوا خبر الواحد فى نسخ حكم معلوم ، نحو قبول أهل قُبا نسْخ القِبلة ! قيل : ذلك جائز فى العقل ، وفى صدر الإسلام . قال أصحابنا : ولولا إجماع الصحابة على المنع من ذلك ، لجوّزناه . وقد قال أبو على : « إن النبى صلى الله عليه قد كان أخبرهم بنسخ القبلة ، وأنه يُنفذ إليهم بنسخها فلانا . وأعلمهم صِدقه . فكانوا قاطعين على صِدقه. فلم ينسخوا القبلةَ إلا بخبر معلوم » .

وقد[1] استدل فى المسئلة بأشياء لا تدل . ﴿منها﴾ قول الله عز وجل[2] : « يآيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تُصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » . قالوا : فعلّق وجوب التبيّن على مجئ الفاسق . فكان مجىء غير الفاسق بخلافه ! وهذا لا يصح إلا مع القول بدليل الخطاب. وقالوا أيضا : قوله[3] « إن جاءكم فاسق » شرط فى إيجاب التثبيت[4] . فوجب ، إن لم يجئ فاسق ، أن لا يجب التثبت[5] ، وأن يكون التسرع مباحا[6] ، سواء جاءنا عدلٌ أو لم يجئنا أحد . لأنه فى كلا الحالين / لم يجئ[7] الفاسق . ٦٠/ا وقد وقع الاتفاق على المنع من التسرع[8] إذا لم يجئ أحد أصلا . فبقى القسم الآخر . وهو أن يجئ مخبر[9] غير فاسق . ولقائل أن يقول : إن الشرط فى هذه الآية يقتضى تعليق نفى وجوب التثبت على نفى مجئ الفاسق . وأحد لا يقول بذلك . والمستدل يجعل نفى وجوب التثبت وإباحة التسرع[10] واقفا

١) من هنا خمس ورقات حذفها س
٢) القرآن ٤٩ /٦
٣) القرآن ٤٩ /٦
٤) ل : البينة
٥) ل : البينة
٦) ل : يكون الشرع مناما
٧) ل : يجز
٨) ل : الشرع
٩) ل : مجى
١٠) ل : الشرع

على مجيء عدل. ويمكن أن يستدل بالآية من وجه آخر . وهو أن سبب نزولها أن النبى صلى الله عليه بعث الوَليد بن عُقبة بن أبى مُعَيط ساعيا . فعاد فأخبر النبى صلى الله عليه أن الذين بعثه إليهم أرادوا قتله . فأجمع النبى صلى الله عليه على غزوهم وقتلهم[1] . وهذا حكم شرعى ، قد كان النبى صلى الله عليه أراد العمل فيه على خبر الواحد . فلو كان ذلك محظورا ، لأنكره الله تعالى ، ولما علّق حظره بالفسق . لأن ذلك يوهم أنه إنما لم يجز ذلك التسرع لأجل فسق المخبِر ، لا غير . يبين ذلك أن النبى عليه السلام إنما عمل على غزوهم لأجل خبر الوليد ، مع ظنه أنه عدْل ؛ ولهذه الآية[2] ولاّه الصدقة . ولقائل أن يقول : نزول هذه الآية فى الوليد بن عُقبة منقول بالآحاد ؛ فلم يجز بنا الاحتجاج عليه . وقد روى عمر بن شبّة فى « كتاب الكوفة » فى أخبار الوليد ، باسناده عن قتادة ، فى قول الله سبحانه[3] : « يآيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ ... » قال : « هو الوليد بن عُقبة بن أبى مُعَيط[4] ، بعثه النبي عليه السلام ألى بنى المُصطَلِق مصدِّقا . فلما أبصروه ، أقبلوا نحوه . فهابهم ، فرجع إلى النبى عليه السلام فأخبر . أنهم ارتدوا عن الإسلام . فبعث نبى الله خالدَ بنَ الوليد ، وأمره أن يتثبّت ولا يعجّل . فانطلق حتى أتاهم ليلا . فبعث عيونه . فلما جاءوه ، خبّروه[5] أنهم متمسكون بالإسلام ، وسمعوا أذانهم وصلاتهم . فلما أصبحوا ، أتاهم خالد ورأى ما يعجبه . فرجع إلى النبي عليه السلام ، فأخبره الخبر». / وذكر ٦٠/ب رواية اخرى : « أنه رجع الوليد إلى رسول الله صلى الله عليه ، فقال : قد منعوا . فأنزل الله سبحانه الآية » . وليس فى ذلك أن النبي صلى الله عليه همّ بقتالهم من غير تثبّت وتبيّن . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[6] : « وكذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ... » والمخبِر عن النبي صلى الله عليه

---

١) كذا ، لعله « قتالهم »
٢) كذا ص ، لعله « الأمارة » ؛ ل : لهذا
٣) القرآن ٤٩/٦
٤) ل : ابن أبى معيط الوليد بن عقبة
٥) ل : اخبروه
٦) القرآن ٢/١٤٣

بلزوم العبادة[١] علينا شاهد[٢] على الناس . وليس يجوز أن يجعله الله عدلا ليشهد إلا وقد تعبّد بالرجوع إلى خبره ! الجواب: ان قوله :«وكذلك جعلناكم امة وسطا » خطاب لكافة الامّة ، دون آحادها . فان اريد به شهادة جميعهم علينا من جهة الخبر ، فذلك تواتر . ولا يكون فى اشتراط كونهم « وسطا » فائدة ، لأن المتواترين نعلم صدقهم وإن لم يكونوا مؤمنين . وإن اريد به شهادتهم[٣] علينا من جهة الرأى ، فذلك هو الإجماع . وعلى كلا القسمين يخرج منه خبر الواحد . وليس المراد بالآية « كل واحد منهم » . [لأنه ليس كل واحد منهم[٤]] مقطوعا[٥] على عدالته . فلهذا لا يقطع على موجب خبر الواحد . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[٦] : « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى ... » الآية . فحظر كتمان الهدى ، وأوجب إظهاره . وما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فهو من الهدى . فيجب على سامعه إظهاره ، وإن لم يسمعه[٧] غيره ممن[٨] يتواتر الخبر بنقله . ولو لم يجب علينا قبول خبر الواحد ، لم يجب على المخبِر إظهاره . لأنه يكون وجود الإظهار كعدمه . والجواب : ان قول الله عز وجل[٩] : « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس فى الكتاب » يدل على أنه أراد « ما أنزله الله فى الكتاب » ؛ وأخبار الآحاد عن النبي صلى الله عليه بمعزل عن ذلك . وقد أجيب عن ذلك بأن الشيء إنما يوصف بأنه مكتوم إذا لم يظهر . وكانت العادة أو التعبّد يدعوان[١٠] إلى إظهاره . فيجب أن يبيّن / المستدل أن التعبد ١/٦١
قد ورد بأخبار الآحاد ، حتى يتم له هذا الاستدلال . وإذا بيّن ذلك ،

---

١) ل : العبادات
٢) ل : شاهدا
٣) ل : اريد بشهادتهم
٤) حذفه ل
٥) ل : مقطوع
٦) القرآن ٢ /١٥٩
٧) ل : يمنعه
٨) ل : فمن
٩) القرآن ٢ /١٥٩
١٠) ل : التعبد به يدعوه

فقد بيّن ما رام أن يبيّنه بهذه الآية . ولقائل أن يقول : إن العادة تدعو إلى إظهار ما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فيما يرجع إلى الشريعة . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[١] : « فسئلوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون » . ولم يفرّق بين أن يكون [مَن هو[٢]] من أهل الذكر مجتهدا أو غير مجتهد . ومعلوم أن غير المجتهد إنما يسأل ليخبر ، لا ليفتي[٣] عن نفسه . وليس يجوز أن « يجب السؤال ولا يجب القبول » ! الجواب : انه ليس فى الآية أنه يجب سؤالهم [ليعلم ما أخبروا به ، أو[٤]] ليعمل ما أخبروا به . وإذا لم يمتنع أن يكون أراد سؤالهم ليعلم السائل ، لم يكن المراد إلا سؤالَ من يتواتر الخبر بنقله . وقوله عز وجل[٥] : « وما أرسلنا[٦] قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » يدل على أنه عز وجل أراد سؤالهم ، ليعلم ما يخبرون[٧] به من أنه ما أرسل الله عز وجل إلا رجالا يوحى إليهم . وهذا علم ، دون[٨] عمل . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل[٩] « يآيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهــداءَ لله ... » فأوجب الشهادة لله والقيامَ بالقسط . ولا يوجب ذلك إلا وقد ألزم قبول شهادتهم[١٠] . ومَن أخبر بما سمعه من النبي عليه السلام فقد قام بالقسط ، وشهد لله ! والجواب : انما[١١] يكون شاهدا لله تعالى وقائما بالقسط إذا شهد بما يلزم قبوله ، دون ما لا يحل قبوله ، كالشهادة بامور الدنيا . ويحتمل أن يكون سبحانه أوجب الشهادة بما سمع من النبي صلى الله عليه ليرويه غيره ، فيتواتر نقله . فان قيل : الآية لا تفرّق بين أن يكون الخبر قد سمعتْه جماعة من النبي عليه السلام وبين أن يكون قد

١) القرآن ١٦ /٤٣ ، ٢١ /٧
٢) حذفه ل
٣) ل : لبى
٤) حذفه ل
٥) القرآن ٢١ /٧
٦) ل : « ارسلنا من » (فإذن ، القرآن ١٦ /٤٣)
٧) ل : يخبروا
٨) ل : قد
٩) القرآن ٤ /١٣٥
١٠) ل : شهادتها
١١) ل : انه

سمعه واحد فى وجوب الشهادة به ! قيل : إن من ينكر العمل بأخبار الآحاد يمتنع[1] من أن يخص النبي عليه السلام / بالعبادة[2] من لا يتواتر الخبر بنقله ، ٦١/ب
إلا أن يكون التعبد يخصه وحده . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل[3] : « يآيها الرسول بلّغْ ما أنزل إليك من ربك ... » وقوله[4] : « ... لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم ... » وظاهره يقتضى بيان جميع ما أُنزل إليه لجميع من عاصره ، ولمن يأتى بعده . فلو وجب عليه أن يبيّن كل ذلك لمن[5] يتواتر الخبر بنقله ، لكانت الأخبار كلها منقولة عنه بالتواتر . إلا أن يقال : إن بعض السامعين للخبر[6] نَقَلَه دون بعض . وذلك يوجب تهمة[7] السلف ، وجواز كون شرائع معهم لم ينقلوها[8] . ولا يجوز أن [يكون[9]] كل ما نقل بأخبار الآحاد لم يقله النبي صلى الله عليه . لأنه يستحيل فى العادة أن تكون هذه الأخبار على كثرتها كاذبة . ولا يجوز أن تتضمن عبادات تختص من عاصر النبي عليه السلام . لأن أكثرها خطاب لأهل عصره ولمن يأتى بعده. فثبت[10] أنه إنما وجب[11] عليه أن يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله ، وإن كان بيانا لمن بعده . وفى ذلك وجوب العمل به على من بعدهم . الجواب : ان المخالف يقول إنه لا يمتنع أن يكون بعض أخبار الآحاد كذبا[12] ، وبعضها عبادات تختص أهل ذلك العصر ، وبعضها قد أداها النبي صلى الله عليه إلى من يتواتر الخبر بنقله . لكن بعضهم نقله ، دون بعض ؛ وأخطأ بعضهم . وذلك غير ممتنع . ويكون لزوم ذلك لنا مشروطا بتواتر الخبر إلينا . وقولهم :

---

١) ل : يمنع
٢) ل : بالعادة
٣) القرآن ٥ /٦٧
٤) القرآن ١٦ /٤٤
٥) ل : لم
٦) ل : الخبر
٧) ل : فهمه
٨) ل : لم يتعلق هذا
٩) حذفه ل
١٠) ل : فتبين
١١) ل : اوجب
١٢) ل : كذب

« إن جواز ذلك يقتضي جواز كتمانهم شرائع كثيرة » ، فذلك لا يلزم من لم يقل بأخبار الآحاد . لأن عندهم أن النبي صلى الله عليه قد بيّن العبادات للجماعة الكثيرة . والعادة تمنع من كتمان أجمعهم ، مع ما علمناه من توفّر دواعي[1] الامّة إلى نقل السنن والأخبار . على أنه لا بد من أن يبلغ ذلك جميع أهل العصر . فاجتماعهم[2] على كتمانه [اجتماع [3]] من الامّة على الخطأ . وذلك لا يجوز . ﴿ومنها﴾ أنه قد تواتر النقل بانفاذ رسول الله صلى الله عليه سُعاته / إلى القبائل والمدن ، لأخذ الزكوات وتعليم الأحكام ، كانفاذه معاذا ١/٦٢ إلى اليمن ليفقههم فى دينهم ، ويقبض زكواتهم . وقد وجب عليهم المصير إلى روايته فى نُصب الزكاة وفى فروعها . وقد كان يرد على رسول الله الواحد والاثنان يخبران باسلامهما وإسلام قومهما ، ويسألان أن ينفذ من يعلّمهم شرائع الإسلام . وكان ينفذ النبي صلى الله عليه معهم الرجل الواحد كانفاذه أبا عبيدة وغيره . والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الأخبار والسيَر[4]. ولا يمكن دفعه . ولم يكن النبي عليه السلام ينفذ إليهم الجماعات الكثيرة . ولو فعل ذلك ، لم يكن أهل المدينة ليفوا بمن أسلم من القبائل . ولا أوجب النبي صلى الله عليه على أهل القبلة أن تصير بأجمعها إليه ،أو أكثرها ، لتعرّف شرعه . بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤديه رسوله . فان قيل : أليس كانوا يعرّفون التوحيد والنبوة ؟ وذلك لا يعمل فيه بأخبار الآحاد ! قيل : أما التوحيد ، فالمرجع فيه إلى أدلة العقول . فمن أظهره ، وجب علينا إحسان الظن به ، وأنه قد اعتقده من وجهه . ومن رام أن يعرف التوحيد ، أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلته العقلية . وليس طريقه الاخبار ، فيقال إنهم اقتصروا فيه على الآحاد أو التواتر . وأما النبوة ، فطريقها المعجز والتحدى بالقرآن وغيره من المعجزات . وقد كان اشتهر ذلك فى القبائل . ولم يكن نقله بالآحاد . فان قيل : أليس ، لم يجز لهم أن يعملوا بأخبار الآحاد ، إلا وقد دلت الدلالة عندهم على ذلك ؟ فان كان قد تواتر

١) كذا ل ؛ ص : داعى
٢) ل : باجماعهم
٣) حذفه ل
٤) ل : السنن

عندهم التعبد بذلك عن رسول الله صلى الله عليه ، فما يؤمنكم أن شرعه قد كان تواتر إليهم عنه صلى الله عليه ؟ قيل : إن كان وجوب العمل بأخبار الآحاد معلوما بالعقل ، فلا يمتنع أن يكونوا عملوا على ذلك . وإلا فانهم عملوا على ما تواتر عندهم من أن النبي عليه السلام كان ينفذ آحاد الناس إلى القبائل يعلمونهم الشرع / لأنه إذا تواتر ذلك عندنا ، كان تواتره عندهم ٦٢/ب أولى . وليس كذلك [جميع شرعه[1]] . لأنهم لو علموا جميعه ، لما احتاجوا إلى إنفاذ مَن يعلّمهم . فان قيل: فأول مَن أنفذ النبي صلى الله عليه إليهم ، من أين علموا أن ذلك من دينهم ؟ قيل : لا يمتنع أن يكون أول من أنفذ النبي صلى الله عليه إليهم علموا ذلك باخبار قومهم الذين نفّذوا[2] إلى النبي صلى الله عليه . فلا يمتنع أن يكون اولئك كانوا أكثر من أربعة . فوقع لقومهم العلم باخبارهم أن النبي صلى الله عليه تعبّدهم بالرجوع إلى إخبار من أنفذه إليهم ليعلّمهم[3] شرعه . فان قيل : أليس قد كان رسل النبي صلى الله عليه يعلّمون الناس القرآن الذى يتلونه فى الصلاة ، وأعداد ركعات الصلوات ؟ وطريق ذلك يجب كونه معلوما ، دون أخبار الآحاد ! قيل : إنما كان يجب أن يكون طريق ذلك معلوما[4] بعد انتشار الشريعة وتواتر نقلها . فأما فى ابتداء الشريعة ، فطريق ذلك ، لمن بعُد عن النبي صلى الله عليه ، أخبار الآحاد . وهى فى تلك الحال من الفروع ، لا من الاصول . وللمخالف أن يقول : إنى إنما أمنع المجتهد من أن يعدل عن حكم العقل إلى خبر الواحد ، ولا أمنع من رجوع العامى إلى المفتى فى فروع الشرع . فهل تواتر عندكم النقل بأن الذين أرسل إليهم النبي صلى الله عليه[5] كانوا من أهل الاجتهاد ؟ وأن الرسل كانوا يخبرونهم عن رسول الله ، ويكلونهم فيما أخبروهم إلى الاجتهاد ؟ ليس معكم ذلك . بل الظاهر ممن تجدّد إسلامه أنه لم يكن من أهل الاجتهاد ، وأن رسل النبي عليه السلام إنما كانوا يعلّمونهم كما يعلّم الفقيهُ العاميَّ ، والأبُ

---

١) حذفه ل
٢) ل : نفروا
٣) ل : « لنقلوا » [غير منقوط]
٤) كذا ل ؛ ص : معلومة
٥) ل : عليه ارسله

ولدّه كيفية الصلاة . فان قلتم : فبماذا علموا وجوب قبول فتوى ذلك الرسول ؟ قيل لكم : بما تواتر عن النبي صلى الله عليه من إنفاذ[١] رسله ليعلمهم ٦٣/١ الأحكام ، كما ذكرتموه أنتم حين قيل لكم بماذا علِموا وجوب المصير / إلى أخبار الآحاد . فان قلتم : إذا لزم المصير إلى قول المفتي ، لزم المصير إلى خبر الواحد ، إذ[٢] لا فرق بينهما ، كنتم قائسين بخبر الواحد على الفتوى . وذلك انتقال من هذه الدلالة إلى دلالة اخرى . لأن هذه الدلالة غير مبنية على القياس . بل[٣] على أن النبي صلى الله عليه قد أنفذ المخبرين بالآحاد . وأوجب على مَن بعُد عنه قبول أخبارهم . فأريناكم أن النبي صلى الله عليه أوجبه على غير من ذكرتم . فهذه الدلالة تلزم مَن منع مِن قبل خبر الواحد ، ومنع العاميَّ من قبول الفتوى . ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا وجب على العامى الرجوع إلى العالم المخبِر عن اجتهاده مع إمكان بقاء العامى على حكم العقل ، فبأن يجب على العالم أن يرجع إلى الخبر عن النبي صلى الله عليه أولى ! ومنها قولهم : إذا وجب على العامى الرجوع إلى فتوى العالم ، وإن حكاه[٤] عن أبي حنيفة ، لما غلب على الظن صِدقه ، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى الحكاية عن النبي عليه السلام أولى ! ومنها قولهم : [إذا وجب على العامى الرجوع إلى رسول المفتي ، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى المخبر عن النبي صلى الله عليه أولى ! ومنها قولهم :[٥]] قــد وجب الحكم بما شهد به الشاهدان لما كانا عدلَين ، وكان ما شهدا به مما لو عُلم لوجب الحكم به . وهذا موجود فى المخبِر العدل عن رسول الله صلى الله عليه ! الجواب : انهم إن جمعوا هذه المسائل وردّوها إلى العمل على الأخبار عن المعاملات ، والمنافع ، والمضار فى الدنيا ، فهو الدليل المذكور فى[٦] أول الباب . وإن جعلوا هذه الأصول اصولا شرعية

---

١) ل : بانفاذ
٢) ل : لانه
٣) ل : يدل
٤) ل : حكى
٥) حذفه ل
٦) ل : فهو ما ذكرناه فى

وردّوا اليها هذه الفروع[١] ، وجب أن يعللوها بعلل معلومة ، حتى يردّوا بها هذه الفروع[٢] إليها . ولم يفعلوا ذلك . ولا يمتنع أن يكون إنما وجب على العامى الرجوع إلى الفتوى ، وإلى من يخبر عن أبى حنيفة ، وإلى رسول المفتى لكونه غير مجتهد . ألا ترى أنه يجب عليه الرجوع إلى الفتوى ؟ ولا يجب ذلك على العالم . ألا ترى أنه لا يمتنع أن تكون مصلحة العامى الرجوع إلى إخبار / المجتهد عن نفسه ، وإلى إخبار مَن يخبر عنه ؟ ويكون رجوع المجتهد إلى ٦٣/ب
المخبر عن رسول الله صلى الله عليه ، إذا لم يَعلم صدقه ، مفسدة . وكثير من الناس يمنع من الفتوى على سبيل الحكاية عن الغير . فلا يلزم قياس المسئلة على هذا الأصل . وأما العمل على الشهادة ، فانهم إن جعلوه أصلا شرعيا ، فيجب أن يعللوا ذلك بعلة شرعية معلومة ، — ولم يفعلوا ذلك … فمن أين أن العلة ما ذكروه ؟ مع أنه ليس يمتنع أن تكون مصلحتنا أن لا تثبت حكما شرعيا فى الجملة بطريق غير معلوم . ويجوز أن تكون مصلحتنا ، إذا ثبت الحكم فى جملة الشريعة بطريقة معلومة ، أن تُثبت[٣] ذلك الحكم فى الأعيان بطريق مظنونة . وإذا جاز ذلك ، فمن أين أن العلة ما ذكروه ؟ ألا ترى أن شهادة الواحد وخبر الواحد ، وإن اشتركا فى العلة التى ذكروها ، فقد افترقا فى وجوب القبول ؟ فقد بطل أن تكون العلة ما ذكروه . ﴿ومنها﴾ أنه لا بد للاحكام الشرعية من طريق ، وقد يحدُث من المسائل ما ليس فى الكتاب ، والسنة المتواترة ، والإجماع ، والقياس دليل عليه . فلم يبق الا خبر الواحد ! الجواب : انه [إن[٤]] لم يوجد ، فى شيء مما ذكروه ، حكم الحادثة[٥] كان للمخالف أن يوجب البقاء على حكم العقل . فلا تكون الضرورة داعية إلى أخبار الآحاد .

واحتج المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ أن العقل يمنع من قبول خبر الواحد من

---

١) ل : هذا الفرع
٢) ل : هذا الفرع
٣) كذا ل ؛ ص : ثبت
٤) حذفه ل
٥) ل : للحادث

حيث لم يؤمَن كونه كاذبا . فنكون عاملين[١] بالمفسدة ! والجواب : انه لا يمتنع أن تكون المصلحة العمل بما ظننا صدقه من الأخبار عن النبى صلى الله عليه إذا اختص بشرائط ، صَدق الراوى أم كَذب، على ما بيّناه من قبل . وبيّنا أن العقل يجوّز ويوجب العمل بخبر الواحد. وما ذكروه، منتقض بالشهادات على أحكام الفروج والدماء . لأنا لا نأمن كذبها . / ويلزمنا العمل بها ، ولا ١/٥٤ يلزم من ذلك جواز عملنا[٢] بالمفسدة والظلم . ﴿ومنها﴾ أن[٣] التعبد السمعى لم يرِد بقبول خبر الواحد ! والجواب : انّا قد بيّنا أنه قد ورد بذلك . ولو لم يرد به ، لكفى دليل العقل فى التعبد به . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[٤] : « ...وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » ، وقوله[٥] : « ولا تقْفُ ما ليس لك به علم » ، وقوله[٦] : « ...إلا من شهِد بالحق وهم يعلمون » . والعمل بخبر الواحد اقتفاء لما ليس لنا به علم ، وشهادة وقول بما لا نعلم . لأن العمل به موقوف على الظن ! الجواب : انه ليس فى العمل بخبر الواحد شيء مما ذكروه . لأن[٧] عند خبر الواحد نعمل بموجبه ، ونخبر بوجوب[٨] ذلك علينا ، ونعلمه ، ونخبر بأن النبى صلى الله عليه قال ذلك إن لم يكن الراوى تعمّد الكذب ولا سها ولا غلط. أما العمل بموجبه ، فليس نقول فيقال إنه قول بما ظنناه أو بما علمناه . وهو اقتفاء لما كنا به عالمين . وهو الدليل القاطع الدال على وجوب العمل بخبر الواحد. وهذا الدليل هو الذى اتبعناه فى العمل وفى الإخبار بوجوب العمل علينا . فلم نقل على الله عز وجل[٩] ما لا نعلمه . واعتقادنا أن النبى صلى الله عليه قال ذلك ، إن لم يكن الراوى غلط أو تعمّد الكذب ، وهو علم ؛ وإخبارنا بذلك

---

١) ل : كذبا غير عالمين
٢) ل : علمنا
٣) ل : قولهم ان
٤) القرآن ٢/١٦٩ ، ٧/٣٢
٥) القرآن ١٧/٣٦
٦) القرآن ٤٣/٨٦
٧) ل : لانا
٨) ل : لوجب
٩) ل : على النبى

شهادة بما نعلمه . لأن كل مخبر إذا لم يتعمد الكذب أو[1] لم يفعله سهوا أو[2] غلطا ، فهو صادق . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[3] : « ...إن يتّبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيأ » . قدّم [مَن[4]] اتبع الظن ، وبيّن أنه لا غناء له فى الحق . فكان على عمومه ! الجواب : انّا بعملنا[5] على خبر الواحد متبعون[6] الدليل القاطع الدال على اتباع خبر الواحد . إن قيل : أليس لا بد أن تظنوا صدق الراوى حتى تعملوا بالخبر؟ قيل : بلى. ولكن الاتباع هو الدليل . فان قيل: فقد[7] جعلتم للظن حظّا فى الاتباع . لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوى ، لم تعملوا بالخبر ! الجواب : ان الله تعالى / إنما ذم من لم يتبع ٦٤/ب
إلا الظن بقوله[8] : « إن يتّبعون إلا الظن » . فلم يدخل فى ذلك من اتبع الدليل عند الظن . وقوله ، عقيب ذلك : « إن الظن لا يغنى من الحق شيأ » [يفيد أن ما فعلوه ، من أنهم ما يتبعون إلا الظن ، لا يغنى من الحق شيأ[9]] . فكأن الظن وحده لا يغنى من الحق شيأ . ويفيد أيضا أن الظن للشيء لا يفيد أن[10] المظنون [حق لا محالة[11]] . وكذلك نقول . لأنّا إذا ظننا صدق الراوى أن النبى صلى الله عليه قال كذا وكذا ، لم يجب أن يكون ذلك حقا ، لأنّا ظنناه . على أنّا إذا علمنا وجوب العمل بخبر الواحد عند ظنّنا [صدقه[12]] . فالذى أغنى فى الحق هو إما الدليل الدال على موجب خبر[13] الواحد ، وإما مجموع الدليل مع الظن . ومجموع الأمرين ليس هو الظن . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى[14] : « يآيها

١) ل : و
٢) ل : و
٣) القرآن ٥٣ /٢٨
٤) حذفه ل
٥) ل : لعلمنا
٦) ل : متبعين
٧) ل : فهل
٨) القرآن ٥٣ /٢٨
٩) حذفه ل
١٠) ل : لا يقتضى
١١) حذفه ل
١٢) حذفه ل
١٣) ل : على وجوب العمل بخبر
١٤) القرآن ٤٩ /٦

الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » . قالوا : والحكم بخبر العدل عمل[١] على جهالة ، لتجويزنا كذبه . فقد تساوى من هذه الجهة العمل بخبر الفاسق . فحرم العمل به ! الجواب : ان العمل بالجهالة عملٌ بالشيء[٢] من غير طريق يسوغ العمل به . ولهذا لم يكن المسافر عاملا بجهالة إذا سافر بعد الفحص والمساءلة ، وإن جُوِّز أن يكون الأمر بخلاف ما أخبر [به[٣]] . فان ادعى المستدل أن العمل بخبر الواحد عملٌ بغير[٤] طريق يسوغ ذلك ، فقد بنى أحكامه على نفس المسئلة . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل[٥] : « ... ثم يُحكم الله آياته ... » فلو كان خبر الواحد دلالة وكان من آيات الله ، لكان الله قد أحكمه . ولو أحكمه ، لم يجز كونه كذبا ! الجواب : ان ذلك وارد عقيب قول الله عز وجل[٦] : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنّى ألقى الشيطان فى أمنيّته فينسَخ الله ما يُلقى الشيطان ثم يُحكم الله آياته... » فبيّن أنه يُحكم آياته بعد نسْخ ما يُلقيه الشيطان . لأن « ثم » للترتيب . والذى يقف أحكامه على نسخ ما ألقاه الشيطان ، هو القرآن .
١/٦٥ لأنه هو الذى له تعلّق بما ألقاه / الشيطان . وأيضا فخبر الواحد أمارة ، وليس بدلالة . فلم يطلق عليه القول بأنه من آيات الله عز وجل ، وإن كان العمل يجب عنده ؛ لأن الآية دلالة . كما لا تكون الشهادات من آيات الله عز وجل ، حتى يقطع على صدقها ، وإن وجب العمل عندها . «﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[٧] : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ... » فأخبر أنه مرسل إلى كافة الناس . فوجب عليه أن يخاطب بشرعه جميعهم . وذلك يقتضى نقل جميعهم ، أو مَن يتواتر الخبر بنقله . فما رُوى بالآحاد ليس من شرعه ! الجواب : يقال لهم : ولم لا يكون مرسلا إلى كافة الناس و [إن[٨]] بيّن شرعه لبعضها

١) ل : يحمل
٢) ل : على
٣) زاده ح
٤) ل : على
٥) القرآن ٢٢ / ٥١
٦) القرآن ٢٢ / ٥١
٧) القرآن ٣٤ / ٢٨
٨) زاده ح

بالآحاد؟ فان قالوا : لجواز[1] أن لا يصل إليهم شرعه إذا أودعه آحاد الناس ! قيل : ولم لا يجوز أن يلزمهم شرعه بشرط أن يبلغهم كما يلزم شرعه مَن بعُد عنه من أهل عصره إذا بلغهم ؟ ولا يلزمهم[2] قبل أن يبلغهم[3] .

بابٌ

فيما يردّ له الخبر ، وما لا يرد له مما فيه اشتباه

اعلم أن ما روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال : « سيُكذَب عليّ » يدل على أنه قد كُذب عليه ، أو سيكذب فيما بعدُ عليه . لأنه إن كان هذا الخبر كذبا عليه ، فقد كُذب عليه ؛ وإن لم يكن كذبا عليه فقد كُذب عليه أو سيُكذَب عليه بعد هذا الوقت . وإذا جوّزنا أن يكون قد تقدّم الكذب عليه ، فلا بد من اعتبار الأخبار المروية . ولو لم يروَ هذا الخبر ، لكان تجويز الكذب عليه يقتضى[4] اعتبار الأخبار ؛ فكيف وقد روى هذا الخبر !

والأخبار المروية عن النبى صلى الله عليه ضربان : أحدهما يُعلَم أن النبى صلى الله عليه قالها ؛ والآخر لا يُعلَم أنه قالها . فالمعلوم أنه قاله[5] ، إما أن لا تتعارض . وإما أن تتعارض . فان لم تتعارض ، وجب العمل بها إن[6] تضمنتْ عملا . وإن تعارضتْ وأمكن / تأويل بعضها على موافقة بعض ، [فُعل ذلك ٦٥/ب بأن يُحمَل أحدهما على المجاز إما بنسخ أو تخصيص أو غير ذلك . وإن لم يمكن تأويل بعضها على موافقة بعض[7]] ، حُملا على التخيير إذ ليس العمل على أحدهما أولى من الآخر . ووقوع العلم بالخبر يمنع من ردّه من غير تأويل .

وأما الأخبار التى لا يعلم أن النبى صلى الله عليه قالها ، فضربان : أحدهما

---

١) ل : يجوز
٢) ل : يلزمه
٣) الى هنا حذف س
٤) كذا ص ؛ س : يقتضينا ؛ ل : مقتضيا
٥) كذا ، لعله « قالها » لسياق الكلام
٦) س : اذا
٧) حذفه ل

يتضمن عملا؛ والآخر لا يتضمن عملا. فما لا يتضمن عملا، لا يجوز الاحتجاج به. وما يتضمن عملا، فقد يجب العمل به على شرائط. وقد يُرَدّ لفقْد[١] تلك الشرائط. وقد يحصل فى بعض ذلك اشتباه، وقد لا يحصل فيه اشتباه. فكل ذلك يجب رجوعه إما إلى الخبر[٢]، أو إلى ما للخبر به[٣] تعلق، وهو الراوى وكيفية نقله والمخبَر عنه. أما الراجع إلى الخبر فبأن يكون فيه زيادة لم تذكر فى رواية اخرى، فان ذلك قد يقدح [فى الحديث[٤]] فى بعض الحالات. ومما يشتبه الحال فيه أن يخالف حفاظ أهل النقل فى ألفاظ الحديث. وأما ما يرجع إلى الراوى، فضربان: أحدهما يرجع إلى العدد، والآخر يرجع إلى الأحوال. أما الراجع إلى الأحوال، فهو كل ما قدح فى الظن لصدقه أن لا يكون عدلا؛ ويدخل فى ذلك الكذب، والتساهل، وقلة التحفظ فيما يسمعه ويرويه، ووجوه الفسق كلها، ، ونحو ما سخّف[٥] من المعاصى والمباحات، ونحو[٦] أن لا يكون ضابطا، ونحو[٧] أن يعتريه السهو بعد ضبط الحديث على تفصيل سنذكره؛ ونحو[٨] أن يكون مجهولا غير معروف العدالة. ولا يُرَدّ حديثه إذا كان له اسم يعرف به واسم لا يعرف به، وإذا لم يكثر من[٩] رواية الحديث ولا كاثر مجالسة أهل العلم، أو رواه ثم ذُكّر به فلم يذكره، أو كان واحدا لم يروه معه غيره. وهذا القسم يرجع إلى العدد. وأما كيفية النقل، فأشياء: منها رواية الحديث على المعنى، ومنها روايته من كتاب وهو لا يذكره، ومنها التدليس، ومنها الإرسال، ومنها إرسال الحديث تارة وإسناده اخرى، وروايته تارة موقوفا / وتارة موصولا. وأما حال المخبَر عنه فبأن يثبت بالدليل القاطع[١٠] ١/٦٦

---

١) ل : اذا فقد
٢) ل : المخبر
٣) ل : الى المخبر [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٤) حذفه ل
٥) لس : يسخف
٦) ل : يجوز
٧) كذلك
٨) كذلك
٩) ل : به
١٠) ل : دليل قاطع على

خلاف[1] ما اقتضاه الخبر ، كدليل العقل ، والكتاب ، والسنة المعلومة . ولا فرق بين أن يكون الخبر دافعا للكتاب والسنة المعلومة على كل حال ، أو على وجه النسخ . واختلفوا إذا كان الخبر مخصصا لهما . واختلفوا إذا كان المخبَر عنه يعم البلوى به ، هل [يرَد[2]] له خبر الواحد أم لا . ولا يرد إذا عمل النبى صلى الله عليه بخلافه ، أو عمل أكثر الصحابة بخلافه . وكذلك إذا عاب[3] أكثرهم على الراوى على اختلاف فيه . ولا يرد إذا خالف[4] قياس الاصول .

ونحن نذكر [أولا[5]] ما يرجع إلى الخبر ، ثم ما يرجع إلى المخبِر ، [ثم ما يرجع إلى كيفية نقله[6]] ، ثم ما يرجع إلى المخبَر عنه إن شاء الله .

باب

فى الخبر إذا تضمن زيادة لم تذكر فى رواية اخرى

اعلم أنه إذا روى الراوى زيادة ، فاما أن يكون لم يروها غيره ، أو لم يروها هو مرة أخرى . والأول ضربان : أحدهما أن يكون من لم يروها لا يـُقبَل حديثه ، والآخر أن يـُقبَل حديثه . فالأول لايمنع من قبول الزيادة ، لأن راويها [ممن[7]] يـُقبَل روايته ، ولم يعارضها رواية مثلها . يبيّن ذلك أن الذى لا يقبل روايته لو روى نفى تلك الزيادة ، لم يمنع ذلك من قبول الزيادة . فبأن[8] لا يَمنع تركـُه لذكرها أولى . وإن كان الذى لم يروها يقبل روايته ، فاما أن يـُعلَم أنهما أسندا الخبرين إلى مجلسين ، أو إلى مجلس واحد ، أو لا يعلم ذلك من حالهما . فان علمنا أنهما أسنداه إلى مجلسين ، قـُبلت الزيادة ، لأنه لا معارض[9] لها

---

١) س : فساد
٢) حذفه ل
٣) ل : غاب [بالغين المنقوطة]
٤) لس : خالفه
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) حذفه ل
٨) ل : فان
٩) ل : تعارض

لجواز أن يغير(١) النبي عليه السلام كلامه في بعض الحالات دون بعض. ثم هل تلك الزيادة نسخ، أو تخصيص قد بيّن فيما سلف. وإن علمنا أنهما أسنداه إلى مجلس واحد، فإما أن يكون النبي لم يَرْوِ الزيادةَ عددا لا يجوز أن يغفلوا عن(٢) تلك / الزيادة التي رواها(٣) الواحد، وإما أن يكون الراوي لها عددا لا يجوز ٦/ب عليهم توهمُ ما لم يكن، وإما أن يجوز على كلا الفريقين ذلك ويجوز خلافه. فالأول يمنع من قبول الزيادة، لأن من لم يروها، إنما لم يروها لأنها لم تكن؛ ويكون الراوي لها قد سمعها من غير النبي صلى الله عليه فظن أنه سمعها منه عليه السلام. وإن كان الراوي [للز]يادة عددا كثيرا لا يجوز عليهم توهمُ ما لم يكن، قُبلت الزيادة، لأنهم ما رووها إلا لأنها كانت(٤). وإن لم يكن الراوي لها(٥)] ولا التارك لها عددا كثيرا(٦)، فإما أن تكون الزيادة مغيّرة الإعراب وبناء الكلام، أو غير مغيّرة لذلك بل منفصلة. فالأول كقوله «أو نصف [illegible]» وكقوله «أو صاعا من بر». فكل واحد من الراويين(٧) [illegible] ما ينفي رواية الآخر، لأن أحدهما روى النصب(٨)، والآخر روى [illegible] وأنهما متناقضة. فإن تفاضلا في الضبط، عُمل(١٠) على رواية [illegible] مع تعارض الروايتين وكون كل واحد من الراويين يُقبَل حديثه، [illegible] جهة الضبط والعدالة مما يترجح بـه الخبر. وإن تساويا في الضبط [illegible] في تفاضلهما فيه، لم تكن رواية أحدهما بالقبول [illegible] إلى [illegible] آخر. وإن كانت الزيادة

[illegible]

لا تغيّر بناء لفظ الحديث وإعرابه – كما روى من قوله : « أو صاعا من بُر » وما روى من قوله : « أو صاعا من بر بين [اثنين[1]] » . فكل [واحد[2]] منهما قد روى : « أو صاعا من بُر » على صورة واحدة ، وزاد أحدهما : « بين اثنين » . فهذه[3] الزيادة تُقبَل .

فصارت الزيادة[4] إنما تقبل على شروط. منها أن لا يكثر عددُ مَن لم يروها . ومنها أن لا تكون مؤثرة فى لفظ المزيد عليه وإعرابه . أو ، إن أثّرتْ ، كان راويها[5] أضبط. والشيخ أبو عبد الله يقبل الزيادة ، سواء أثّرتْ فى اللفظ أو لم تؤثر[6] إذا أثرت فى المعنى . وقبلها قاضى القضاة إذا أثرت فى المعنى دون اللفظ ؛ ولم يقبلها إذا أثرت فى إعراب / اللفظ. وحكى أن أصحاب الحديث 1/٦٧ لا يقبلون الزيادة .

والدلالة على قبولها إذا اختصتْ بالشرائط المذكورة ، أن الراوى للزيادة ممن يجب[7] قبول خبره ؛ ولا معارض لروايته ، [فوجب[8]] قبولها . كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره[9] . وإنما قلنا : « إنه ممن يقبل[10] » ، لأنه مختص بالعدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة . وإنما قلنا : « إنه لا معارض لروايته » لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفها[11] لفظا ولا معنى . أما أنه لم ينفها[12] لفظا ، فبيّن. وأما أنه لم ينفها[13] فى المعنى ، فلانه لا يمكن أن يقال إنه نفاها فى المعنى إلا من حيث كان الراوى الآخر لما ساق[14] الحديث ، وكان قصده

١) حذفه ل
٢) حذفه ص
٣) ل : فى يده
٤) س : العادة
٥) ل : رواتها
٦) ل س : لم تؤثر فيه
٧) ل : فمن حسب
٨) حذفه ل
٩) ل : معه غيره ؛ س : غيره معه
١٠) س : يقبل روايته
١١) ل : التارك لروايته لم ينقلها
١٢) ل : ينفقها
١٣) كذلك
١٤) ل : بينا

استيفاؤه ، ثم لم يذكر الزيادة ، علُم[١] أنه قد نفاها . وجرى مجرى أن ينفيها لفظا . ويمكن أن يكون هذا الكلام دليلا لهم مبتدأ . والجواب : انه ليس يجب أن يكون إنما لم يروها التارك لها لأنه نفاها ، لكن يجوز أن يكون إنما لم يروها لأنه لم يسمعها لسهو اعتراه حين تكلم بها النبى صلى الله عليه وسلم ، أو لشغل قلب اعتراه ، أو تشاغل بعطاس ، أو إصغاء إلى كلام آخر . فاذا جاز كل ذلك ، بطل القول بأن التارك للزيادة قد نفاها فى المعنى .

فان قيل : فلم [ما] حملتم ترك الرواية للزيادة[٢] على أحد هذه الوجوه بأولى من أن يحملوا رواية من رواها ؟ على أنه تصوَّر أنه [سمع[٣]] تلك الزيادة من النبى عليه السلام ، ولم يكن سمعها منه ! قيل : لأن سهو الإنسا ، عما سمعه ، وتشاغله عن [سماع[٤]] ما جرى بمشهد منه يكثر؛ ولا يكثر توهم الإنسان أنــه سمع ما لم يسمع . ولأنه لا سبب[٥] لذلك ، إلا أنه سمع الزيادة من الغير، فظن أنه سمعها من النبى صلى الله عليه ؛ أو سمع من النبى عليه السلام شيأ ، فظن أنه سمع منه أيضا[٦] ما له به علقة[٧] . / ولترك روايةِ ما جرى أسباب كثيرة قد ذكرناها . ٦٧/ب فلذلك[٨] كان ترك الإنسان رواية ما جرى أكثر من روايته ما لم يجرِ ، إذا لم يتعمد الكذب .

فان قيل : فيجب أن يكون رواية من روى : « أو نصف صاع من بُر » أولى من رواية من روى : « أو صاعا من بر » ، لأن فيها زيادة نصف ، يجوز أن يكون التارك لها لم يسمعها ! قيل : لو لم يكن إلا هذا ، لكانت الزيادة أولى . [لكن[٩]] لما تعارضا فى رواية إعرابين متنافيين ، لم تكن إحدى الروايتين أولى من الاخرى . يبيّن ذلك أنه لا يمكن أن يقال : لعل الذى روى : « أو

---

١) ل : على
٢) تكرر بعد ذلك جملتان فى س
٣) حذفه ل
٤) كذلك
٥) ص : لانه سبب
٦) س : ايضا معه
٧) ل س : شبه وعلقة
٨) ل : فكذلك
٩) حذفه ل

صاعا من بر» لم يسمع لفظة «نصف» ، [وسمع لفظ «صاع»[١]] . لأنه لو كان كذلك ، لسمعها مجرورة .

إن قيل : فيلزم على ما ذكرتم أن الذى لم يرو الزيادة لو نفاها ، لم يعارض نفيه رواية من رواها ! قيل : إن قال «أعلم أنه لم تكن هذه الزيادة ، وأنني ما سمعتها ، ولم يقطعني[٢] قاطع عن سماعها» ، فانه يكون ناقلا للنفى ولارتفاع الموانع ، كما نقل الآخر الزيادة . فتتعارض الروايتان . وإن قال : «لم تكن هذه الزيادة» ، فانه يحتمل أن يكون ذلك موضع اجتهاد . ويحتمل أن يقال : رواية المثبت أولى ؛ لأنه يحتمل أن يكون النافي إنما نفى الزيادة بحسب ظنه . ويحتمل أن يقال : يرجع إلى رواية النافى إذا كان أضبط .

واحتج[٣] الدافعون للزيادة بأشياء. ﴿منها﴾ أن[٤] ضبط الراوي إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط . فاذا لم يوافقوه[٥] فى الرواية، لم يعرف ضبطه ! والجواب : انه لو لم يثبت ضبط الانسان إلا بموافقة ضابط آخر له[٦] ، أدى إلى ما لا نهاية له ، ولم يعرف ضبط أحد . فعلمنا قد[٧] يعرف ضبط الانسان لغير ذلك مما هو موجود فيمن روى الزيادة. وأيضا فانما يعرف اختلال[٨] ضبط الانسان إذا خالفه من يضبط [مرارا[٩]] / كثيرة . فأما المرّة والمرّتان ، ٦٨ / ١ فلا يمتنع أن يضبط هو [فيها[١٠]] ويسهو من هو أضبط منه . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن جماعة لو كانوا فى مجلس ، فنقلوا عن صاحبه كلاما ، وانفرد واحد منهم بزيادة ، غير[١١] الباقين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه ورووه ، لأطرح[١٢]

---

١) حذفه ل
٢) س : يقطع ؛ ل : يقطعه
٣) من هنا حذف س
٤) ل : باشياء ان
٥) ل : يوافقه
٦) ل : اجزاه
٧) ل : انه قد
٨) ل : اخلال
٩) حذفه ل
١٠) حذفه ل
١١) ل : عن
١٢) ل : ولا يخرج

السامعون تلك الزيادة ! الجواب : ان ذلك ليس مما نحن بسبيله . لأنا قد قلنا إن الجماعة إذا تركت الزيادة ، كانت روايتها أولى . وكذلك إذا كان التارك للزيادة أضبط إذا غيّرت الزيادةُ اللفظَ ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا كان الضابط لو وافق هذا الراوىَ للزيادة ، لقوى — بموافقته — خبره ؛ فيجب ، إذا خالفه ، أن يضعف ! والجواب : انه بامساكه عن الزيادة غير مخالف له ، كما أنه بامساكه عن رواية خبر آخر لا يكون مخالفا له . وأيضا فانه إذا وجب قول الزيادة بمشاركة[١] غيره من الرواة له ، وجب إذا لم يشاركوه أن تنقص تلك القوة[٢] . وليس ، إذا نقصت ، [يجب[٣]] أن تبلغ حدا فى الضعف لا يُقبَل الخبر معه . ألا ترى أنه لو شارك راوى جماعة فى خبر فقوى الخبر بذلك ، فانه — إذا لم يشاركوه فى الرواية ، بل رواه وحده — لا [يجب أن[٤]] ينتهي فى الضعف إلى حد لا يجوز أن يقبل معه ؟

فأما إذا لم يعلم هل أسند المخبِران الخبرين إلى مجلس واحد ، أو مجلسين ، وكانت الزيادة تغيّر إعراب المزيد عليه ، ولم يكن الراوى له ولا التارك لها كثرة ، فانه يقتضى التوقف والرجوع إلى الترجيح . لأنّا لا نأمن أن يكونا قد أسنداه إلى مجلس واحد ، فيتمانعا[٥] . والصحيح أن يقال : يجب حمل الخبرين على أنهما جريا[٦] فى مجلسين . لأنهما لو كانا فى مجلس واحد ، لجرى على لفظ واحد . ولو كان اللفظ واحدا ، لكان الظاهر من عدالتهما وضبطها أن لا يختلف روايتهما[٧] .

٦٨/ب فأما إذا روى الراوى زيادة / لم يروها هو مرة اخرى متقدمة أو متأخرة ، وأنه[٨] إن أسند الروايتين إلى مجلسين قُبل ذلك . وكذلك إذا[٩] لم يُعلَم أنه

---

١) ل : بمشاركته
٢) ل : الزيادة
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) ل : مما نفاه
٦) ل : انه جريا
٧) إلى هنا حذف س
٨) ل س : فانه
٩) س : ان

أسندهما إلى مجلسين ، حُمل أنهما كانا فى مجلسين . وإن علمنا أنه لم يسندهما إلى مجلسين ، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة ، ورواه مرة واحدة بالزيادة ، فالأغلب أنه سها في إثبات الزيادة . لأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب وأكثر من سهوه مرارا كثيرة . فان قال : «قد كنت أُنسيتُ هذه الزيادة والآن ذكرتها » ، قُبلت الزيادة ، وحمل أمره على الأقل النادر لمكان قوله . وكذلك إن كان له كتاب يرجع [إليه[1]] ، وأن كان إنما رواها مرة ، وأخلّ بروايتها[2] مرة ، وكانت الزيادة تغيّر إعراب الكلام ، تعارضت الروايتان . وإن كانت الزيادة لا تغيّر اللفظ ، احتمل أن يتعارضا . لأنه على كل حال قد وهم وهماً باطلاً[3] ، [إما زيادة لا أصل لها ، وإما نسيانا لما[4] كان له أصل . فليس بأن يقال : « ضبطه يمنع من أن يكون قد وهم[5]] ، عند سماعه للحديث ، زيادة لا أصل لها ، وأنه نسى فلم يروها فى بعض الحالات وذكرها مرة اخرى » بأولى من أن يقال : « إن ضبطه يمنع من نسيانه[6] لها » . والأولى أن يقال — [أظنه من روايته لما لم يسمعه توهما منه أنه سمعه[7]]— : الأقرب أن يكون نسيها حين لم يروها . لأن نسيان الضابط لما سمع عند تطاول الزمان أكثر وأغلب من ذهابه عن سماع ما حضره . فوجب لذلك قبول الزيادة .

وإذا روى الراوى الحديث تارة مع زيادة ، وتارة بغير زيادة ، استهانةً وقلة تحفظ ، سقطت عدالتُه ، ولم يقبل حديثه . وإذا كان فى الخبر لفظ لا يفيد إلا التأكيد ، لم يجز إسقاطه[8] . لأن النبي صلى الله عليه ما ذكره إلا لفائدة .

فأما إذا خالف فى لفظ الحديث حفاظ أهل النقل ، فقد ذُكر ذلك

---

١) حذفه ل
٢) ل : واحدة
٣) ل : باطله
٤) س : لمن
٥) حذفه ل
٦) ل : مشابه
٧) ليس إلا عند ص ، كأنه حاشية
٨) ل : للراوي اسقاطه

فى جملة ما يردّ له الحديث . وهو داخل فى الزيادة . وقد ذكرناها الآن . لأن
٦٩ / ١ الخلاف ليس يقع بينهم إلا بأن يزيد أحدهم فى الحديث ما لا يرويه /الآخر ، أو يروى أحدهما[1] اللفظ على إعراب يروى الآخر خلافه . وقد تقدم بيان ذلك كله .

بابٌ

في ذكر فصول احوال الراوى

فصل

اعلم أنه لما وجب رد الخبر إذا كان الراوى غير عدل ، وجب أن نذكر ما العدل ؟ وما العدالة ؟ ثم نذكر الدلالة على اشتراط العدالة فى الأخبار.

أما العدل والعدالة ، فهما فى اللغة مصدر ، مقابل الجور . وهو إيصاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه ، وترك ما لا يجب عليه . ولهذا وُصف[2] « العقاب » بأنه عدل لمّا كان مستحقا على المعاقَب . ويوصف ترك الزيادة عليه بأنه عدل . ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجبا للمثاب . فان قيل : فيجب ، إذا لم يجب على الإنسان حق لغيره وكان ما يستحقه على غيره لا يستوفيه ، أن يوصف بأنه غير عدل ! قيل : لا يجوز ذلك ، لأن قولنا « غير عدل » يطلق على الجائر . وإطلاق هذا الوصف على ما[3] ذكره السائل يوهم أنه جائر.

وذكر قاضي القضاة[4] ، أن العدل هو فعل حَسَن يتعدى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره[5] . وقد التزم على ذلك أن يكون الابتداء بالتفضل

---

١) ل : احدهم
٢) س : يوصف
٣) س : من
٤) كذا ل ؛ زاد بعده ص : « رضى الله عنه » ، وزاد س : « أطال الله بقاءه » . وهذا الأخير يدل على أن الكتاب ألف فى أثناء حياة قاضى القضاة عبد الجبار.
٥) ل : منفعة او مضرة

عدلا . قال : ولذلك يقال إن الله سبحانه عادل بابتداء الخلق فى الدنيا . وقد تعورف استعمال العدل [فى المستكثر من فعل العدل . ولذلك يوصف الله سبحانه بأنه عدل . وتعورف استعماله أيضا[١]] فيمن أهلٌ لقبول شهادته . ويدخل فى ذلك الحرية وغيرها . وتعورف ايضا فيمن تقبل روايته عن النبي عليه السلام؛ وهو من اجتنب الكبائر ،والكذب ، والمسخّفات[٢] من المعاصى والمباحات . ولا خلاف فى اعتبار هذه الامور فيمن يروى الخبر ، لأن خلاف ذلك يقدح فى الثقة لقوله . لأن مَن تقدّم على الكذب لا يؤمَن منه الكذب فى كل ما يُخبر به . ومن تقدم على الفسق ، وهو يعتقد أنه فسق ، لا يؤمَن منه الإقدام على الكذب فى حديثه . / ومن تقدّم على المسخّفات—كالتطفيف ٦٩/ب وكالأكل[٣] على الطريق ، وأن أثمر النقص — لا يؤمَن منه الكذب . وإن أثمر عنده النقص ، والمشارطة على أخذ الاجرة على الحديث ، فهو أبلغ في الدناءة من الأكل على الطريق . وهو جار مجرى اشتراط الاجرة على صلاة النافلة .

وأما الفسق في الاعتقـادات إذا كان صاحبه متحرجا فى أفعاله ، فعند الشيخين أبي علي وأبي هاشم أنه يمنع من قبول الحديث . لأن الفسق في أفعال[٤] الجوارح يمنع من قبول الحديث ، لكونه فسقا ، لا لأنه من أفعـال الجوارح[٥] . لأن المباحا ت من أفعال الجوارح[٦] [لاتمنع من قبول الحديث وهذه العلة قائمة[٧] فى الاعتقالات إذا كانت فسقا ! والجواب : ان الفسق من افعال الجوارح[٨]] إنما منع من قبول الحديث . لأن فاعله فعلَه وهو يعلم أنه فسق . فقدح ذلك فى الظن لصدقه ؛ ولم يؤمَن أن يُقدم على الكذب ، وإن علم أنه محظور . وليس كذلك إذا اعتقد اعتقادا هو فسق ، وقد اشتبه عليه ، وهو متحرج فى أفعاله .

---

١) حذفه ل
٢) ل : المستخفات
٣) لس : او الاكل
٤) ل : اهل
٥) ل : الخوارج
٦) ل : الخوارج
٧) س : موجودة
٨) حذفه ل

إن قيل : أليس ، لو فَسَق وهو يعلم أنه فِسق ، لم يقبل حديثه ؟ فكيف يقبل إذا ضَمّ إلى فسقه خطيئة اخرى ، وهى اعتقاده أن ذلك غير فسق ؟ قيل : إنه إذا لم يعتقد أنه فسق ، لم يقدح ذلك تحريجه[1] وتنزهه عن الكذب . وليس كذلك إذا اعتقد أنه فسق .

وعند جلّ الفقهاء أن الفسق فى الاعتقاد لا يمنع من قبول الحديث . لأن مَن تقدّم ، قد قبِل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة ؛ وقبِل التابعون رواية الفريقين من السلف . ولأن الظن يقوى بصِدق من هذه سبيله إذا كان متحرجا . فأما[2] الكفر الذى يخرج به الإسلام من جملة الإسلام وأهل القبلة — كاليهودية والنصرانية[3] — فانه يمنع من قبول الخبر ، للاجماع على ذلك . ولأن الخارج من الإسلام ، يدعوه اعتقاده فيه إلى التحريف فيه ، ولا[4] يقوى الظن لصدقه . وأما الكفر بتأويل ، فذكر قاضى القضاة أنه يمنع من قبول الحديث . قال : لاتفاق الامّة على المنع من / قبول خبر الكافر . قال : والفقهاء ١/٧٠
انما قبلوا أخبار من هو كافر عندنا ، لأنهم لم يعتقدوا فيه أنه كافر . والأولى أن يقبل خبر من فَسق أو كفر بتأويل إذا لم يخرج من أهل القبلة ، وكان متحرجا . لأن الظن لصدقه غير زائل . وادّعاؤه « الإجماع على نفى قبول خبر الكافر على الإطلاق » لا يصح . لأن كثيرا من اصحاب الحديث يقبلون [كثيرا من[5]] أخبار سلفنا رحمهم الله كالحسن ، وقتادة ، وعمرو[6] مع علمهم بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولهم[7] . وقد نصّوا على ذلك . فأما من يظهر منه العناد فى مذهبه مع ظهوره عنده ، فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث

١) ل س : فى تحرجه
٢) ل : وايضا
٣) ل : النصارى
٤) ل : فلا
٥) حذفه س ل
٦) ل : عمر
٧) بهامش ل على يسار الصفحة : « وتمثيله بهؤلاء السادات ونسبته إياهم إلى الكفر من غلوه فى الاعتزال . عليه ما يستحق ! وإلا فهم سادات من التابعين ، اتفق أهل السنة على توثيقهم وتجليلهم فى الدين » . وعلى يمين الصفحة : « وإنما نص عليه كفره من المعتزلة » .

الفاسق بأفعال الجوارح لمّا كان يعلمها فسقا . فأما من تديّن[١] بالكذب لينصر مقالته ، فالظن لا يحصل بصدقه . وكذلك التساهل[٢] فى الحديث ، وترك التحفظ من[٣] الزيادة فيه والنقصان [منه[٤]] .

وأما كون الراوى غير ضابط لما يسمعه ، أو يعتريه السهو فيما يسمعه بعد سماعه له ، فله أحوال ثلاثة: ﴿أحدها﴾ أن يكون سهوه واختلال ضبطه أكثر . فيقدح ذلك فى الظن لما نقلَه ، إلا أن يكون ما نقله مما يبعد ان لا يضبطه الإنسان . وليس لأحد أن يقول : « الظاهر من العقل الضبط وقلة السهو » ، لأن العقلاء يختلفون فى الضبط . وليس له أن يقول : « الظاهر من العدل أنه لا يروى الحديث وهو يتهم ضبط نفسه وحفظه » ، لأن من لا يضبط يظن أنه قد ضبط ، ومن سها يظن أنه ما سها ؛ فيروى على حسب ظنه. ﴿والثانى﴾ أن يتساوى ضبطه[٥] واختلاله ، فلا يحصل الظن أيضا لصحة ما رواه لتعادل الأمرين . فلا يقبل حديثه . إن قيل : أليس قد أنكرت الصحابة رضى الله عنها[٦] على أبى هريرة رحمه الله كثرة الرواية ، ثم[٧] قبلتْ أخباره ؟ قيل : إنها لم تنكر عليه لقلة ضبطه ، لكن لأن الكثرة يعرض فيها الاختلال والسهو ؛ فاحتاطت بالإنكار عليه ، وإن كان أهلا / لقبول ٧٠/ب أخباره . وذكر قاضى القضاة فى « الشرح » : أنه إذا تساوى غفلته وذِكره ، قُبل خبره[٨] . لأن الخبر أمارة ، فالأصل فيه الصحة . ولقائل أن يقول : « [إن[٩]] الخبر أمارة إذا تكاملت شرائطه . ولا تتكامل شرائطه إلا أن يترجح ذكر الراوى على سهوه». ﴿[والثالث[١٠]]﴾ إن كان الأكثر منه الذكر وجودة

---

١) ل : يتدين
٢) ل : الشاهد
٣) ل : تركه التحفظ فى
٤) حذفه ل
٥) ل : لضبطه
٦) كذا على صيغة المؤنث ، لما ذكرناه سابقا .
٧) ل : و
٨) ل : حديثه
٩) زاده لس
١٠) زدناه للسياق والسباق ، وليس فى الاصول

الضبط ، قوى الظن لصحة روايته . فقُبل خبره فيما لا يعلم أنه سها فيه .

واعلم أنه إذا ثبت اعتبار العدالة وغيرها من الشرائط التي ذكرناها ، وجب إن كان لها ظاهر(١) أن يعتمد عليه ، وإلا لزم(٢) اختيارها . ولا شبهة أن [في(٣)] بعض الأزمان ، كزمن النبي صلى الله عليه ، [انه(٤)] قد كانت العدالة منوطة بالإسلام . فكان الظاهر من المسلم كونه عدلا . ولهذا اقتصر النبي صلى الله عليه ، في قبول خبر الأعرابي عن(٥) رؤية الهلال ، على ظاهر الاسلام(٦) . واقتصرت الصحابة على إسلام مَن كان يروى الأخبار من الأعراب . فأما الأزمان التي كثرت فيها الجنايات ممن يعتقد الإسلام ، فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلا . فلابد من اختباره . وقد ذكر الفقهاء هذا التفصيل .

ولا يُرَدّ حديث من لا يَعرف معنى ما ينقله ، كالأعجمى . لأن جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه الحديث . ولهذا يمكن للأعجمى أن يحفظ القرآن ، وإن لم يعرف معناه . وقد قبلت الصحابة أخبار الأعراب ، وإن لم يعرفوا كثيرا من معانى الكلام مما(٧) يفتقر إلى الاستدلال . فأما [الصبي(٨)] ، فالأغلب أن النفس لا تثق بروايته . فان جاز فى بعض الحالات أن يغلب(٩) الظن لصدقه ، فالشرع منع من قبول خبره ، إذا رواه وهو صبي . فان سمع الحديث وهو صبي ، ورواه وهو بالغ ، قُبل خبره . وقد قبلت الصحابة رضى الله عنها(١٠) رواية ابن عباس عن النبي صلى الله عليه ، وإن(١١) كان حين سمعها من النبي صلى الله عليه غير بالغ لمّا كان حين

---

١) س : ظاهرا
٢) ل : دام
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل س
٥) ل : على
٦) س : اسلامه
٧) ل : فيما
٨) بياض فى ل
٩) ل : يعد
١٠) كذا ، على التأنيث
١١) ل : قد

رواها بالغا. ويقبل رواية المرأة ، والعبد، والأعمى مِن حِفظه / لأنه قد يظن صدقهم فى روايتهم ؛ ولم تمنع الشريعة[١]من قبولها ، بل قد قبلت الصحابة رواية ابن عباس وكان ضريرا ، و[٢]رواية النساء . ويقبل رواية من لم يرو إلا خبرا واحدا ، ولم يكاثر[٣] أهل العلم ، ولا أطال مجالسة أهل النقل . لأن كل خصلة لا تقدح فى غالب الظن لصحة الرواية ، ولم يَرِد الشرع باعتبار نفيها ، فانها لا تمنع من قبول الحديث . وكون الراوي غير مجالس لأهل العلم لا يقدح فى ظننا صدقه . ١/٧١

ويفارق ذلك استفتاء من لم يجالس أهل العلم . لأن جواز[٤] الاستفتاء موقوف على كون المفتى من أهل الاجتهاد . ولن يكون[٥] الإنسان كذلك إلا بالتعلم ومجالسة العلماء . إلا أنه إذا تعارض خبران ، أحدهما يرويه مَن لم يجالس أهلَ النقل ، والآخر يرويه مَن جالسهم ، كانت رواية مَن جالسهم أولى. لأن المكثر من مجالسة أهل الصنعة أخبرُ بها وأعرف بتفاصيلها.

ويقبل حديث الإنسان وإن اختلف فى اسمه ، متى عُرِفتْ عدالته إما بظاهر الإسلام وإما بطريقة زائدة . وإذا روى زيد عن عمرو خبرا ، فقال عمرو : «لا أذكر أنى رويتُ هذا الحديث» ، فعند[٦] أبى الحسن رحمه الله : لا يقبل الحديث[٧] ، لأنه الأصل فى الرواية . فاذا أنكرها[٨] ، لم يقبل . وكذلك رُدّ حديث ربيعة عن الزهرى: «أيّما امرأة نكحتْ بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ، لأن الزهرى أنكر أن يكون رواه . وعند الشافعى وغيره : أنه يقبل ، لأن ثقة[٩] الراوى تقتضى قبول حديثه ما أمكن . ويمكن أن يكون صادقا وإن لم يذكر المروى عنه ، لأنه يجوز أن ينسى أنه رواه .

١) ل : الشرع
٢) ل : وقبلت
٣) ل : ولا كاثر
٤) ل : جواب
٥) ل : لم يكن
٦) ل : فعند الشيخ
٧) ل : هذا الحديث
٨) ل : واذا لم يكن هذا
٩) ل : نقل

فقد يحدّث الإنسان بحديث من أمر الدنيا ، ثم يسهو عنه ، ويذكّر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل . وربما لم يذكره أصلا . فاذا كان كذلك ، جاز للمروى عنه أن يرويه عن الراوى ، كما قال الزهرى : « حدّثني ربيعة[١] عنى... » فان قال المروى عنه : /« ما رويتُ هذا الحديث » ، جاز أن يكون قال ذلك بحسب ظنه ؛ فلا يردّ الحديث . فان قال : « أعلم أنى ما رويته » ، فانه تعارضَ ذلك روايةَ[٢] مَن روى عنه . لأن كل واحد منهما ثقة . فيحتمل أن يكون المروى[٣] عنه قد رواه ثم نسيه ؛ ويحتمل أن يكون الراوى سمعه من غيره ممن ليس بثقة[٤] وأسنده إلى من أسنده إليه سهوا .

٧١/ب

فصل : في أن الخبر لا يردّ إذا كان راويه واحداً

ذهب جل القائلين بأخبار الآحاد إلى قبول الخبر ، وإن رواه واحد . وقال أبو على : « إذا روى العدلان[٥] خبرا ، وجب العمل به ؛ وإن رواه واحد فقط ، لم يجز العمل به إلا بأحد شروط[٦] ، منها أن يعضده ظاهر ، أو عملُ بعض الصحابة ، أو اجتهاد ، أو يكون منتشرا » . وحكى عنه قاضي القضاة فى «الشرح» : أنه لم يقبل فى الزنا إلا خبر أربعة ، كالشهادة عليه ، ولم تقبل شهادة القابلة الواحدة .

والدليل على القول الاول : قياسه على أخبار المعاملات على ما ذكرناه فى الباب المتقدم . ويدل عليه إجماع السلف : عمِل أبو بكر رضى الله عنه على خبر رواه بلال ؛ وعمِل عمر على خبر حمل بن مالك ؛ وعملتْ الصحابة على خبر أبى سعيد فى الربا ، وعملتْ على خبر أبى رافع[٧] فى المخابرة . وكان على عليه السلام يستحلف[٩] ؛ ويقبل خبر أبى بكر بغير استحلاف .

---

١) ل : زمعة
٢) ل : فى رواية ؛ س : برواية
٣) ل : الراوى
٤) ل : معه
٥) ل : اثنان
٦) ل : شروطها
٧) كذا ح ل س ؛ ص : خبر رافع
٨) ل س : يستحلف المخبر

وليس يجوز ان يقال : « لعلهم قبلوا ما قبلوه لأن اجتهادا[١] عضده » . لأنهم كانوا يتركون اجتهادهم لبعض هذه الأخبار . وكانوا لا يرون بالمخابرة بأسا[٢] حتى روى لهم عن النبي صلى الله عليه النهى عنها .

وحجة أبي على رحمه الله هي : المرجع فى قبول خبر الواحد إلى[٣] الشرع . وقد روى أن النبي صلى الله عليه لم يعمل على خبر ذى اليدين ، حتى سأل أبا بكر وعمر . وقد اعتبرت الصحابةُ العددَ فى الأخبار . فان أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة ، / حتى رواه معه محمد بن مسلمة . ولم يعمل عمر على 1/72 خبر أبي موسى فى الاستئذان حتى رواه معه غيره ؛ ولاعمل على خبر فاطمة بنت قيس . ولم يقبلا خبرَ عثمان فى رد الحكم[٤] ، وقالا : إنك شاهد واحد . قال : فعلمت أن ذلك إجماع . لأنه لم ينكر عليهم .

الجواب : أما رجوع النبي صلى الله عليه إلى خبر أبي بكر وعمر رضى الله عنهما فى خبر ذى اليدين ، فان دلّ فانما يدل على اعتبار ثلاثة : أبي بكر ، وعمر ، وذى اليدين . على أن الإنسان قد يُخبَر عن امور الدنيا بما يظن خلافه ، فيرجع فى تحقيق ذلك إلى جماعة استظهارا وطلبا لقوة الظن . فلايدل على أنه لا يعول[٥] فى امور الدنيا إلا على خبر جماعة . وأما طلب الصحابة لراوٍ آخر ، فانه لا يدل على أنهم اعتقدوا أنه لا يعمل على الواحد لو انفرد . لأنّ الحاكم قد يطلب شاهدا ثالثا ليقوّى[٦] ظنه ، وإن كان لو لم يشهد الثالث عمل على شهادة الاثنين . وقد يعمل الانسان فى امور الدنيا على خبر الواحد ، ويطلب فى بعض الأشياء مخبرا ثانيا ليقوّى ظنه . وقد يضعف الظن لصدق الراوى مرة ، ولا يضعف لصدقه اخرى . وقد ينفرد العدل بالرواية لأمر مستبعد فى العادة ، أو لأمر تقتضى العادة أن لا ينفرد بروايته[٧] الواحدُ . ولا يظن

١) ل س : الاجتهاد
٢) ل : راسا
٣) ل س : هو
٤) كان أخرجه النبى عليه السلام من المدينة ، فراجع لقصته أنساب الأشراف للبلاذري ١٥١/١
٥) ل : معول
٦) ل : « ليور » [غير منقوط ، مع علامة الاضطراب بالهامش]
٧) ں : بر واية

تعمّده به الكذب[١] ، لكن يظن به السهو والغلط ؛ ولا يظن به ذلك مرة اخرى إذا انتفت هذه الامور . فاذا كان طريق [قبول[٢]] خبر الواحد الاجتهاد فى عدالة الراوى وضبطه ، — واختلفت الاحوال فى ذلك — ووجدنا الذين طلبوا راويا آخر هم الذين لم يطلبوه فى حالة اخرى ، علمنا أنهم إنما طلبوا مخبرا ثانيا لتقوية الظن ، أو لأنهم اعترضهم بعض ما ذكرناه ، لا لأنهم اعتقدوا حظر العمل على خبر الواحد . على أنه روى عن عمر أنه قال لأبى موسى : « ما اتهمتك ، ولكنى خفتُ أن يتقوّل الناس على رسول الله صلى الله عليه» . وقد بينّا أنّ ردّه خبر فاطمة بنت قيس/ إنما كان لأنه نسْخ ٧٢/ب لكتاب الله عز وجل[٣] . وإنما لم يعمل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما على خبر عثمان رضى الله عنه فى رد الحَكم ، لأن ذلك شهادة ، لأنه إثبات حُكم فى عين لا يتعداها . ألا ترى أنهما سمّيا ذلك « شهادة » ؟ فدل ذلك على أنه كان شهادة عندهما .

وقاس أبو على رحمه الله الخبرَ على الشهادة لعلة : « أن كل واحد منهما إخبار عن الغير ، يجب عنده العمل .فكان من شرطه العدد . » وهذة علة غير معلومة . فلايجوز الاعتماد عليها فيما يجب فيه العلم . وليس يمتنع أن تكون الشهادة إنما شُرط[٤] فيها العدد لكونها شهادة . ولهذا قُبل فتوى الفقيه الواحد لما[٥] لم يكن شهادة . ولهذا لم يعتبر فى المخبِر ما اعتبر فى الشاهد من الحُرّية[٦]

فصل: في الخبر إذا أسنده مَن أرسل غيره من الأحاديث، هل يقبل أم لا ؟

أما من يَقبل المراسيلَ ، فلا شبهة فى قبوله . وأما من لم يقبل المراسيل ، فكثير منهم قبِله أيضا . قال : لأن إرساله يختص[٧] ذلك المرسَل دون هذا

١) كذا ص ؛ ل : فى هذه الكذب ؛ س : تعمده الكذب
٢) حذفه ل
٣) لانها كانت روت أن ليس للمبتوته السكنى ولا النفقة ، وهذا خلاف القرآن ٦٥/١
٤) ل : اشترط
٥) ل : اذا
٦) ل : الخبرية
٧) كذا ، بدل « يخص »

المسنَد ؛ وليس إرساله لذلك الخبر بأكثر مِن تركه روايته . فوجب قبول مسنده إلا أن يوهم فيما أرسله أنه سمعه ممن[١] أسنده إليه ، وأتى بلفظ يوهم ذلك ، فجرى [ذلك[٢]] مجرى كذبه ؛ فيقدح فى[٣] أمانته . فأما إذا قال : « قال فلان » ، فان ذلك لا يوهم أنه سمعه ممن أسنده إليه[٤] ؛ فلا يقدح فى أمانته .

ومنهم ، من لم يقبل ما أسنده ، قال : إن[٥] إرساله يدل [على[٦]] أنه إنما لم يذكر الراوىَ لضعفه فى نفسه[٧] . فستْره له ، والحال هذه ، خيانة[٨] . فلم يقبل حديثه .

واختلف مَن قبِل من حديث المرسِل[٩] ما أسنده ، كيف يقبله ؟ فقال الشافعى : لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه : « حدثنى » ، أو «سمعت» ؛ ولا يقبل إذا أتى بلفظ موهم . وقال بعض أصحاب الحديث : لا يقبل حتى يقول : « سمعتُ فلانا » . وأصحاب الحديث يفرّقون[بين[١٠]] أن يقول الإنسان : « حدثنى فلان » أو «أخبرنى فلان». فيجعلون الأول / دالا على أنه شافهه 1/73 بالحديث ، ويجعلون الثانى مترددا بين المشافهة بالحديث وبين أن يكون قد أجازه أو كتب به إليه . وهذه عادة لهم . وإلا فظاهر قوله « أخبرنى » يفيد أنه تولى إخباره بالحديث . وذلك لا يكون إلا بالمشافهة .

---

١) ل : من
٢) حذفه ل
٣) ل : ذلك فى
٤) ل س : سمعه منه
٥) ل س : لان
٦) حذفه ل
٧) ل : لضعفه عنده
٨) ل : حليه [غير منقوط]
٩) ل : المراسيل
١٠) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]

باب
في فصول كيفية النقل

فصل: في رواية الحديث بغير لفظ النبي عليه السلام هل يردّ له الحديث أم لا ؟

إذا روى الحديث بلفظ غير لفظ النبي عليه السلام ، فان لم يسند مسنَده . بل زاد ، أو نقص ، أو كان أوضح منه ، أو أخفى منه ، فانه لا يجوز ذلك . لأن ما زاد على كلام النبي صلى الله عليه ، فهو كذب عليه ، لا يجوز قبوله . وما نقص عنه فانه إما أن ينبئ عن أنه رفع حكما قد أثبته ، فلا يجوز قبوله ؛ أو يكون فيه كتمان لحكم قد أثبته . والكذب والكتمان محظوران . ولا يجوز العدول إلى لفظ أظهر من لفظ النبي صلى الله عليه ، ولا أخفى منه . لأنه لا يمتنع أن يتعلق المصلحة باللفظ الذي ذكره النبي عليه السلام : الخفى أو الظاهر . ألا ترى أنه قد يجوز أن يكون من المصلحة ان يعرف الحكم باللفظ الجلى تارة ، وبالخفى[1] أو بالقياس تارة . وإن سدّ اللفظ مسدّ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ، فانْ اشتبهت الحال فيه حتى يكون موضع اجتهاد ، لم يجز ذلك . لأنه لا يمتنع أن يكون لو نقل لفظ النبي عليه السلام إلى غيره ، أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده . وإن لم تشتبه الحال فيه — نحو قول القائل : جلس وقعد — فانه يجوز العدول عن[2] أحدهما إلى الآخر ، ويقبل الخبر . وهو مذهب الحسن البصرى ، وأبى حنيفة ، والشافعى رحمهم الله . لأنه إن وجب نقل الحديث لأجل اللفظ فقط ، دفعه الإجماع[3] . وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى ، / وجب تلاوة اللفظ . ولا دليل فى العقل ٧٣/ب
ولا فى الشرع يقتضي كوننا متعبدين بتلاوة لفظ النبي عليه السلام . فبقى أنه يجب نقل حديثه لأجل المعنى . وهذا الغرض حاصل ، وإن عدل الراوى إلى لفظ يقوم مقام لفظ النبي صلى الله عليه .

---

١) س : باللفظ الخفى
٢) ل س : من
٣) تكرر بعد ذلك الجملة فى س

وفارق الأذان والتشهد . لأن الشرع اقتضى كوننا متعبدين بتلاوة ألفاظها . فان قاسوا خطاب النبي صلى الله عليه على التشهد ، أعوزتهم[١] علة صحيحة تجمع بينهما . ولم يكن ذلك بأولى من قياسه على الشهادة . وقول النبي صلى الله عليه : « نضّر الله امرءاً سمع مقالتي ، فأدّاها كما سمعها . فرُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه » ، لا يمنع من نقل حديثه على المعنى . لأن من نقل المعنى[٢]، يقال : إنه قد أدّى كما سمع . لأنه يقال للمترجم من لغة إلى لغة : قد أدى كما سمع . على أنه لو منع الخبرُ من نقل الحديث على المعنى ، لكان قد منع من ذلك فيما يشتبه . ويجوز أن يختلف الاجتهاد فيه . ولهذا قال : « ورُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه » . وما لا يشتبه من الألفاظ ، ولا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضه[٣] مقام [بعض[٤]] ، يستوى فيه الناقصُ الفقهِ ، والكاملُ الفقهِ ، والفقيهُ وغيرُ الفقيه . ولهذا يجب أن يكون « الناقل للحديث على المعنى » من أهل العلم ، ليعلم ما يشتبه الحال فيه مما لا يشتبه [فيه[٥]] .

فصل[٦] : في الرواية من كتاب

إذا روى الراوى الحديث من كتابه ، فله أحوال : ﴿منها﴾ أن يعلم أنه قرأه على شيخه ، أو حدّثه به ويذكر ألفاظ قراءته ووقت ذلك . فلا شبهة في جواز روايته والأخذ بها . وكذلك إذا علم الراوى أنه قرأ جميع ما في الكتاب ، [أو حدّثه به الراوى ، ولم يذكر ألفاظ القراءة ولا وقت القراءة ؛ لأنه عالم في الحال بأنه[٧] قرأ جميع ما في الكتاب[٨]] ، أو سمعه ممن حدّثه . ﴿ومنها﴾ أن يعلم أنه ما سمع ما في الكتاب ، أو يظن ذلك ، أو يجوز سماعه ويجوز نفيه

١) ل : اعقدهم
٢) ل : على المعنى
٣) ل : بمعصية
٤) حذفه ل
٥) حذفه ل س
٦) ل : باب
٧) س : بانه قد
٨) حذفه ل

1/74 على/سواء . وفي ذلك كله[1] لا يجوز له أن يحدّث به ، ولا يؤخذ بروايته . لأنه ليس له أن يخبر بما يَعلم أنه كاذب فيه، أو ظان ، أو شاك. ﴿ومنها﴾ أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له ، ولكنه يغلب على ظنه سماعه له أو قراءته لما يراه[2] من خطه . فهذا هو الذى ينبغى أن يكون الناس قد اختلفوا فيه : فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز له أن يرويه ، ولا يجوز العمل على روايته . لأنه لا يجوز أن يقول : « حدثني فلان » ، وهو لا يعلم أنــه حدّثه ، إذا كان ذلك حكما عليه بأنه قد حدّثه ، كما لا يجوز مثله في الشهادة . وعند أبي يوسف ، ومحمد ، والشافعي : يجوز له الرواية ، ويجب العمل عليها . لأن الصحابة كانت تعمل على كُتُب[3] النبي صلى الله عليه : نحو عملها على كتابه إلى عمرو بن حزم من غير أن يرويه لها راوٍ ، بل عملوا لأجل الخط ، وأنه منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه . فان ثبتَ أنها عملتْ عليه من غير رواية ، جاز أن يروى الإنسان من كتابه إذا غلب على ظنه سماعه ، ويكون إخباره [إخبارا[4]] عن ظنه . ويجوز العمل عليه .

بابٌ

القول في المراسيل

الخبر المرسَل هو أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عمرو؛ فاذا رواه قال : « قال عمرو » ، وأضرب عن ذكر زيد . واختلف الناس في الراوى إذا فعل ذلك . وكان ممن [يقبل[5]] مسنَده يقبل مرسَله : أبو حنيفة، ومالك ، وأبو هاشم ، على كل حال . وقال قاضى القضاة في « الشرح » : عنيت بالمتكلمين الذين قبلوا المراسيل أبا هاشم ، دون من لم يقبل إلا خبر

١) ل س : في كل ذلك
٢) ل : له قراه
٣) ل : خبر
٤) حذفه ل
٥) حذفه ل

اثنين[١] . وقال فى « الدرس » : إن أبا على يقول : إذا روى الحديثَ اثنان ، رواه أحدهما عن رجل بصرى لم يسمّه[٢] ، ورواه الآخر عن كوفى لم يسمه[٣] ، فانه يقبل . ولم يقبل [أهلُ[٤]] الظاهر وطائفةٌ من اصحاب الحديث المراسيلَ على كل حال . وقبل قومٌ مراسيل مَن يُقبَل مسنَده فى حال دون حال ؛ وهى إذا اختص بشروط./ والشافعى اعتبر أحد شروط ﴿منها﴾ أن يكون ذلك ٧٤/ب الخبر قد أسنده غيرُ مرسِله . قال قاضى القضاة : هذا إذا لم تقم الحجة باسناد ذلك [من[٥]] المسنَد . فأما إن قامت الحجة باسناده ، فالمعتبر به دون المرسَل ﴿ومنها﴾ أن يكون قد أرسله راوٍ آخر ، يروى عن غير شيوخ الأول ﴿ومنها﴾ أن يعضده قول صحابى. ﴿ومنها﴾ اأن يعضده قول أكثر أهل العلم . ﴿ومنها﴾ أن يكون المرسِل ممن لا يرسل عمن فيه علة من جهالة وغيرها. ثم قال : وَمَن هذه حاله ، أُحبّ أن يقبل[٦] مرسَله ، ولا أستطيع أن أقول : إن الحجة تثبت به كثبوتها[٧] بالمتصل . وشرط عيسى بن أبان فى قبول[٨] المراسيل أن يرسله صحابى ، أو تابعى ، أو تابعى التابعين[٩] ، أو من أئمة أهل النقل دون من سوى هؤلاء .

واحتج مَن قبِل المراسيلَ باشياء : (منها) إرسال[١٠] المرسِل[١١] ، مع عدالته ، يجرى مجرى ذكره مَن أرسل عنه . وقوله «هو عدل عندى» فى الدلالة على أنه قد عدّله[١٢] . ولو قال ذلك ، لقبل حديثه . فكذلك إذا أرسل . وإنما قلنا : « إن إرساله يجرى مجرى ذكره وتعديله » ، لأنه مع عدالته لا يستجيز[١٣] أن

---

١) ل : لم يقبل الاحدين
٢) ل : يسمعه
٣) ل : يسمعه
٤) حذفه ل
٥) حذفه ل س
٦) ل : اقبل
٧) ل : ثبوتها
٨) ل : قول
٩) ل : التابعى
١٠) ل س : ان ارسال
١١) تكرر بعد ذلك سطران فى س
١٢) ل : عمل له
١٣) ل : يستحق ؛ س : يستخبر

يخبر عن النبي صلى الله عليه إلا وله الإخبار عنه . ولا يكون له الإخبار بذلك إلا وهو عالم أو ظان . لأن الخبر بما يجوز كونه ونفيه على سواء قبيح . ولأنه ليس له إلزام الناس عبادة ، أو إطراح عبادة عنهم من غير أن يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب ذلك ، أو يظنه . فبان أن عدالته تقتضي ما ذكرنا . وأما أن الراوى إذا ذكر من روى عنه ، وقال : هو ثقة عندى ، لزم[1] قبول خبره وإن لم يذكر أسباب [ثقته . فهو متفق عليه بين أصحاب أبى حنيفة والشافعى . وإنما اختلفوا فى الجرح. فعند أصحاب أبى حنيفة لا يجب أن يذكر الإنسان سبب الجرح . وقال الشافعى : لا يصير المجروح مجروحا إلا بذكر

١/٧٥ أسباب[2]] الجرح . /والأمر فى التزكية ظاهر . فان أصحاب الحديث يزكّون الرجل من غير أن يذكروا أسباب عدالته . ولأن الإنسان إنما يكون ثقة ، زكيا ، إذا اجتنب الكبائر ولم يُخلّ بالواجبات . فلو وجب ذكر أعيان[3] ذلك فى طول الزمان ، مخافة أن يكون فيها ما لا تسلّم معه عدالة الإنسان عند السامع[4] ، وجب ما يشق احصاؤه[5] ، بل يتعذر . إن قيل : إنما لم يجب [على المزكى ذكر أسباب العدالــة لهذه المشقة التى ذكرتموها ، وذلك غير قائم فى ذكر المخبر ! قيل[6]] : هذه المشقة ، إن ثبت معها الظن لعدالة[7] من زكّاه المزكّى ، فهو غرضنا . وليس سبب هذا الظن هذه المشقة . وإنما سببه عدالة المزكّى . وهذا هو الذى قلناه . ولو لم تثبت معها عدالته ، لم يجز الحكم بتزكيته لأجل المشقة . إذ[8] كان الظن لعدالته غير حاصل[9] . فان قيل : إنما لم يجب على المزكّى ذكر أسباب عدالة من زكّاه ، لأنه يخبر عن ظنه ، وأما المخبِر فانما[10] يخبر

١) ل : الزم
٢) حذفه ل
٣) ح ل : اعتبار ؛ س ص : اعيان
٤) ل : الشافعى
٥) ل : احضاره
٦) حذفه ل
٧) ل : كعدالة
٨) ل س : اذا
٩) حاصله
١٠) ل : فلما لم

عن غيره[١] ؛ فوجب ذكره ! قيل : وقد يكون الإنسان عدلا عند المزكى ، بأن يخبره غيره عن عدالته ، فهو كالمخبر . وأيضا فان هذا فرق[٢] لا يؤثر فى موضع الجمع . وذلك أن المخبر إنما أخبر عن النبى صلى الله عليه . وطريقه إلى ذلك غيره ، كما أن ظن المزكى لعدالة مَن زكّاه طريقه معرفته بأسباب عدالته . فكما لم يجب ذكر ذلك ، لم يجب ذكر المخبِر . فان قيل : يلزمكم على ما ذكرتم أن يجرى إضراب[٣] شهود الفرع مع عدالتهم عن ذكر [شهود الأصل مجرى أن يذكروهم ويعدّلوهم ؛ وأن يلزم الحاكمَ الحكمُ بشهادتهم ، وإن لم يذكروا[٤]] شهود الأصل ، كما يلزمه[٥] إذا ذكروهم وعدّلوهم[٦] ! الجواب ان إضرابهم عن ذكر شهود الأصل يجرى مجرى ما ذكرتم . ولو تُركنا وهذا الأصل ، لحكمنا بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصل . لكن الدلالة منعتْ من ذلك . وليس يجب ، إذا منعت الدلالة / من ذلك ، أن يمتنع أن ٧٥/ب
يحكم بأخبار المراسيل . كما أن الدلالة قد دلت على أن من شرط [الحكم[٧]] بشهادة شهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة . فاعتبرنا قيام الدلالة على ذلك ، ولم نعتبره فى غير هذا الموضع . لأنه لو لم تقم الدلالة على ذلك ، لأجرينا الشهادة على الشهادة مجرى الشهادة على الإقرار . ولا يشرط[٨] فيه أن يحملهم الشهود الشهادة ، كما لا يشرط[٩] أن يحملهم المقرّ الشهادة على إقراره . إن قيل: أليس، لو ثبت عدالة الشهود عند الحاكم، لم يسقط النظر فى عدالتهم عن[١٠] حاكم آخر ؟ فهلا كان ثبوت عدالة مَن أرسله المخبِر عنده لا يسقط عن غيره النظر فى عدالته؟ قيل : فيجب ، لو ذكر المخبِر

---

١) ل : خبره
٢) ل : فرقا
٣) ل : امران
٤) حذفه ل
٥) كذا س ؛ ص : يلزمه ؛ ل : كما يلزمه ذلك
٦) تكرر بعد ذلك سطر ونصف فى س
٧) زاده لس
٨) لس : يشترط
٩) لس : يشترط
١٠) ل : « غير » [غير منقوط]

مَن أخبر عنه وعدّله ، أن لا يسقط عن السامع للخبر [النظرَ[١]] فى عدالته ، كما لم يسقط عن القاضي الثانى النظر فى عدالة الشهود ، وإن ذكروا عنده . فلمّا[٢] لم يجز ذلك،علمنا مفارقة الشهادة للخبر . ﴿ومنها﴾ إجماع الصحابة. حكى عن البراء بن عازب أنه قال : « ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله صلى الله عليه سمعناه منه ، غير أنّا لا نكذب » . وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « من أصبح جنبا ، فلا صوم له » . فلما سُئل عن ذلك ، ذَكر أن الفضل بن عباس أخبره بذلك . وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « لا ربا إلا فى النسيئة» ؛ ثم أسنده إلى أسامة . وروى : « أن النبي صلى الله عليه ما زال يلبّى حتى رمى جمرةَ العقَبة » ؛ ثم أسند ذلك إلى الفضل بن عباس . فلو لم يجز العمل على المراسيل ، لكان المرسِل إذا لم يبيّن أنه قد أرسل الحديث جرى[٣] مجرى أن يروى عن فاسق أو[٤] كافر على وجه يوهم أنه عدل ، ولا يبيّن أنه كافر ، فى أن ذلك منكَر . ولو كان منكَرا ، لأنكروه ولما اجتمعوا على ترك إنكاره . ومعلوم
أن/من أرسل ومن لم يرسل لم ينكر ذلك . إن قيل : أليس قد كان على بن ١/٧٦
أبى طالب عليه السلام يستحلف من يخبره عن النبي صلى الله عليه ؟ قيل : ليس معنى أنه كان يستحلفه[٥] هل سمعه من النبي صلى الله عليه ، أو [سمعه[٦]] من غيره عنه ؛ ويجوز أن يكون حلفه : هل سمع الحديث [فى الجملة[٧]] أم لا ؟ على أن استحلافه إنما كان استظهارا لأن أحدا لا يشرط ذلك فى حديث الثقة . ولهذا[٨] لم يستحلف أبا بكر عليه السلام . على أن ذلك لا يعترض دليلنا . لأن دليلنا هو أنهم لما عرفوا أن بعضهم أرسل[٩] ،

---

١) حذفه ل
٢) س : فكما
٣) ل : يجرى
٤) ل : او عن
٥) ل : يستحلف
٦) حذفه ل
٧) حذفه ل
٨) ل : لذلك
٩) ل س : قد ارسل

لم ينكروا عليه[١] ؛ ولم يُرْوَ أن عليا عليه السلام أنكر عليهم . إن قيل : ما ذكرتموه من الأخبار الدالة على أنهم أرسلوا ، هى أخبار آحاد غير مؤدية إلى العلم ! فالجواب : ان كل واحد منها ، وإن كان خبرَ واحد ، فان مجموعها متواتر . ولقائل أن يقول : إن ما ذكرتموه أخبار يسيرة ، لا يصير معناها متواترا[٢] بهذا القدر . ألا ترى أن الخبر الواحد ، لو رواه ثلاثة أو أربعة ، لم يكن متواترا ؟ فالأخبار الثلاثة والأربعة أولى[٣] أن لا يكون معناها متواترا . فلا يصح الاحتجاج بها إلا أن يقال إنه يجوز أن يحتج بأخبار الآحاد فى إثبات ما يتوصل به إلى العمل دون العلم . ﴿ومنها[٤]﴾ انه لو لم يقبل الخبر المرسَل ، لما قُبل — إذا جوّزنا كونه مرسلا — حتى إذا قال الراوى : « عن فلان » ، لم يقبل حديثه ، لجواز أن يكون ما سمع منه ، لكنه أخبر عنه[٥] . ولقائل أن يقول : لا يقبل الحديث إلا أن يظن أنه غير مرسَل . نحو أن يقول : « حدثنا فلان » ، أو « سمعت فلانا » ، [أو[٦]] « عن فلان » ، ويكون قد أطال صحبته . لأن ذلك أمارة تدل على أنه قد سمعه منه ، ومتى لم يعلم أنه صحبه ، لم يكن قوله « عن فلان » أمارة على أنه سمعه منه . فلا يقبل حديثه .

واحتج مَن لم يقبل أخبار المراسيل بأشياء . ﴿منها﴾ انّ ترك الراوى لذكر مَن حدّثه يتضمن جهالةَ عينه وصفته . فاذا[٧] كان لو ذكر اسمَه ، فعرف السامعُ عينَه ، / ولم يَعرف عدالتَه ، لم يجز [له[٨]] العمل بحديثه ، فأولى ٧٦/ب أن لا يجوز له قبوله إذا لم يعرف عينه ولا عدالته . والدليل على أنّ ترك ذكره للراوى يتضمن جهالة عدالته : [أن عدالته[٩]] إن عرفناها بذكره ، فالمرسل

١) ل : عليهم
٢) ل : متواترة
٣) ل : اصل
٤) من هنا حذف س ورقتين وأكثر
٥) ل : لكنه اخذه عنه غيره
٦) حذفه ل
٧) ، ل : فلو
٨) حذفه ل
٩) حذفه ل

ما ذَكره[١] . وإن عرفناها بأن[٢] الثقة لا يرسل إلا عن ثقة ، فهذا لا يصح . لأن كثيرا من الثقات قد أرسلوا عمن ليس بثقة . ولأن الإنسان قد يكون ثقة عند إنسان ، ولا يكون ثقة عند [إنسان[٣]] آخر . فلا يمتنع ، لو عرفنا من لم يذكره المرسِل ، لما كان ثقة عندنا ! والجواب : إن إرسال المرسِل لا يتضمن جهالةَ صفةِ مَن لم يذكره . لأن نفيه يشهد بعدالة من أرسل عنه . وقولهم : « إن العدل قد يرسل عمن ليس بثقة[٤] » لا يقدح فيما قلناه . لأن من أرسل عمن ليس بثقة ، إن كان قد عرف أنه غير ثقة[٥] ، فذلك يقدح فى عدالته . كما أنه إذا ذكره وقال : « هو ثقة عندى » ، وعلمنا أنه لم[٦] يكن عنده ثقة ، فانه يقدح فى عدالته . ولا يقدح ذلك فى أن الظاهر والغالبَ ، ممن ظاهره العدالة ، أنه لا يزكى من يعتقد أنه[٧] غير زكى ؛ كذلك الغالب ممن هو ثقة فى الظاهر أنه لا يرسل إلا عمن هو ثقة [عنده[٨]] . والغالب لا يزول بالنادر . وإن كان قد أرسل عنه وهو ثقة عنده ، وبان لنا أنه ليس بثقة ، فذلك لا يقدح أيضا . فى أن الظاهر من كونه ثقة عنده [أن يكون ثقة[٩]] فى نفسه ، وإن جاز[١٠] خلافه . لأن الغالب لا يبطل بتجويز خلافه . كما أنه لو قال : « هو عدل عندى » ، جاز — لو فحصنا نحن عنه — أن لا[١١] يكون عدلا عندنا . ولا يمتنع ذلك من أن الظاهر من تزكيته أنه زكى فى نفسه ، وأنه لا يجب علينا الفحص عنه . وقولهم : « إذا لم يجز قبول الخبر إذا سمّى المخبِر مَن سمع منه ، متى لم يعرف عدالته ، فبأن لا يجوز

---

١) ل : ذكروه
٢) ل : فانه
٣) حذفه ل
٤) ل : بعدل
٥) ل : ليس بثقة
٦) ل : لو لم
٧) ل : اعتقد بانه
٨) حذفه ل
٩) حذفه ل
١٠) ل : كان
١١) ل : الا ان

ذلك إذا لم يعرف عينه [ولا[١]] عدالته أولى». فالجواب عنه أن ممن يقبل المراسيل من يقول : « إذا سمّى الراوى مَن روَى عنه ، ولم يقل : هو عدل عندى، / فقد زكّاه ، ويجب قبول حديثه » . وهذا يلزم [عليه[٢]] أن يسقط ١/٧٧ النظر فى المحدثين ، مع كثرة الفساد فى الناس ، إذا ذكر المحدّث من روى عنه ، لأن عدالته تقتضى ثقةَ من سمع منه . وثقةُ من سمع منه تقتضى عدالةَ من سمع منه . هكذا إلى النبي صلى الله عليه . ومنهم من قال : [إنه[٣]] إذا ذكر اسمه[٤]، لم يسقط عنا النظر فى عدالته . وإذا لم يذكر اسمه ، سقط النظر فى عدالته . لأنه إذا لم يذكر عينه ، فقال : قال رسول الله صلى عليه ، فقد حكم بأن رسول الله صلى الله عليه قال ذلك ، وألزمنا تلك العبادة . وليس له أن يحكم على النبي صلى الله عليه بشيء إلا وهو عالم أو ظانّ له . ولا يظن ذلك إلا والراوى ثقة عنده . ولأنه لمّا لم يذكر الراوىَ ، لم يمكنّا من النظر فى عدالته . وإذا ذكر الراوىَ [الذى[٥]] سمع منه الحديث ، فانه لم يحكم به على النبي صلى الله عليه ، ولا منعنا من النظر فى عدالته . بل قد مكّننا من النظر فى ذلك إذ[٦] كان قد ذكره . ﴿ومنها﴾ أن الشاهدين إذا كانا عدلين، لم يجز أن يشهدا[٧] على شهادة شاهدين يخفيان[٨] ذِكرهما ، وهما غير عدلين عندهما ، ومع ذلك لم يجرِ إضرابهما عن ذكر شهود الأصل مجرى ذِكرهما وتزكيتهما . والجواب : ان عدالة الشاهدين تقتضى غلبة الظن بثقةِ مَن شهدا على شهادته إذا لم يذكراه . فقد التزمنا فى الشهادة مثل ما قلناه فى الخبر . ولو تُركنا وهذا الأصل ، لحكمنا بالشهادة على الشهادة من غير أن نذكر شهود الأصل ، على ما تقدّم بيانه . فان قيل : فيلزمكم أن لا تحكموا

---

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) حذفه ل
٤) ل : باسمه
٥) حذفه ل
٦) ل : اذا
٧) ل : يشهد
٨) ل : بحقه أن [مع علامة الاضطراب بالهامش]

بالخبر المرسل ، وإن [كان[١]] غلب على ظنكم عدالةُ من أخبر عنه المخبِر . كما لم تحكموا بشهادة شهود في الفرع ، وإن غلب على ظنكم عدالة شهود الأصل . والعلة الجامعة بينهما أن كل واحد من الشهود والمخبِرين يسندون إلى
٧٧/ب غيرهم ما يلزمون به حكما للغير . فلم يلزم الحكم إلا بذكر/ من يسندون إليه! قيل : لسنا نعلم أن العلة ما ذكرتم . وليس يجوز أن يتوصل إلى العلم بعلة غير معلومة . ولا يمتنع أن يكون قد اعتبر فى الشهادة ضرب من الاحتياط . فلم يقنع[٢] فيها إلا بذكر شهود الأصل ، كما اعتبر فيها الحرية والعدد ، وأن يحمل شهودُ الأصلِ الشهادةَ شهودَ الفرع . وقد قال[٣] الشيخ أبوعبدالله رحمه الله : إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة . فلم يجز قياس المراسيل على ذلك . لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من جملة القياس . والمخالف لا يسلّم قولَه : «إن الحكم بالشهادة على الشهادة بخلاف قياس الاصول» . و[يسلّم أنه[٤]] لا يجوز القياس على المخصوص من جملة القياس . على أن من يقيس المراسيل[٥] على «الشهادة على الشهادة» ، إنما يقيس عليها فى المنع ، لا فى جواز الحكم . فلم يكن قائسا عليها من الوجه الذى مُنع منه القياس . وقد فُرّق بين المراسيل وبين الشهادة على الشهادة ، فقيل : إن الحاكم إنما يحكم بشهادة شهود الأصل . فلهذا وجب ذكرهم . ولمخالفهم أن يقول : والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول ، فيجب ذكره . فان قالوا : كيف نقول ذلك ، وعندنا أنه لا يجب ذِكر المخبِر الأول ؟ قيل : إنكم تعلقون[٦] لزوم العبادة بالمخبر الأول ، ولهذا تعتبرون عدالته وتستدلون عليها بارسال المخبر الثانى مع عدالته . على أنه إن كان لزوم العبادة لا يتعلق[٧] بالمخبر الأول ، لأنه لا يجب ذكره . ففد صار ذلك تابعا لكونه غير واجب

١) حذفه ل
٢) ل : يسمع
٣) ل : ذكر
٤) حذفه ل
٥) ل : بالمراسيل
٦) ل : انهم تعقلون
٧) ل : يتعلقون

ذكره . فقد فرّقتم بين المسئلتين بما هو مبني على موضع الخلاف لأن موضع الخلاف هو أنه لا يجب ذكر المخبِر الأول . وكون المخبر الأول لا يتعلق به الحكم ، والعبادة تابع لذلك ، وبه فرّقتم بين الشهادة والخبر . وقد فرّق بين المسئلتين أيضا بأن شهودَ الفرع وكلاءُ شهود الأصل . لأنه لا يجوز لهم أن يشهدوا على/شهادتهم إذا سمعوهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة ، كما لا يجوز ١/٧٨ للوكيل التصرف إلا بعد أن يوكّله الموكل . وهذا فرق غير مؤثر لأن المحتج جمع بين الشهادة والخبر بالعلة التي ذكرها[1] خصمه في المراسيل . وهي أن عدالة الراوي تقتضي أنه ما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من أخبر عنه . وهذه العدالة قائمة في الشهود على ما بينّاه . ﴿ومنها﴾ أنه لو جاز العمل على المراسيل ، لم يكن لذكر أسماء الرواة والفحص عن عدالتهم معنى . والجواب : ان له معنى من وجهين : أحدهما أنه إذا ذكرهم الراوي ، أمكن السامع الفحصُ عن عدالتهم فيكون لظنّه لعدالتهم آكد من ظنّه لعدالتهم لأجل إرسال المرسل . لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وخُبرته أقوى من طمأنينته إلى خبر غيره . وهذا الجواب يقتضي ترجيح المسنَد على المرسَل . والآخر ، أن الراوي للحديث قد يشتبه عليه حالُ من أخبره ، فلا يُقدم على تزكيته ولا على جرحه . فيذكر ليفحص غيره عنه . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو وجب العمل بالمراسيل للزمنا في[2] عصرنا هذا أن نعمل على قول الإنسان : « قال رسول الله صلى الله عليه كذا وكذا » ، وإن لم يذكر الرواة ! الجواب : ان ذكر الخبر إن كان معروفا في جملة الأحاديث ، فقد عُرفت رواته . وإن لم يكن معروفا ، لم يقبل ، لا لأنه مرسَل [بل[3]] لأن الأحاديث قد ضُبطت وجُمعت . فما لا يعرفه أصحاب الحديث منها في وقتنا ، هو[4] كذب . فان كان العصر الذي أرسل فيه الراوي عصرا لم يضبط فيه السنن ، قُبل مرسَله .

---

١) ل : ذكرناها
٢) ل : الزمنا
٣) حذفه ل
٤) ل : هذا فهو

فأما قول الشافعي رحمه الله : « إن المرسَل يقبل إذا أسنده المرسِل أو أسنده غيره » ، فان أراد أنه يقبل والحجة هو الخبر المسند ، فصحيح على ٧٨/ب أصله ؛ ولا تأثير للمرسَل. وإن / أراد أنه يصير المرسَل حجة ، فليس بصحيح. لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا اقترنت به حجة . كما أن خبر الواحد لا يصير طريقا إلى العلم ، وإن عضدته آية أو خبر متواتر . وأما قوله : « إنه يعمل على خبر المرسِل إذا أرسله غيره ممن يروى عن غير مشائخه » فغير صحيح ، لأنه ليس[١] يجوز أن ينضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة فيصيرَ حجة . إذ كل واحدة من الروايتين مرسَلة[٢] . وكذلك قوله : « إذا عضد المرسَلَ قولُ بعض الصحابة أو فتوى أكثر أهل العلم » ، لأن ذلك غير حجة ، ولا يصير المرسَل به حجة . فانْ جعل قولُ بعض الصحابة حجة ، فالكلام عليه ما تقدّم[٣] .

وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عنه أنه خص مراسيل الصحابة بالقبول . وحكى قاضي القضاة [عنه[٤]] أنه قال : « إذا قال الصحابى : قال النبي عليه السلام كذا وكذا ، قبلتُ[٥] ذلك إلا أن أعلم أنه أرسله » . والدليل على بطلان تخصيص الصحابة بذلك أن ما دلّ على قبول المراسيل يشتمل مَن كان عدلا من الرواة ، صحابيا كان أو غيره . وقول[٦] النبي صلى الله عليه : «أصحابى كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم» لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مرسَله . كما لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مسنَده . وقولهم : « إن الصحابى لا يُطلِق القولَ بأن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا ، إلا وقد سمعه أو حدّثه عنه الثقة» ، فانه يقال لهم : ولِمَ وجب[٧] ذلك فيهم ؟ فان قالوا : لعدالتهم ! قيل : فهذه العلة حاصلة[٨] فى غيرهم من العدول . فان قال : الظاهر من

١) ل : لا
٢) ل : من مسله
٣) إلى هنا حذف س
٤) حذفه س
٥) ل : قبل
٦) من هنا حذف س
٧) ل : اوجب
٨) ل : جامعة

قول الصحابي : « قال النبي عليه السلام كذا وكذا » ، أنه سمعه منه ! قيل : فقد قبلتموه على أنه مسنَد ، لا على أنه مرسَل . على أنه يمكن[١] أن يقول الصحابي : « بلغني[٢] أن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا » ، أو « سمعت أنه قال كذا » ، فيتصور المسئلة في هذا الموضع[٣] .

فصل : في الحديث إذا أرسل مرة وأسند مرة أخرى أو ألحق بالنبي مرة وجعل موقوفا على صحابي مرة .

إذا أسند / الراوي الحديث ، وأرسله غيرُه ، فلا شبهة في قبول من يقبل[٤] 1/79 المراسيل له . ومن لا يقبلها أيضا يجعله مسنَدا . لأن عدالة المسنِد تقتضي ذلك إذا لم يعارضها معارض . وليس في إرسال المرسِل ما يعارض إسناده . لأنه يجوز أن يكون إنما أرسل غيره الخبر لأنه سمعه مرسَلا ، وسمعه هذا مسنَدا . أو[٥] لأنه سمعه المرسِل مسنَدا ثم نسي راويه بعينه وعلم ثقته في الجملة ، فأرسله لهذا الوجه . أو أرسله لمعرفته بثقةِ من[٦] رواه بعينه . وأما إذا أرسله هو في وقت آخر ، فان ذلك لا يمنع مَن جعله مسندا أيضا . لأنه يجوز أن يرسله في وقت آخر لهذه الامور .

وأما إذا[٧] وصل الراوي الحديث بالنبي عليه السلام ، ووقفه الآخر على صحابي ، فانه يجعل متصلا بالنبي صلى الله عليه ، لجواز أن يكون بعض الصحابة سمع ذلك الخبر من النبي صلى الله عليه . فرواه مرة عنه[٨] ، وذكره مرة اخرى عن نفسه على سبيل الفتوى . فسمعه بعض الناس يُسنده إلى النبي صلى الله عليه ، وسمعه الآخر يفتي به عن نفسه . فرواه كل واحد منهما على ما

١) ل : قد يمكن
٢) ل : بمعنى
٣) إلى هنا حذف س
٤) ل : لا يقبل
٥) ل : و
٦) ل : لمعرفة من
٧) ل : واذا
٨) ل : فرواه من غيره

سمع . ويجوز أن يكون أحد الراويين سمع الصحابي يسند الخبر إلى النبي عليه السلام ، ثم نسي أنه أسنده إليه وتوهّم أنه ذكره عن نفسه ، فجعله موقوفا عليه

[فأما[١]] إذا وصل الراوي الحديثَ [بالنبي[٢]] مرة ، وجعله [هو[٣]] موقوفا على بعض الصحابة مرة[٤] ، فانه يجعل أيضا متصلا بالنبي صلى الله عليه ، لجواز أن يكون[٥] سمعه من الصحابي تارة عن نفسه وتارة عن النبي صلى الله عليه . ويجوز أن يكون سمعه متصلا بالنبي صلى الله عليه ، ثم نسي أنه سمعه متصلا ، فرواه موقوفا . فان كان الراوي وقفه و[٦]أرسله زمانا طويلا ، ثم أسنده أو وصله[٧] بالنبي صلى الله عليه ، فانه يبعد أن ينساه هذا الزمان الطويل ثم يذكره ، إلا أن يكون عنده كتاب يرجع إليه فيذكر به
٧٩/ب ما ينسيه / الزمان الطويل ..

فصل : في التدليس

إذا روى الراوي [الخبر[٨]] عن رجل يُعرَف باسم ، فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به : فان كان فعل ذلك لضعفه ولأنه ليس بأهل أن يقبل حديثه ، فقد غشّ الناس وخانهم . وذلك قادح في الظن لأمانته فيما يرويه . ولا يقبل حديثه . وإن كان فعل ذلك لصغر [سنّ[٩]] من روى عنه ، لا لأنه غير ثقة ، فانّ من يقول : « ظاهر الإسلام العدالةُ » ، يقبل هذا الحديث ؛ ومن يقول : « لا بد من فحص عن العدالة بعد المعرفة باسلام الراوي » ، فمن لم يقبل المراسيل من هؤلاء ، يجب أن لا يقبل ذلك لأنه

---

١) حذفه ل
٢) كذلك
٣) كذلك
٤) ل : مرة اخرى
٥) ل : « ثم نسي انه » بدل « لجواز أن يكون »
٦) ل : أو
٧) ل : اوصله
٨) حذفه ل
٩) حذفه ل

لا يتمكن مع جهله بعينه أن يفحص عن عدالته كما لا يتمكن ذلك[١] فى المرسَل[٢]؛ ومن يقبل المراسيل ، يلزمه قبوله . لأن عدالة الراوى تقتضى أنه[٣] ما ترك ذِكره بالاسم المعروف ، ومنع بذلك من الفحص عن عدالته إلا وهو عدل ثقة[٤] ، فجرى مجرى تعديله بالتصريح[٥] .

بابٌ

في فصول ما يرجع إلى المخبَر عنه مما يؤثر فى الخبر

فصل: في الخبر إذا كان مقتضاه بخلاف مقتضى العقل

اعلم أن العقل إذا منع من الشيء ، فإما أن يمنع منه بشرط أو بغير شرط . فانْ منع منه بشرط ، نحو إيلام الحيوان إذا كان محضا لا نفع فيه ، فانه يقبل خبر الواحد باباحته ويُعلَم أنه غير محض وأنه[٦] فيه منفعة . وإن منع العقل من الشيء بغير شرط ، نحو منعه من حسن[٧] تكليف ما لا يطاق ، فتى ورد خبر[٨] بخلاف ذلك ، فإن أمكن تأويله من غير[٩] تعسف ، جوّزنا أن يكون النبي صلى الله عليه قاله وعنى التأويل الصحيح . وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف، لم يجز أن يكون النبي صلى الله عليه قاله على ذلك [الوجه[١٠]] . لانه لو جاز التأويل مع التعسف[١١] ، بطل التناقض من الكلام كله . ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام لم يقله ؛

---

١) لس : من ذلك
٢) ل : المراسيل
٣) ل : بانه
٤) ل : ثقه عنده ؛ س : ثقة عندهم
٥) ل : بالصريح
٦) لس : ان
٧) ل : بحق منفعة من جنس
٨) ل : فن اورد خبرا
٩) كذا لسح ؛ بياض فى ص وقال بالهامش « اظنه : دون »
١٠) حذفه س
١١) ل : العسف

وإن /كان قاله فإنما قاله حكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان يخرج بهما من الإحالة .

وإنما لم يقبل ظاهر الخبر فى مخالفة مقتضى العقل ، لأنّا قد علمنا [بالعقل على الإطلاق أن الله عز وجل لا يكلف ما لا يطاق ، وأن ذلك قبيح . فلو قبلنا الخبر فى خلافه ، لم يخلُ[١] إما] أن نعتقد صِدق النبي صلى الله عليه فى ذلك فيجتمع لنا صِدق النقيضين ، أو لا نصدّقه فنعدل عن مدلول المعجز . وذلك محال .

فصل: في خبر الواحد إذا رفع[٢] مقتضى الكتاب أو سنة متواترة

اعلم أن خبر الواحد إنما يكون رافعا[٣] للكتاب إذا نفى أحدهما ما أثبته الآخر على الحد الذى أثبته ، أو أثبت أحدهما ضد ما أثبته الآخر على الحد الذى أثبته . فالأول نحو أن يقول [فى أحدهما[٤]] : « ليصلِّ فلان فى الوقت الفلانى ، فى المكان الفلانى ، على الوجه الفلانى » ، وينهى فى الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحد . والثانى أن يأمر بتلك الصلاة فى مكان آخر فى ذلك الوقت بعينه . فان كان الخبر ينافى الكتاب من غير نسخ ، لم يجز قبوله . لأنا قد علمنا أن الله تعالى قد تكلم بالآية ، وأن النبي صلى الله عليه قد تكلم بما تواتر مِن[٥] نقله عنه . فلو أخذنا بخبر الواحد ، لكُنا قد تركنا بالجملة ما قد علمنا أن الله عز وجل قاله ، وعدلنا إلى ما لا نعلم أنه صدق .

إن[٦] قيل : هلا قلتم : إن الله سبحانه أراد بالآية مقتضاها بشرط أن لا يعارضها خبرُ واحد[٧] ؟ قيل : فهو عالم بمعارضة خبر الواحد له . فلا يجوز هذا الإشراط ، لأنــه لا يجوز أن يأمر بشرط . ويجب القطع

١) حذفه ل
٢) س : دفع
٣) لس : دافعا
٤) حذفه ل ؛ س : فى احدهم
٥) حذفه لس
٦) من هنا حذف س
٧) ل : الواحد

على أن النبي صلى الله عليه لم يقل ذلك الخبر ، أو قاله على سبيل الحكاية عن الغير ، أو مع زيادة أو نقصان[١] ينفيان المعارضة . وكذلك إذا عارض الإجماعَ خبرُ واحد . فان أمكن تأويل الخبر مع الآية على وجه النسخ ، فالعقل يجوّز النسخ كالتخصيص[٢] . وعند أصحابنا أن الشرع منع من النسخ به[٣] . وذكر قاضي القضاة فى « الشرح » أنه يظن أن بين عيسى بن أبان وبين الشافعى / رحمهما الله خلافا[٤] فى قبول أخبار الآحاد ، إذا خالفتْ ظاهرَ ٨٠/ب الكتاب[٥] . وقال : ويشبه[٦] أن يكون الخلاف بينهما فى عرض خبر الواحد على الكتاب إذا تكاملت شرائطه . فعند الشافعى : أنه لا يعرض عليه ، لأنه لا يكمل[٧] شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان : أنه يجب عرضه عليه حتى يعمل عليه ، لأنه أمارة . فيجوز أن يخطئ ويجوز أن يصيب . فلا يمتنع أن يخالف الكتاب . فلا يعلم إذنْ تكامله[٨] شرائطه إلا إذا علم أنه لا يعارض الكتاب . والكلام فيما يكون نسخا ، وما لا يكون نسخا ، وفى الزيادة[٩] هل هى نسخ أم لا قد مضى فى الناسخ والمنسوخ . ولا شبهة فى أن الناسخ من حقّه أن يكون غير مقارن . فان عُلم أن خبر الواحد الرافع لبعض[١٠] حكم الآية – إما بالزيادة أو بغيرها – مقارن[١١] ، لم يكن نسخا . وإن عُلم أنه غير مقارن ، لم يقبل . وإن شُك فيه ، قُبل عند قاضي القضاة . لأن الصحابة رضى الله عنها[١٢] رفعتْ بعض أحكام القرآن لأخبار الآحاد ولم تسئل هل كانت مقارنة أم لا . فأما معارضة أقاويل

١) ل : بنقصان [غير منقوط]
٢) ل : كان يجوز النسخ بالتخصيص
٣) حذفه ل
٤) ل : خلاف
٥) ل : الآحاد
٦) ل : يشتبه
٧) ل : يتكامل
٨) ل : اذا تعاملت
٩) ل : الشهادة
١٠) ل : الدافع لنقص
١١) ل : مقارنا
١٢) كذا ، على التأنيث

أكثر الصحابة ، فلا يمنع من قبوله لأن قول أكثرهم [ليس(١)] بحجة(٢) .

فصل: في الحكم إذا اقتضى عموم(٣) الكتاب فيه خلاف ما يقتضيه خبر الواحد

اختلف مثبتو التعبد بخبر الواحد فى جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة(٤). فمنع قوم من ذلك على كل حال ، وأجازه معظم الفقهاء على كل حال ، ومنع منه قوم فى حال دون حال . فقال عيسى بن أبان : إذا دخلها(٥) التخصيص [من وجه(٦)] ، جاز تخصيصها(٧) بخبر الواحد . لأنهما يصيران مجملين ومجازين بالتخصيص الأول . وإذا لم يدخلها التخصيص من وجه آخر ، لم يجز تخصيصها . وشرط قوم فى [جواز] تخصيصه(٨) بأخبار الآحاد أن يكون التخصيص قد دخلها(٩) بدليل منفصل .

١/٨١ والدليل / على تخصيص القرآن بذلك أن خبر الواحد يقتضى الظن . والعقل يقتضى العمل على الظن فى المنافع والمضار . فوجب المصير إليه ، وإن خص العموم .

إن قيل : الظن لصدق الراوى لا يحصل مع عموم الكتاب ! قيل : إذا كان الظن لصدقه يحصل إذا لم يعارضه عموم الكتاب ، [وجب حصوله مع عموم الكتاب(١٠)] . لأنه لا وجه يحيل(١١) وقوع الظن لصحة الخبر مع معارضة عموم الكتاب .

فان قيل : الوجه المحيل لذلك هو أن عموم الكتاب إذا انفرد ، اقتضى العلم بشموله . وخبر الواحد إذا انفرد ، اقتضى الظن لصحته . فلم يجز التعبد

١) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٢) إلى هنا حذف س
٣) ل : عزم
٤) س : المتواترة به ؛ ل : المتواترة منه
٥) ل : دخلها
٦) حذفه ل س
٧) ل : تخصيصها
٨) ل : تخصيصها
٩) ل : دخلها
١٠) حذفه ل
١١) ل : يحتمل

به إذا عارضه عموم الكتاب . وإذا لم يجز ذلك ، لم يحصل الظن بأن النبي عليه السلام قاله ! الجواب : ان خبر الواحد ، وإن اقتضى الظنّ إذا انفرد، فان وجوب الحكم به معلوم غير مظنون . والتعارض إنما وقع بين حكمه وبين[1] حكم العموم . فاذا كان كل واحد منهما معلوما لو انفرد ، لم يجز المنع من التعبد بالخبر مع عموم الكتاب . فلم يمنع من وقوع الظن لصحته ، بل وجب التعبد به . لأنه أخص .

[فان قيل : الدليل الذى دل على وجوب العمل بخبر الواحد إنما دلّ بشرط أن يظن صدق الراوى . ومع معارضة العموم لا يظن صدقه . فالشرط لم يوجد ، والدليل لم يحصل ! فالجواب عنه : أن عدالة الراوى لا ينفيها العمومُ . فالظن لصدْقه حاصل ، وقول النبي صلى الله عليه بيان . فثبت به التخصيص. (... فى الأصل بياض مقدار أربع كلمات) . ووجوب العمل بمقتضى العموم معلوم . فقد صار المصير إليه أولى . لأن نقله معلوم ، ووجوب العمل به معلوم ! هذا الدليل يعارضه أن العموم معلوم ، يتناوله الأشخاص . والعقل يقتضى أن لا يترك العمل على ما يغلب للظن ؛ فوجب العمل عليه وإن عارضه خبرُ واحد . لأنه من لم يترك ما يُعلَم لما يُظَنّ ، فقد تحرّز من المضار . ولأن العموم لو أفاد الظن لقائل خبر الواحد ، وتعارضا ووجب المصير إلى دليل العقل ، أو دليل غيرهما . ولأن خبر الواحد لو قدح فى العموم ، لوجب استعماله . ولو رفع جميع ما يتناوله العموم ، وجوّزنا فى كل واحد من الأخبار المخصصة أنه صحيح والآخر فاسد ، فكان يبقى من العموم ثلاثة أشخاص لا بأعيانها ، أو شخص واحد لا بعينه . لأن كل خبر يكسب الظن . والظن يقتضى العقل والعمل عليه . ويجوز فى التناهى إلى الواحد من العموم أن يكون الخبر الوارد به مع ذلك الواحد صحيحا ، وغيره مما تقدّم كذبٌ . فيجئ من ذلك أن يرفع جميع ما تناوله العموم بخبر الواحد . وذلك محال . فان قيل: من العجب أن يجتمع علمٌ وظن متعارضين، فيَقدح الظنُ فى العلم . ولا يَبطل الظنُّ بالعلم ! قيل : قد كنا نجوّز أن يكون

١) حذفه ل

هناك دليل يقتضى تخصيص العام قبل العلم بخبر الواحد . ولو كان العموم مقطوعا أنه لا يجوز تخصيصه ، لم يخصه بخبر الواحد . وكان العلم لا يرتفع بالظن[١] .]

إن قيل : العقل يمنع من العدول عن المعلوم إلى المظنون . وعموم الكتاب معلوم شموله . وخبر الواحد مظنون صحته . فلم يجز العمل عليه مع عموم الكتاب ! قيل : إن اريد أن خبر الواحد مظنون لو انفرد ، فقد تكلمنا فى ذلك . وإن اريد أنه مظنون صحته مع معارضة العموم ، فذلك يمنع من العلم بشمول العموم . لأنّا إذا ظننا أن النبي عليه السلام قال ما رواه الراوى ، فقد جوّزنا ثبوت حكم الخبر . ومع تجويز ذلك لا يحصل العلم بما اقتضاه العموم ،ن الحكم المخالف لحكم الخبر . ويدل عليه إجماع الصحابة . لأنهم خصوا قول الله عز وجل[٢] : « يوصيكم الله فى أولا دكم ... » بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « لا نورَث ؛ ما تركنا فهو صدقة » ، ولما رُو ي: « أن القاتل لا يرث » . ٨١/ب والصحيح أن فاطمة عليها السلام طالبت/ بعد ذلك بالنِـحلة[٣] ، لا بالميراث . وخصوا[٤] الآية أيضا بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه جعل للجدة السدس . وهذا يغيّر فرضَ ما تضمّنته الآية . فكانت مخصصة لها . وخصوا قول الله عز وجل[٥] : « ... وأُحلّ لكم ما وراء ذلكم ... » بما روى أبو هريرة [عن النبي عليه السلام أنه قال[٦]] : « لا تُنكَح المرأة على عمتها ولا على خالتها » . وخصوا قوله سبحانه[٧] : « ... أحل الله البيع[٨] ... » بخبر أبي سعيد فى المنع من بيع درهم بدرهمين . وخصوا قوله[٩] : « ... اقتلوا المشركين ... » بما روى عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى المجوس : « سنّوا بهم

١) حذف كل هذا الفصل لس
٢) القرآن ٤ /١١
٣) النحلة العطاء والهبة . والاشارة إلى فدك
٤) ل : خص
٥) القرآن ٤ /٢٣
٦) حذفه ل
٧) القرآن ٢ /٢٧٥
٨) زاد بعده ل « وحرم الربوا »
٩) القرآن ٩ /٥

سُنَّة أهل الكتاب ». وكل هذه أخبار آحاد. وتخصيص الصحابة رضي الله عنها[1] ظواهرَ القرآن بها ظاهر، لا يمكن دفعه. ولا يمكن أن يقال: خصّوها بغير ذلك. لأنه لا يجوز أن لا يروَى ما خصوها به، ويروَى ما[2] لم يجرِ له ذكر. وما ذكرناه يقتضي أن يُحمَل قول عمر رضي الله عنه: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسيتْ أم كذبتْ » على أنه لا يدَّعه[3] نسخا، ليجمع[4] بين هذا الخبر وبين الأخبار التي ذكرناها. ولأن قوله[5]: « لا ندع كتاب ربّنا وسنة نبينا » يفيد النسخ، دون التخصيص. ولهذا لا يقال فيمن خص آية من القرآن: قد[6] ترك القرآنَ.

فان[7] قيل: هلا قبلوا[8] خبرها[9] فى نفسها خاصة، وأخرجوها وحدها من الآية، وهى قوله[10]: « أسكنوهن من حيث سكنتم من وُجْدِكم ... » ؟ قيل: إن حكمها قد كان يقضي؛ وإنما روت الخبرَ ليعمل به فى غيرها. فلو قبلوا خبرها، لقبلوه فى غيرها. على أنهم لو قبلوا خبرها فى نفسها، لقبلوه فيمن هو بمثل صفتها على ما جرت به عادتهم فى إجراء الخبر فى كل من كانت صفته صفةَ مَن ورد فيه الخبر.

وقد قال بعضهم: إن قول عمر « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسيتْ [أم كذبتْ[11]] » يدل على أنه ترك قولها لهذه العلة، لا لما ذكرتموه فى أنه لو قبل خبرها / فى نفسها لقبله فى[12] غيرها. الجواب: ١/٨٢

١) كذا، على التأنيث
٢) ل: يرد بها
٣) ل: يدعها
٤) س: الجمع
٥) ل س: ظاهر قوله
٦) ل: انه قد
٧) من هنا حذف س مقدار ثلاثة أوراق
٨) ل: قبلتم
٩) أى خبر فاطمة بنت قيس، المتعلقة بقول عمر
١٠) القرآن ٦٥/٦
١١) حذفه ل
١٢) ل: من

انهم لو قبلوا خبرها ، لدلّ على إخراجها وإخراج غيرها ، وكانوا[١] تاركين للكتاب . [لانهم لا يكونون[٢]] تاركين للكتاب[٣] إلا باخراجها وإخراج غيرها ، فصح أنهم إنما يتركون الكتاب لأجل قولها . وروايتها هو الدال على تخصيصها وتخصيص غيرها .

إن قيل : قد قبِل أهل قُبا خبر الواحد فى نسخ القِبلة ، أفيتجوّزون نسخ القرآن بأخبار الآحاد ؟ قيل : ذلك جائز فى العقل . وقد كان معمولا فى صدر الإسلام بدلالة حديث أهل قبا . ثم نسخ ذلك[٤] . ودل على نسخه خبر[٥] عمر رضى الله عنه وإجماع السلف عليه . وقال الشيخ أبو على رحمه الله : لا يمتنع أن يكون النبى صلى الله عليه قال لهم : « إنى أنفذ اليكم فلانا بنسخ القبلة ، فاقبلوا خبره فانه صادق[٦] » . وذلك دلالة قاطعة على صدقه .

وحكى قاضى القضاة رحمه الله فى « الشرح » عن الشافعى رضى الله عنه : « أنه منع من نسخ القرآن بأخبار الآحاد فى الجملة ، دون التفصيل » . ومعنى ذلك أنه منع من نسخه بخبر غير مقطوع به[٧] ، وجوّز أن يصِل نسخه[٨] إلى بعض المكلَّفين بخبرِ واحد ، فيلزمه العمل به . دليل: العمل بخبر الواحد واجب إذا اختص بشرائط . وهذه الشرائط حاصلة فيه إذا عارضه عموم الكتاب ، فوجب العمل به .

فان قيل : من شرط العمل بخبر الواحد أن لا يعارضه عموم الكتاب ؛ قيل : قد أجيب عن ذلك بأن إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد يوجب العمل به . ولا يجوز أن يشترط[٩] فى العمل به شرط[١٠] إلا بدليل .

١) ل : لكانوا
٢) ل : ولا يكونوا
٣) ص : الكتاب
٤) حذفه ل
٥) ل : حديث
٦) ل : صدق
٧) حذفه ل
٨) ل : نسخا
٩) ل : يشترط
١٠) ل : شرطا

وليس على ما اشترط[١] السائل دليل . ولقائل أن يقول : إنما يجب ذلك لو أجمعوا على العمل بخبر الواحد بلفظ عام يتناول حال معارضة العموم ، حتى لا يخرج منه حالة من الحالات إلا لدلالة . وما أجمعوا كذا . بل أجمعوا على العمل به فى موضع . فينبغى أن ينظر فى الموضع الذى أجمعوا عليه فيه . فان تناول / هذه المسئلة ، قضى به ولا ينقل منه إلى موضع آخر إلا لدلالة . ٨٢/ب
فان قلتم : « قد عملوا به مع معارضة عموم الكتاب » ، كان رجوعا إلى دليل آخر .

فان قيل : إجماع الصحابة على العمل به يكفى فى وجوب العمل به فى كل موضع من الدلالة[٢] . ألا ترى أنهم[٣] لو أجمعوا على قبولـــه[٤] فى الصلاة ، لدل ذلك على قبوله فى فرع من فروع الصيام ؟ قيل : إنما يدل قبولهم[٥] له فى فرع من فروع الصلاة على قبوله[٦] فى غير ذلك من الفروع . لأنه لا فرق بين الموضعين . وليس يمكن أن يقال : لا فرق بين العمل به مع معارضة عموم الكتاب له ومع فقْد ذلك . وإن الحال فى خبر الواحد مع معارضة دليل[٧] شرعى كالحال فيه إذا لم يعارضه ذلك . ألا ترى أن كثيرا من العلماء قد فرّق بينهما ؟

فان قيل : إنا نستدل باجماع الصحابة على أن العمل بخبر الواحد معلوم إذا انفرد ، كما أن العمل باستغراق العموم معلوم إذا انفرد . ثم نقول : فاذا اجتمعا ، لم يجز إطراح أحدهما . والعمل بهما لا يمكن إلا مع التخصيص ! قيل : إذا كان العمل بكل واحد منهما معلوما إذا انفرد ، جاز أن يكون العمل بكل واحد منهما [معلوما مع التعارض ، وجاز أن يكون العمل بخبر الواحد[٨]] معلوما بشرط أن لا يعارضه العموم . وإذا جاز كلا الأمرين ، وجب التوقف .

١) ل : اشترطه
٢) ل : إلا لدلالة
٣) حذفه ل
٤) ل : قوله
٥) ل : قولهم
٦) ل : فروع الصيام على قوله
٧) ل : دليل معلوم
٨) حذفه ل

فمن أين قطعتم على وجوب العمل بهما ؟ وأنتم المستدلون . وأيضا فان عموم الكتاب معلوم وجوب الحكم باستغراقه إلا أن يعارضه ما يكون حكمه معلوما عند معارضة العموم . فاذا لم يثبت لكم ذلك فى خبر الواحد — لأنكم[١] لم تثبتوا أن الصحابة أجمعتْ على العمل فى هذا الموضع — وجب القضاء باستغراق العموم .

واحتج المخالف ، فقال : إن خبر الواحد يقتضى الظن . وعموم الكتاب يقتضى القطع . ولا يجوز العمل بما يقتضى الظن . والعدول إليه عما يقتضى
القطع ! الجواب : يقال له : أتريد أن عموم/ الكتاب يقتضى العلم بشمول ١/٨٣
حكمه ؛ وأن خبر الواحد يقتضى الظن بثبوت حكمه ؟ أو تريد أن عموم الكتاب معلوم أنه كلام الله سبحانه ، وخبر الواحد يظن أن النبي عليه السلام قاله ؟ فانْ قال بالأول ، قيل له : أتعنى ذلك لو[٢] انفرد كل واحد منهما عن صاحبه [أو إذا اجتمعا ؟ فان قال : إذا اجتمعا أو انفرد كل واحد منهما عن صاحبه[٣]] ! قيل : لا نسلّم ذلك ، لأن عندنا : أن العمل على خبر الواحد معلوم ، سواء عارضه عموم كتاب أو لم يعارضه . فما ذكرتَه هو نفس المسئلة . وإن قال : اريد الوجه الثانى ! قيل : ولم ، إذا علمنا أن الله سبحانه تكلم بالعموم ، وغلب على ظننا أن النبي عليه السلام تكلم بالخبر[٤] ، ولم نعلمه ، لا يجوز أن نعلم عنده وجوب العمل ؟ فان قال : لأن الخبر إذا كان مظنونا أن النبي صلى الله عليه قاله ، لم يجز أن يعلم عنده وجوب العمل ! قيل : فيجب أن لا يعلم عنده وجوب العمل مع فقْد الكتاب ، لأن الظن لا يكون طريقا إلى العلم على كل حال . وأيضا فان طريقنا إلى العلم بوجوب العمل بخبر الواحد هو الإجماع . وشرط ذلك ظنُّنا صِدقَ الراوى . والإجماع معلوم . وظنّنا صِدقَ الراوى معلوم[٥] . فان قال : عموم الكتاب

---

١) حذفه ل
٢) ل : اذا
٣) حذفه ص ؛ [وكأن في العبارة سقطة]
٤) ل : ان الله تعالى تكلم بالخبر
٥) ل : معلوم ايضا

ليس يقف على شرط مظنون. فالخبر مظنون صدقه. فقد وقف العمل به على أمر مظنون. فلم يجز العدول إليه عن عموم الكتاب! قيل: إنما كان يمنع[١] ما ذكرتَ لو كان طريقنا إلى الحكم هو قول النبي صلى الله عليه، فكُنّا، إذا لم نأمن أن يكون لم[٢] يقل ذلك القول، لا يجوز لنا الحكم به. وليس الأمر كذلك. لأنه لو كان الأمر كذلك، لما جاز العمل على خبر الواحد، وإن لم يعارضه عموم الكتاب. وإنما طريقنا إلى ذلك هو ظننا أن النبي صلى الله عليه قال ذلك القول، مع قيام الدلالة على العمل بما يغلب على ظنّنا من ذلك. وكلا هذين معلوم. لأنّا نعلم أنّا ظانّون[٣] صدق الراوى، / ونعلم الدلالة على وجوب العمل بما ظننّاه. فثبت مساواة طريقنا ٨٣/ب إلى العلم بحكم الخبر لطريقنا إلى العلم، لشمول الآية فى أن كل واحد منهما طريق معلوم. وبطل إحالتهم قيام الدلالة على العمل بخبر الواحد مع عموم الكتاب.

[فان قيل: العموم معلوم. ومعلوم أنه قول الله سبحانه. وقد دل على وجوب العمل به دليل قاطع. وهذا لا يتغير. وخبر الواحد قد يزول الظن فيه بالبحث عن الراوى والظن فى حاله. فيزول الدليل الذى دل على وجوب العمل به. فكيف يزول ما لا يتغير بحال ما يتغير؟[٤]] وقد نقضت الشبهة بانتقالنا عن مقتضى العقل بخبر الواحد. وهذا لا يلزم. لأن عموم الكتاب دل[٥] لفظُه على شمول الحكم على طريق القطع لو[٦] انفرد. ألا ترى أنه يتناول لفظُه كلَّ واحد من أشخاص النوع والجنس؟ فلو عدلنا عن بعضه بخبر الواحد، كنا قد عدلنا عن موجب دليل قاطع. وأما العقل فانه لا يقتضى قبح ذبح الحيوان[٧] إلا من حيث أنه ألم[٨] محض. وليس يدل

١) ل: مع
٢) ل: له
٣) ل: ظانين
٤) حذفه ل
٥) ل: يدل
٦) ل: اذا
٧) ل: البهائم
٨) ل: اثم

العقل على أنه محض . [وإنما يعلم العاقل أنه محض[١]] ، لانه ليس فى العقل ولا فى السمع ما يدل عليه . فاذا ورد الخبر باباحته ، علمنا أن فيه منفعة موفية[٢] . فزال الشرط الذى معه قضى العقل بقبحه ، ولم نكن تاركين لموجب العقل بخبر الواحد . لأن العقل لم يدل على أنه ليس فيه نفع موف[٣] . وخبر الواحد دل على ذلك . فلم نكن بتاركين لدلالة معلومة إلى شيء مظنون .

واجيب عن الشبهة أيضا بأن خبر الواحد وعموم الكتاب، طريقهما الاجتهاد . فهما يتساويان ! وهذا لا يصح ، لأنه إن اريد أن طريقهما الاجتهاد الذى هو بذل الجهد فى الاستدلال ، فصحيح . لأن[٤] أحدهما مظنون أن النبى صلى الله عليه قاله ، والآخر معلوم أن الله عز وجل قاله . وإن اريد أن كل واحد منهما مظنون ، فلا يصح.

وقد قاس المخالفُ المنعَ من تخصيص الكتاب بخبر الواحد على المنع من نسخه بخبر الواحد ، بعلة أن كل واحد منهما عدول إلى مظنون[٥] عن معلوم ! الجواب : انهم إن[٦] قاسوا أحدهما على الآخر فى المنع من التعبد بهما من جهة العقول[٧] ، لم نسلّم الحكم فى الأصل . لأنّا نجوّز من جهة العقل نسخ القرآن بخبر الواحد . وإن قاسوا أحدهما / على الآخر فى المنع من التعبد ١/٨٤ شرعا ، فما ذكروه من العلة غير معلومة . فلم يجز القياس بها فى هذا الموضع . وأما من منع تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد إذا لم يتقدمه تخصيص ، فقد أبطل[٨] . لأن العموم المخصوص كالذى ليس بمخصوص ، فى أنه معلوم صدوره من حكيم . وتناوَله من جهة الحقيقة لمّا لم يتناوله التخصيص . فاذا خصّت الصحابةُ بخبر الواحد العمومَ المخصوص[٩] ، دل ذلك على

١) حذفه ل
٢) ل : موقتة
٣) ص : موفوف ؛ ل : نفعا موقتا
٤) ل : الا ان
٥) عند ل تقديم وتأخير فى الكلمات
٦) حذفه ل
٧) ل : المعقول
٨) ل : ابطله
٩) حذفه ل

جواز تخصيصه عموما لم يدخله التخصيص . إذ أحدهما فى معنى الآخر . كما أن إجماعها على تخصيص بعض الآيات بخبر الواحد دليل[١] على تخصيص آية اخرى بخبر الواحد ، لأن أحدهما فى معنى الآخر.

وقولهم : « إن العموم المخصوص قد صار مجازا ، أو مجملا ، فجاز تخصيصه . وليس كذلك العموم[٢] إذا لم يخص » ، فباطل . لأن العموم المخصوص ليس بمجاز من حيث يتناول[٣] ما لم يدخله التخصيص . فصار من هذه الجهة كالذى لم يتقدمه تخصيص . وإنما هو مجاز من حيث لم يردّ به بعض ما يتناوله[٤] . وقولهم : « إنه مجمل » ، لا نسلّمه . وقولهم : « إن عمر عليه السلام[٥] امتنع من تخصيص قوله عز وجل[٦] : أسكِنوهن مَن حيث سَكَنتم مِن وُجْدِكم ، بخبر فاطمة بنت قيس ، بقوله : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسيتْ أم كذبتْ » لا يصح . لأنا قد بينّا أن ذلك ينصرف إلى النسخ . على أن هذه الآية مخصوصة بخروج المرتدة منها . وقول من فرّق بين العموم المخصوص بالاستثناء وبين المخصوص بالدلالة المنفصلة ، بأن العموم المخصوص بالاستثناء حقيقة فيما عدا المستثنى[٧] . لأن العموم مع الاستثناء يجري[٨] مجرى لفظ العدد مع الاستثناء ، فى أنه يتناول ما عدا المستثنى من الأعداد . وأما «العموم المخصوص بدليل منفصل ، فهو مجاز » فباطل بما ذكرناه الآن[٩] .

فصل : في الحكم اذا اقتضى قياس الاصول فيه خلاف ما اقتضاه / خبر الواحد ٨٤/ب

اعلم أن القياس على أصل من الاصول إذا عارض خبرَ واحد ، فانما

١) ل : دال
٢) حذفه ل
٣) ل : تناول
٤) ل : تناوله
٥) كذا ، السلام بدل الرضوان
٦) القرآن ٦٥/١١
٧) ل : المستثنى منه
٨) ل : يجريان
٩) الى هنا حذف س

يعارضه إذا اقتضى الخبرُ ايجابَ أشياء واقتضى القياسُ حظرَ جميعها على الحد الذى اقتضى الخبرُ إيجابَها ، أو بأن يكون الخبرُ[١] مخصصا لعلة القياس . فان اقتضى تخصيصها فيمن يجيز تخصيص العلة ، يجمع بينهما . ومن لا يرى تخصيص العلة ، يُجرى هذا القسمَ مجرى القسم[٢] الأول . وليس تخلو علة القياس الذى هذه حاله إما [أن تكون منصوصا عليها أو مستنبطة . فان كانت منصوصة ، لم يخلُ النص عليها إما[٣]] أن يكون مقطوعا به أو غير مقطوع به . فان كان مقطوعا به ، وكان خبر الواحد ينفى موجبها ، ولم يكن إضمار زيادة فيها تخرج معه العلة من[٤] أن يعارضها خبر الواحد ، فانه يجب العدول إليها عن خبر الواحد . لأن النص على العلة كالنص على حكمها . فكما لا يجوز قبول خبر الواحد إذا رُفع موجب النص المقطوع به ، فكذلك فى هذا الموضع . ولأن خبر الواحد فى هذا المكان يُخرج العلةَ المنصوصة من كونها علة . والنص قد اقتضى كونها علة . فصار خبر الواحد رافعا موجب النص المقطوع به . وإن لم يكن النص على العلة مقطوعا[٥] به ، ولا كان حكمها فى الأصل ثابتا بدليل مقطوع به ، فانه يكون معارضا لخبر الواحد لأنهما خبرا[٦] واحدٍ . ويكون الرجوع إلى الخبر فى إثبات[٧] الحكم أولى من الخبر الدال علي العلة . لأنه دال بصريحه على الحكم . والخبر الدال على العلة ليس بدال [على الحكم[٨]] بصريحه ونفسه ، بل بواسطة . وإن كان حكمها فى الأصل ثابتا بدليل مقطوع به ، فهو موضع اجتهاد على ما سنبيّنه الآن فى العلة المستنبطة .

فأما إن كانت علة القياس مستنبطة ، فلا يخلو أصل القياس إما أن يكون حكمه ثابتا بخبرِ واحد ، أو بنص مقطوع به . فاذا كان ثابتا بخبرِ

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) حذفه ص
٤) حذفه ل
٥) ل : المقطوع
٦) ل : خبر
٧) حذفه ل
٨) حذفه ل

واحد ، لم يكن القياس أولى من الخبر المعارض له . بل[١] الأخذ / بالخبر أولى . فأما إذا كان الحكم فى[٢] أصل هذا القياس ثابتا بدليل مقطوع به ، والخبر المعارض للقياس خبرُ واحد ، فينبغى أن يكون الناس إنما اختلفوا فى هذا الموضع ، وإن كان الاصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقا . فعند الشافعى رضى الله عنه : أن الأخذ بالخبر أولى . وهو قول أبى الحسن . وقال عيسى ابن أبان : إن كان راوى الخبر ضابطا عالما ، غير متساهل فيما يرويه ، وجب قبول خبره وترك القياس . وإن كان الراوى بخلاف ذلك ، كان موضع الاجتهاد . وذكر : أن فى الصحابة عليهم السلام من رد حديث أبى هريرة بالاجتهاد . وحكى عن مالك : أنه رجح القياس على الخبر . ومنهم من قال : طريقه الاجتهاد . ١/٨٥

واحتج المرجِّحون للخبر بأشياء : ﴿منها﴾ إجماع الصحابة . لأن[٣] أبا بكر رضى الله عنه نقض حُكما حكَمَ به برأيه لحديث سمعه من بلال . وترك عمر رضى الله عنه رأيه فى الجنين ، وفى التسوية بين الأصابع ، للحديث[٤] . فان قيل : إن ابن عباس قد خالف فى ذلك ، لأنه لم يقبل خبر أبى هريرة : « إذا استيقظ أحدكم من نومه ، فلا يغمس يده فى الإناء [حتى يغسلها ثلاثا[٥]] » ، وقال : ما نصنع بمهراسنا ؟ (والمهراس حجر عظيم ، كانوا يجعلون[٦] فيه الماء ، ويتوضّئون منه[٧] . فأشار بذلك إلى أنه لا يمكن غسل اليد[٨] منه قبل إدخالها فيه) . فقال له[٩] أبو هريرة : « يابن أخى ، إذا حدّثتك عن رسول الله صلى الله عليه حديثا ، فلا تضرب له الأمثال ! »

---

١) ل : لأن
٢) ل : من ؛ [س مع تقديم وتأخير]
٣) حذفه ل
٤) ل : فى الحديث
٥) حذفه ل
٦) ل : يتركون
٧) ل : به
٨) حذفه ل
٩) حذفه ل

قيل ان ابن عباس ترك هذا الحديث [لأنه لا يمكن الأخذ به[١]] ، إذ كان[٢] لا يمكن قلب المهراس على اليد . وذلك خارج عن قياس علته[٣] مظنونة . فان قيل : ليس فى ذلك[٤] تكليف ما لا يطاق ، لأنه كان يمكنهم[٥] غسل أيديهم من إناء آخر[٦] غير المهراس ، ثم يدخلوا[٧] أيديهم فى المهراس . فعلِمنا أنه ردّ الخبرَ لأنه مخالف لقياس الأصول ، لا[٨] لأنه لا يمكن[٩] الأخذ به ! قيل : فاذا أمكن الأخذ به ، فمن أين أن[١٠] قياس الاصول كان يبيح[١١] غسل اليد من ذلك الإناء حتى يكون / قد ردّ الخبر ٨٥/ب
لذلك[١٢] القياس ؟ وإذا صح ذلك ، لم يثبت لهم أن ابن عباس رجح قياس الاصول على الخبر ، حتى يكون قادحا فى الإجماع[١٣] . ﴿ومنها[١٤]﴾ أن خبر الواحد أصل للقياس[١٥] . ولا يجوز أن يترك الأصل بالفرع ! ولقائل أن يقول : إن أردتم بقولكم « إن خبر الواحد أصل للقياس » أنه هو الدليل على صحة العمل بالقياس ، فليس كذلك . لأن العمل بالقياس لا يصار إليه إلا بدليل مقطوع به . وإن أردتم أن خبر الواحد هو أصل القياس الذى وقعت المعارضة به ، وأن القياس هو قياس على حكمه ، فليس كذلك . لأن أصل القياس هو غير هذا الخبر[١٦] . فان قالوا : نريد بذلك أن خبر الواحد

---

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) س : علة
٤) حذفه ل
٥) س : عليهم
٦) حذفه ل
٧) ل : يدخلون
٨) حذفه ل
٩) ل : « انكر » بدل « لا يمكن »
١٠) حذفه ل
١١) ل : ينسخ
١٢) ل : بذلك
١٣) ل : الاصول
١٤) من هنا حذف س
١٥) ل هنا وفى السطر الآتى : القياس
١٦) ل : الحد

فى الجملة هو أصل القياس ؛ ألا ترى أن أصل(١) القياس هو خبرٌ واحد مثل هذا الخبر المعارض ؟ قيل : إنما يلزم هذا مَن قال : « إن القياس على حكم خبر(٢) الواحد أولى من خبرِ [واحد يعارض القياس » . فأما من قال : « إن القياس أولى من خبر(٣)] الواحد إذا كان القياس قياسا على دليل قاطع » ، فلا يلزمه هذا الكلام . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن خبر الواحد يجرى مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه ؛ [فكان أولى من القياس ! ولقائل أن يقول : إن خبر الواحد يجرى مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه(٤)] فى وجوب العمل . وهكذا القياس . وأيضا فليس يجب إذا جرى خبر الواحد مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه فى بعض الامور ، أن(٥) يجرى مجراه فى أمور أخر . ألا ترى أنه لا يجرى مجراه فى نسخ القرآن ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبي صلى الله عليه بغير واسطة . وإثباته بالقياس يستند(٦) إلى قوله بواسطة . فكان إثباته بالخبر أولى ! ولقائل أن يقول : إنه ، وإن كان لإثبات الحكم بالخبر هذه المزية ، فانّ لإثبات الحكم بهذا القياس مزية اخرى . وهى استناده(٧) إلى أصل معلوم ، وإن كان بواسطة الاجتهاد فى الأمارة . فكما أن العمل(٨) بخبر الواحد يستند إلى أصل معلوم — وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد — فكذلك الحكم بالقياس يستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم . وكما أن / العمل(٩) ١/٨٦ بالقياس يفتقر إلى الاجتهاد فى الأمارة ، فالحكم بخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد فى أحوال المخبِرين . فهما يتساويان(١٠) من هذه الوجوه . وهذا من أقوى ما

---

١) ل ح : اصل هذا
٢) حذفه ل
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) ل : أو
٦) ل : مستندا
٧) ل : هو اسناده
٨) ل : وكان العمل
٩) ل : وكان العمل
١٠) ل : متساويان

يحتج به مَن ردّ الأمر فيها إلى الاجتهاد . ﴿ومنها﴾ أن عموم الكتاب يدل تصريحُه على ما تناوله لفظه ، ويدل على حكم الفروع بواسطة القياس . ودلالته على ما تناوله لفظه أقوى . لأنه يتناوله بنفسه من غير واسطة . وليس كذلك دلالته على حكم الفروع . فاذا جاز أن يخرج منه بعضُ ما تناوله لفظه بخبر الواحد مع قوة دلالته عليه ، كان بأن يخرج منه مدلوله الأخفى — وهو ما دل عليه بواسطة القياس لأجل خبر الواحد — أولى . إذ كان إخراج ما دل عليه بواسطة القياس يجرى مجرى التخصيص . لأنه إخراج بعض ما دل عليه . إذ كان يدل على أشياء بواسطة ، وبغير واسطة .

وللخصم أن يقول : إن عموم الكتاب لا يدل على حكم الفروع ، لأنه لا يتناولها ، فلا يدل على أمارة القياس . فصار حكم الفروع هو[١] مدلول دليل آخر ، وهو القياس . فليس بأن يتركوه بخبر[٢] الواحد — لأن خبر الواحد يخص به [عموم الكتاب مع قوة عموم الكتاب — بأولى من أن يتركوا العمل بخبر الواحد لأجل القياس . إذ كان القياس يخص به[٣]] عموم الكتاب .

واحتج مَن قدّم « القياس على الاصول » على خبر الواحد بأن القياس لا يحتمل ، ولا يجوز تخصيصه . وليس كذلك الخبر . فكان القياس أولى ! الجواب : أن ذلك يقتضي تقديمه على نص الكتاب والسنة المتواترة . [وأيضا[٤]] فانه إن اختص القياس بهذه المزية ، فالخبر مختص بمزية اخرى . وهى أن دلالة الألفاظ لا تُستنبط من غيرها[٥] . والقياس مستنبط[٦] من الألفاظ . فكانت الألفاظ أقوى من الدلالة .

واحتجوا أيضا بأن القياس أثبت من الخبر ، لتجويز الخطأ والكذب على المخبِر . والجواب : ان جواز ذلك كجواز كون الحكم غير متعلق بالأمارة فى القياس ، وإن كان الأغلب صدق الراوى وتعلق الحكم / بالأمارة . ٨٦/ب

١) ل : هى
٢) ل : لخبر
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) «غيرها» كذا فى الاصول ، لعله «غيره» أى غير الخبر . إلا أن يكون أراد «غير الالفاظ»
٦) ل : يستنبط

ومنها قولهم : إذا كان القياس يخص به عموم الكتاب ، فبأن يترك لأجله خبر الواحد أولى . إذ هو أضعف من العموم ! الجواب : أنّا إذا خصصنا العموم بالقياس ، لم نكن تاركين له أصلا بالقياس . وليس كذلك إذا تركنا الخبر أصلا بالقياس . والأولى أن يكون طريقَ ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد ، لتساويهما من الوجوه التي ذكرناها . فان قوي عند المجتهد أمارةُ القياس — وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه — وجب المصير إليه . وإن كان ضبْط الراوي وثقته يزيد عند المجتهد على أمارة القياس ، وجب عليه[1] المصير إلى الخبر[2] .

فصل : في فائدة خبر الواحد إذا كان البلوى به عاما هل يردّ له[3] خبر الواحد الوارد فيه أم لا ؟

الخبر المروي بالآحاد لا يخلو إما أن يتضمن إيجاب العلم ، أو يتضمن إيجاب العمل فقط . والأول إما أن يكون في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم ، وإما أن لا[4] يكون فيها ما يدل على ذلك . فان لم يكن فيها [ما يدل على[5]] ذلك ، لم يقبل الخبر ، سواء تضمّن مع العلم عملا أو لم يتضمن عملا . لأنه لو كان صحيحا ، لأشاعه[6] النبي صلى الله عليه على وجه ، يجب في العادة التواتر بنقله ، ولأوجب نقله على وجه تقوم الحجه به . إذ كان لا يجوز أن يوجب[7] علينا العلمَ ولا يجعل لنا طريقا إليه . وخبر الواحد ليس بطريق إلى العلم !

إن قيل : هلاّ قبلتم الخبر وحكمتم بأن النبي صلى الله عليه أوجب العلم على ما[8] شافهه بذلك ؟ قيل : ليس يستحيل ذلك إذا كان الخبر خطابا

١) حذفه ل
٢) إلى هنا حذف س
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) حذفه ل
٦) ل : لاتباعه
٧) ل : يجب
٨) ل : من

لمن حضر النبي صلى الله عليه . وإنما رددنا الخبر إذا كان إيجابا على من شافهه ومن لم يشافهه .

إن قيل : جوّزوا ان يكون النبي صلى الله عليه أظهر الخبر ، وأمر بتواتر نقله ، وألزم كل أحد العلمَ بشرط أن يبلغه الخبر على حد التواتر . فيكون من شافهه به ، قد وجب عليه العلم . ومن لم يشافهه ، لم يجب عليه إذا لم ١/٨٧ ينقل / بالتواتر ! قيل : لو كان النبي صلى الله عليه قد أشاع الحديث ، وأظهره على هذا الحد ، وأوجب تواتر نقله ، لقويتْ دواعي الدين والعادة إلى نقله متواترا ، ولما جاز أن يَخفى . لأن جواز خفاء ذلك يقتضي تجويز حدوث أمور[1] في الدين والدنيا عظيمة[2] لم يبلغنا خبرها . ولذلك قلنا : إن النبي صلى الله عليه لو كان يجهر[3] ببسم الله الرحمن الرحيم ، كما كان يجهر بالفاتحة ، لكان النقل لأحدهما كالنقل للآخر. فلما اختلف النقل ، علِمنا أنه كان يجهر مرة ببسم الله الرحمن الرحيم ويُخفي اخرى . فنقل بعض الناس أنه جهرَ ، ونقل غيره أنه أسرَّ .

فأما إن كان في الأدلة ما يدل على العلم ، لم يمنع أن يكون النبي صلى الله عليه قد اقتصر بذلك الخبر على آحاد الناس ، واقتصر بمن سواهم على الدليل الآخر في وجوب العلم ، فأما إن كان الخبر يتضمن العمل ، دون العلم ، فإما أن يعمّ البلوى بما تضمنه[4] أو لا يعم البلوى به . فان لم يعم البلوى به ، قُبل . وإن عم البلوى به ، فقد اختلف القائلون بأخبار الآحاد في قبوله :

فلم يقبله الشيخ أبو الحسن رحمه الله ، ويقول : إن فروع الصلاة مخالفة لذلك . فلا يمتنع أن يختص بها العلماء . ويقول : كل شرط يفسد الصلاة ، وهو ركن فيها ، إنه يجب ظهور نقله ، كالقبلة[5] التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة . وما يعرض فيها وليس بشرط ، نحو تحريم الكلام في الصلاة ،

١) ل : امر
٢) ل : عظيم
٣) ل : جهر
٤) س : يتضمنه
٥) ل : كالعلة

لا يجب نقله عاما . ويقول : ليس يجب شياع نقل صفةِ المنقول ، كوجوب الوتر . ولا يوجَب شياع نقل الوضوء من الرعاف ، ولا التوضيء[١] من القهقهة. لأن ذلك ليس يعم به[٢] البلوى .

وعند الشيخ أبي علي : أن الأخبار التي لا تتضمن العلم ، لا يجب شياع نقلها في الخاصة والعامة . بل لا يمتنع أن لا يكون العامة مكلَّفة لما تضمنته — كالحدود — أو مكلفة[٣] بالرجوع إلى العلماء . وهو مذهب قاضي القضاة . والدليل على قوله : إن إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يقتضي العمل بها / أجمع ، ما لم يمنع منه مانع . ألا ترى أنه دل[٤] على جواز العمل ٨٧/ب بأخبارٍ لم تُروَ فيهم[٥] لمّا كانت في معنى ما أجمعوا عليه ؟ ورجعت الصحابة رضي الله عنها[٦] إلى أزواج النبي صلى الله عليه في التقاء الختانين .

وأيضا فمن لم يقبل خبرَ الواحد فيما يعم به البلوى ، فإما أن لا يقبله لأن الشريعة منعتْ[٧] من قبوله ، أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله ، أو لأنه لو كان صحيحا لأشاعه النبي صلى الله عليه وأمر بتواتر نقله ليصل إلى مَن بعدُ[٨] بفائدته فيتمكن مما كُلِّف[٩] من العمل به . ولو كان كذلك، لقويتْ دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله .

وهذه الأقسام كلها باطلة . لأنه لو كان في الشرع نص يمنع من[١٠] قبوله ، لعرفناه مع الفحص الشديد . إن قيل : أليس قد رد عمر خبر أبي موسى في الاستئذان، ورد أبو بكر خبر المغيرة في الجَدّة ؟ قيل: إنما يدل هذا على ما ذكرتم ، لو لم يقبلوا في ذلك إلا خبرا قد تواتر نقله . فأما وقد قبلوه[١١]

١) ل : المتوضي
٢) حذفه ل
٣) ل : لما تضمنه بالحدود وكلفت
٤) ل : يد ل
٥) س : عنهم
٦) كذا ، على التأنيث
٧) ل : سمعت
٨) ل : تعيد
٩) ل : يكلف
١٠) ل : نص في
١١) ل : قبلتموه

إذا انضم إلى الراوى راوٍ آخر ، فلا دليل لكم فى ذلك . وإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يتضمن فى المعنى هذه المسئلة على ما سنبيّنه . فبطل قولكم : « ليس فى الشرع ما دل[١] على قبوله » . وقولهم[٢] : « إذا عم البلوى بالحكم ، وجب في الحكمة[٣] إشاعته » فباطل . لأنه إنما يجب ذلك لو لزم المكلَّفين[٤] العلمُ مع العمل ، أو لزمهم العمل على كل حال . فأما إذا لزمهم العمل به بشرط أن يبلغهم الخبر — وإلا لم يلزمهم — فليس فى ذلك تكليف ما لا طريق[٥] إليه . ولو وجب ما ذكروه فيما[٦] يعم البلوى به ، لوجب فيما لا يعم به البلوى . لأن ما لا يعم به البلوى ، يعلم وقوعه ، وإن كان وقوعه نادرا[٧] ، وفى آحاد الناس[٨] ، كالرعاف فى الصلاة ، فيجب فى الحكمة[٩] إشاعة حكمه خوفا من أن لا يصل إلى مَن ابتُلى به فيضيع الغرض .

فان قالوا : لا يلزم القول بوجوب إشاعته ، لأنه إنما يكلّف المرء ذلك[١٠]
١/٨٨ الحكم بشرط وصوله إليه . وإن لم يصل/ إليه ، لم يكن مكلَّفا[١١] ! قيل : إن جاز ذلك فى آحاد من الناس ، جاز[١٢] فى جماعتهم . على أن وجوب الوتر يعم البلوى به ، ولم يتواتر النقل بوجوبه . وقولهم : « قد تواتر النقل بالوتر » لا يعصمهم من التناقض ، لأن الوجوب يعم به البلوى والنقل له لم يتواتر . فأما القيء والرعاف فى الصلاة فالبلوى بهما عام . وليس يبطل عمومه كون مس الذكر أعم منه .

---

١) لس : يدل
٢) ل : قوله
٣) ل : الحكم
٤) ل : المتكلفين
٥) ل : يطرق
٦) ل : فا
٧) ل : تاكدا
٨) لس : من الناس
٩) ل : الحكم
١٠) ل : بذلك
١١) لس : مكلفا له
١٢) ل : كان

فصل: في خبر الواحد إذا فعل النبي صلى الله عليه خلاف مقتضاه

اعلم ان الراوى إذا روى شيئا فَعَل النبي صلى الله عليه خلافه ، فلا يخلو الخبر الذى رواه إما أن يتناول النبي صلى الله عليه ، وإما أن لا يتناوله . [فان لم يتناوله[١]] — نحو أن يكون خبرا عن وجوب الفعل على غيره ، أو يكون أمرا أو نهيا لغيره عن فعل[٢] — ويكون النبي صلى الله عليه قد فعل ما نهى عنه ، أو لم يفعل ما أمر به ، فانه إن لم تدل دلالة من إجماع أو غيره على أن حُكم النبي صلى الله عليه حُكمُ غيره فى ذلك الفعل ، فانه لا تعارض بين ذلك الخبر وبين فعله . وإن دلّت[٣] على أن حُكم النبي صلى الله عليه حكم غيره فى ذلك ، فالكلام فيه كالكلام فى القسم الذى سنذكره الآن . وإن كان الخبر يتناول[٤] النبي صلى الله عليه بأن يكون خبرا عن الوجوب عليه وعلى غيره ، أو حكاية[٥] عن الله تعالى يتناوله ويتناول غيره ، فانه يكون معارضا له . فان أمكن أن يخص أحدهما بالآخر ، [فعل ذلك[٦]] . وإن لم يمكن ، وكان أحد الخبرين متواترا دون الآخر ، قضى بالتواتر . وإن كانا منقولين بالآحاد ، رجع فيهما إلى الترجيح . وليس يجوز مع هذا التناقى[٧] أن يكونا منقولين بالتواتر[٨] .

فصل[٩]: في الرواية بحسب سماع الراوي

إذا قال الراوى : « حدثنى فلان » ، أو « أخبرنى فلانٌ » ، أو « سمعت فلانا » وقد[١٠] حدّث بذلك مَن سمِعه يقول هذا القول ، فلمن سمِعه أن يقول :

---

١) حذفه ل
٢) ل : الفعل
٣) لس : دلت ؛ ص : دل
٤) ل : تناوله
٥) ل : احكامه
٦) حذفه ل
٧) ل : الباقى
٨) ل : يكونا متواترين
٩) ل : باب
١٠) ل : فقد

« حدثني » و[1] « أخبرني » و « سمعتُ منه » . وإذا قرئ على الإنسان ٨٨/ب الأحاديث، / ثم قال عند الفراغ من القراءة : « الأمر كما قُرئ عليّ » ، أو قال : « قد سَمعت ما قُرئ عليّ » فانه يكون بهذا القول محدّثا على[2] الجملة . فلمن سمع[3] القراءةَ عليه وسمع الشيخَ يقول ذلك ، أن يقول : « حدثني » و « أخبرني » و « سمعتُ من فلان » . ألا ترى أنه لا فرق فى جواز الشهادة على البيع بين أن يلفظ[4] البائع عند الشاهد بلفظ « البيع » وبين أن يُقرأ عليه كتاب البيع فيقول : « الأمر كما قُرئ عليّ » ؟ فأما إذا قُرئ عليه[5] فلم ينكر ، ولم يقل : « الأمر على ما قُرئ عليّ » أو « قد سمعت ما قُرئ » ، فللسامعين أن يعملوا على[6] تلك الأحاديث . لأنّ ترك النكير يدل على سماعه الأحاديث . وليس لمن سمع القراءة أن يقول : « حدثني » أو « أخبرني » أو « سمعت[7] » . لأن الشيخ لم يلفظ[8] بشيء سمعه منه ، ولا فَصَل بين التحدّث[9] والإخبار .

فان قيل : إمساكه عن النكير يجرى مجرى إباحته أن يتحدث[10] عنه ! قيل : لو أباحهم أن يتحدثوا عنه ، لم يجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدّثهم . لأن الكذب لا يصير مباحا باباحته . إن قيل : العادة قد أجرتْ سكوت الشيخ عن الإنكار مجرى قوله « قد سمعتُ ما قرئ عليّ » ؛ فكان لهم أن يتحدثوا عنه ! قيل : إمساكه[11] يجرى مجرى قوله « سمعتُ[12] ذلك » فى الدلالة على أنه

---

١) ل : او
٢) ل : عن
٣) ل : سمعه
٤) س : يتلفظ
٥) حذفه ل
٦) ل : وللسامعين على
٧) لس : سمعت منه
٨) ل : يتلفظ
٩) كذا لح ؛ صس : فعل التحدث
١٠) ل : التحدث
١١) لس : امساكه عن النكير
١٢) لس : قد سمعت

قد سمعه . وليس يخرج من أن يكون الشيخ لم يتلفظ بالأخبار والتحدث . وله أن يقول : « قرأت على فلان » أو[1] « قرئ عليه وأنا أسمع » .

وأما المناولة ، فهي أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره : « قد سمعتَ ما في هذا الكتاب » ، فيكون بذلك محدثا ، لأنه[2] سمعه . ويجوز لذلك الغير أن يرويه عنه ، فيقول : « حدثني فلان » أو « أخبرني فلان » . وسواء قال : « اروِه عني » ، أو لم يقل . فأما إذا قال له[3] : « حدّثْ عني بما في هذا الجزء » ، ولم يقل : « سمعتَه » ، فانه لا يكون محدّثا له به ؛ وإنما أجاز له التحدث به عنه . فليس له أن يحدّث[4] عنه . لأنه يكون بالتحدث عنه كاذبا . وليس يصير ذلك مباحا / بإباحته له . ١/٨٩

وإذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور ، لم يجز له[5] أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب[6] ، فيقول « قد سمعتَه » — لأن النُسخ[7] من الكتاب الواحد قد تختلف — إلا أن يعلم أن النسختين تتفقان .

وأما الكتابة[8] فهي أن يكتب الشيخ إلى غيره : أنه سمع[9] الكتاب الفلاني ، أو[10] النسخة الفلانية ، فان اضطر المكتوب إليه أنه خطه ، جاز أن يروى عنه . وإن لم يضطر إلى ذلك ، لكنه ظنَّه ، جاز أن يروى بحسب ظنه .

وأما الإجازة فهي أن يقول الإنسان[11] لغيره : « قد أجزتُ لك أن تروى عني ما صح من أحاديثي » . وأصحاب[12] الحديث يجيزون ذلك ، ويسوغون

١) - حذفه ل
٢) ل س : بانه
٣) حذفه ل س
٤) ل : يحدث به
٥) حذفه ل س
٦) حذفه ل
٧) س : النص
٨) ل : المكاتبة
٩) ل : قد سمع
١٠) ل س : و
١١) حذفه ل
١٢) ل : فاصحاب

لمن أجيز له أن يقول : « أخبرني فلان » ، ولا يجيزون لـــه أن يقول : « حدثني[١] » . قالوا : لأن قوله « قد أجزت لك أن تروى ما صحّ عنى من أحاديثى » يجرى فى العادة مجرى[٢] قوله « ما صح عنى[٣] من أحاديثى قد سمعتَه فاروِه عنى » . [واعلم أن ظاهر الإجازة[٤]] هى إباحة الشيخ التحديث[٥] عنه ، والإخبار عنه من غير أن يخبره ويحدّثه . وهذا إباحة الكذب . وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكذب إذا أبيح . فان ثبت أن قوله «قد أجزت لك أن تروى عنى » إقرار من جهة العادة أنه سمع [ما صح[٦]] عنه ، فحُكمه حـُكم المناولة . [والله اعلم[٧]] .

بابُ

في قول الصحابي « أمرنا بكذا » ، ما حكمه ؟

ينبغى أن نذكر مَن الصحابى ؟ وما طريق كونه صحابيا ؟ ثم نتكلم فى قول الصحابى « أُمِرنا أن نفعل كذا » ما الذى يفيده ؟

أما الصحابى فينبغى أن يجتمع فيه أمران حتى يكون [صحابيا[٨]] : أحدهما أن يطيل مجالسة النبى صلى الله عليه ؛ لان من رآه من الوافدين[٩] عليه وغيرهم ،ولم يُطل المكثَ[١٠]،لا يسمى صحابيا . والآخر أن يطيل المكث معه على طريق التبع[١١] له ، والأخذ عنه ، والاتباع له . ولهذا لا نصف[١٢]

١) ل : حدثنى فلان
٢) ل : هل يجرى مجرى
٣) حذفه ل
٤) ل : فظاهر الاباحة
٥) لس : التحدث
٦) حذفه ل
٧) حذفه س‌ص
٨) حذفه ل
٩) س : الرافدين
١٠) لس : المكث معه
١١) ل : السمع
١٢) لس : يوصف

مَن أطال مجالسة العالم[1] ، ولم يقصد المتابعة[2] له ، بأنه من أصحابه .

وأما طريقنا إلى كون الصحابي صحابيا ، فطريقان : أحدهما يقتضي / العلم ، وهو الخبر المتواتر بأنه صحب النبي صلى الله عليه ليتّبعه[3]. والآخر ٨٩/ب يقتضي الظن ، وهو إخبار الثقة[4] بذلك إما هو وإما غيره .

فاذا قد عرّفنا مَن الصحابة[5] ، فلنتكلم فى مسائل : ﴿منها﴾ قول الصحابي : « أُمرنا بكذا » ، أو « نُهينا عن كذا » ، أو « أُوجب علينا كذا » ، أو « أُبيح لنا كذا » ، أو « حُظر[6] علينا كذا » ، أو « من السنة كذا » . ﴿ومنها﴾ أن يقول الصحابي[7] : « قلتُ هذا عن رسول الله صلى الله عليه » . ﴿ومنها﴾ قول الصحابي[8] : « كنا نفعل كذا وكذا » . ﴿ومنها﴾ قول الصحابي[9] : « كانوا يفعلون كذا وكذا » . ﴿ومنها﴾ أن يقول الصحابي[10] قولا لا مجال للاجتهاد فيه .

أما قول الصحابي : « أُمرنا أن نفعل كذا » أو « نُهينا عن كذا » ، فذهب الشافعي ، والشيخ أبو عبدالله ، وقاضي القضاة : أنه يفيد أن الآمر هو رسول الله صلى الله عليه . وقال الشيخ أبو الحسن : ليس ذلك هو الظاهر. بل يجوز ان يكون الآمر غيره . وحمل على ذلك قول الراوي : أُمر بلال أن يُشفع الأذان ويوتر الإقامة » . والدليل على القول الأول أن من التزم طاعة رئيس ، فانه إذا قال : « أُمرنا بكذا وكذا » فانه يفهم منه ما[11] يلتزم طاعته ويؤثر أمره . ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال فى دار السلطان:

---

١) ل : العلم
٢) لس : الاتباع
٣) حذفه ل
٤) ل : النفر
٥) لس : الصحابي
٦) ل : احظر
٧) ل : منها قوله
٨) ل : قوله
٩) ل : قوله
١٠) حذفه ل
١١) ل : من

«أمرنا بكذا» أو «نُهينا عن كذا» فهم منه أن السلطان الذى يلتزم[١] طاعته هو الذى أمر. وأيضا فغرض الصحابى أن يعلّمنا الشرع ويفيدنا الحكم. فيجب حمْل ذلك على من يصدر الشرع عنه. دون الأئمة والولاة، لأن أمرهم لا يؤثر فى الشرع، ولاهم المتَّبَعون[٢] فيه. ولا يحمل[٣] هذا القول على أمر الله عز وجل. لأن أمر الله عز وجل ظاهر للكل، لا نستفيده من كلام الصحابى. ولا نحمله على جماعة الامّة، لأن قول الصحابى «أمرنا» إن[٤] أفاد ذلك، أفاد[٥] أن جميع الامّة أمرتْ بذلك. وهى لا تأمر نفسها.

فأما قول الصحابى: «أُوجب علينا كذا»، [أو «حظر علينا كذا[٦]»]،
1/90 أو «أبيح لنا كذا» فانه يفهم منه / أن الموجِب المبيح الحاظر[٧] هو النبى صلى الله عليه. لأن الإباحة والحظر والإيجاب على الحقيقة لا تحصل من بشر سواه.

وإذا قال الإنسان: «من السنة كذا» لم يعقل منه إلا سنة رسول الله صلى الله عليه. كما أن قولنا «هذا الفعل طاعة» يفيد أنه طاعة لله تعالى ولرسوله.

إن قيل: يجوز أن يكون الصحابى إنما قال «اوجب علينا كذا» لأنه سمع من النبى صلى الله عليه الأمرَ بذلك الشىء، فحمله على الإيجاب؛ فلا يلزم ذلك مَن لم يقل: إن الأمر ليس على الوجوب! الجواب: ان من يقول: «إن الأمر على الوجوب»، يلزمه أن يأخذ بقول الصحابى: «أوجب علينا كذا»؛ ولا يسقط عنه الوجوب لما قاله السائل. ومن لم يقل: «إن الأمر على الوجوب»، يلزمه ذلك أيضا. لأن الظاهر من الصحابى

---

١) ل: يلزم
٢) ل: المتبعين
٣) ل: يحل
٤) حذفه ل
٥) حذفه ل
٦) حذفه س
٧) ل: الحظر

أنه لم يقل ذلك إلا مع زوال الإشكال والخلاف . وذلك يقتضي أن يكون قد سمع من النبي صلى الله عليه لفظةَ الوجوب ، أو اضطر إلى ذلك [من قصده[١]] .

إن قيل : أليس قد قال النبي صلى الله عليه : « مَن سنّ سنة حسَنة فله أجرها وأجر من عمل بها » وعنى بذلك سنة غيره ؟ قلنا : لسنا نمنع من ذلك مع التقييد . وإنما نمنع من أن يفهم من إطلاق السنة سنة غير النبي صلى الله عليه .

وأما قول الصحابي : « عن النبي صلى الله عليه » ، فقد قال قوم : إنه يحتمل أن يكون أخبره غيره عن النبي صلى الله عليه ، ولم يسمعه منه . وقال قوم : الظاهر أنه سمعه منه . وهكذا ذكر قاضي القضاة في « الشرح » .

فأما إذا قال الصحابي : « كنا نفعل كذا [وكذا[٢]] » ، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلّمنا بهذا الكلام حُكما ، ويفيدنا شرعا . ولا[٣] يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه على عهد النبي صلى الله عليه على وجه يَظهر له فلا يُنكره . ولهذا كان الظاهر من قول الراوي » : « كانوا يفعلون كذا وكذا » ، أن جماعة الامّة كانوا يفعلون ذلك ، أو / يفعل البعض فلا ينكر ، أو يُفعل ٩٠/ب على عهد رسول الله صلى الله عليه فيعلم به ولا ينكره ، وذلك كقول عائشة رضي الله عنها : « كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه » .

فأما إذا قال الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد فيه ، فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق . فاذا لم يكن الاجتهاد ، فليس إلا أنه سمعه عن النبي صلى الله عليه .

---

١) حذفه لس
٢) حذفه ل
٣) ل : لن

باب

في مذهب الراوى إذا كان بخلاف روايته ما المعقول منه وهل يختص به روايته أم لا ؟

حكى عن بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم أن الراوى للحديث العام إذا خصه أو تأوّله ، وجب المصير إلى تأويله وتخصيصه . لأنه بمشاهدته[١] النبى صلى الله عليه أعرف[٢] بمقاصده . ولذلك حملوا رواية أبي هريرة فى « غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا » على الندب ، لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث . وقال أبو الحسن : المصير إلى ظاهر الخبر أولى . ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر أولى من تأويل الراوى ، إذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر . قال : فان كان تأويله هو أحد محتملى الظاهر ، حُملت الرواية عليه[٣] . وهو ظاهر مذهب الشافعى . لأنه حمل ما رواه ابن عمر من حديث الافتراق على افتراق الأبدان[٤] ، لأنه مذهب ابن عمر رضى الله عنه . وقال قاضى القضاة : إن لم يكن لمذهب الراوى وتأويله وجه إلا أنه علم قصْد النبي صلى الله عليه إلى ذلك التأويل ضرورة ، وجب المصير إلى تأويله . وإن لم يعلم ذلك بل جُوّز أن يكون صار إلى ذلك التأويل لنصّ أو قياس ، وجب النظر فى ذلك الوجه . فان اقتضى ذلك ما ذهب إليه الراوى ، وجب المصير إليه . وإلا لم يصر إليه . وهذا صحيح . وكذلك إذا علم أنه صار إلى ذلك التأويل لنص جلى لا مساغ للاجتهاد[٥] فى خلافه وتأويله ، فانه ١/٩١ يلزم المصير إلى تأويله كما لو صرّح بالرواية / عن النبي صلى الله عليه لذلك التأويل . قال قاضى القضاة : فان كان الخبر الذى رواه مجملا وبيّنه الراوى ، فان[٦] بيانه أولى .

---

١) لس : بمشاهدة
٢) س : عرف
٣) ل : اليه
٤) ل : الايذان
٥) ص : الاجتهاد
٦) ل : بان

ودليل الشيخ أبي الحسن رحمه الله هو أن مذهب الراوى ليس بحجة ، وقول النبي عليه السلام حجة ، فلم يجز العدول عنه إلى ما ليس بحجة . ودليلنا أن[١] نخص العموم لتخصيص النبي عليه السلام ؛ وإنما نستدل بمذهب الراوى على تخصيص النبي صلى الله عليه له . ويجرى مذهبهم مجرى روايتهم[٢] عن النبي صلى الله عليه . ووجه الاستدلال بذلك هو أنه إذا لم يكن فيما يعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضى ذلك التخصيص ، فلا يخلو الراوى إما أن يكون قال ما قال لشهوة ، أو لأنه اضطر الى قصْد النبي صلى الله عليه إلى التخصيص ، أو لأنه سمع من النبي صلى الله عليه فى ذلك نصا[٣] جليا لا يسوغ الاجتهاد فى خلافه ، أو سمع نصا محتملا . والظاهر من دينه يمنع من تخصيص العموم بالتشهى[٤] . ويمنع من أن لا ينقل الحديث المحتمل، لأنه لا يأمن أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف[٥] اجتهاده. فيثبت القسمان الآخران ؛ وأيهما كان ، وجب التخصيص كما لو أظهر الرواية بذلك .

فان قيل : لِمَ لَمْ ينقل قصْد النبي صلى الله عليه وسلم ، أو النص الجلى؟ قيل : لأن تخصيصه العموم مع دينه يجرى مجرى نقله النص[٦] من الوجه الذى ذكرناه . فان قيل : أ فما[٧] تجوّزون أن يكون قد وهم ، فظن من قصْد النبي صلى الله عليه [ما لا أصل له ، وتوهَّم أنه عالم بذلك ؟ قيل : الظاهر من دينه أنه ما خص العموم إلا وقد اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه[٨]] فى ذلك ، كما أن الظاهر من رواية الضابط المتيقظ أنه لم يُخطئْ سمعه ، وإن جاز خلاف ذلك بأن يتوهم خلاف ما قاله النبي صلى الله عليه .

---

١) س : إنا إنما
٢) ل : مذهبه مجرى روايته
٣) ل : شيا
٤) ل : ما اشتهى
٥) ل : بخلاف
٦) ل : النصوص
٧) ل : كما
٨) حذفه ل

بابٌ
في الاخبار المتعارضة

اعلم أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين ، أو غير معلومين ؛ أو أحدهما معلوم(١) والآخر غير معلوم . فان كانا معلومين ، فإما أن يكونا خاصين ، أو عامين ، [أو أحدهما خاص والآخر عام(٢)] . فان كانا ٩١/ب عامين ،فاما أن يكونا عامين من كل وجه ، أو كل واحد منهما / عاما من وجه خاصا(٣) من وجه . فان كان أحدهما عاما والآخر خاصا(٤) ، قُضي بالخاص على العام . وإن كانا خاصين على الإطلاق ، أو عامين على الإطلاق ، وعرف التأريخ فيهما ، قضينا(٥) بنسخ المتأخر منهما للمتقدم . فان لم يعرف التأريخ فيهما ، فإن أمكن التخيير فيهما ، فُعل ذلك . وإن لم يمكن التخيير فيهما ، أو أمكن ذلك لكن الامّة منعتْ منه(٦) ، حكَمنا بأن التعبد فيهما بالنسخ عند مَن عرف التأريخ ، وأن التعبد علينا هو بالرجوع إلى مقتضى العقل . لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر . ولايجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده ، لأن الترجيح بذلك يقتضي قوة الظن لثبوت أحدهما . وليس واحد(٧) منهما مظنونا(٨) فيقوى ظنّنا له . ويجوز أن يقال إن التعبد علينا بأحدهما يقوى بما(٩) يرجع إلى صفة الحكم ،نحو الحظر والوجوب . لأنِ ذلك ليس يقتضي قوة الظن لثبوت الخبر . وإنما يقتضي التعبد . والتعبد عند التعارض ، قد يَدخل الظنُ في شرائطه . وإن كان كل واحد منهما

---

١) ل : معلوما
٢) حذفه ل ؛ س: خاصا والآخر عاما
٣) لس : عام من وجه خاص
٤) لس مع تقديم وتأخير
٥) ل : قضى
٦) ل : من ذلك
٧) س : واحدا
٨) ل : مظنون
٩) س : ما

خاصا من وجه ، عاما من وجه ، فليس تخصيص أحدهما بالآخر أولى من العكس ، فيجوز أن يرجح كون أحدهما مخصصا للآخر بما يرجع إلى الحكم من كونه محظورا ، أو غير ذلك . ومثال ذلك من القرآن قوله تعالى[1] : « ... وان تجمعوا بين الاختين إلا ما قد سلف ... » ؛ وقوله[2] : « ...وأحل لكم ما وراء ذلكم » . وإن كان أحد الخبرين معلوماً ، والآخر مظنونا ، وكان أحدهما خاصا ، فانه يقع التخصيص به ، معلوما كان الخاص أو مظنونا . وإن لم يكن أحدهما خاصا ، حُكم بالمعلوم . لأنه لا يجوز إطراحه إلى المظنون[3] . وإن كانا مظنونين ، قضى بالخاص منهما[4] إن كان فيهما خاص . وإن لم يكن ، رجح أحدهما على الآخر ، وعمل على الأرجح .

ويقال[5] أيضا فى قسمة الأخبار المتعارضة أن الخبرين إذا تعارضا ، فإما أن يمكن الجمع بينهما ، أو لا يمكن . فان أمكن ، فإما أن يمكن الجمع بينهما / فى وقت واحد ، أو فى وقتين . أما فى وقت واحد ، فبأن يحمل أحدهما ١/٩٢
لمكان الآخر على مجاز إما بالتخصيص وإما[6] بغيره . وأما فى وقتين ، فبأن[7] يعلم تقدُّم أحدهما بعينه على الآخر ، فيكون منسوخا بما تأخّر عنه . وأما ما لا يمكن الجمع بينهما ، فإما أن لا يمكن لأنفسهما ، أو لأمر اقترن بهما . فما لا يمكن لأمر اقترن بهما ، فهو أن يمكن تأويل أحدهما بالآخر ، لكن الامّة منعتْ من ذلك — كرواية ابن عباس رضى الله عنه : « لا ربا إلا فى النسيئة » — يمكن تخصيصه فى الجنسين[8] المختلفين بخبر أبى سعيد . لكن السلف على قولين : أكثرهم[9] تركه وصار إلى رواية أبى سعيد ؛

١) القرآن ٤/٢٣
٢) القرآن ٤/٢٤
٣) ل : بالمظنون
٤) حذفه ل
٥) من هنا حذف س
٦) ل : أو
٧) ل : فان
٨) ل : الاثنين
٩) حذفه ل

والأقل[1] أخذ به . وأما الذى لا يمكن ذلك فيه لأنفسهما ، فله شروط ﴿منها﴾ أن يكون حكم أحدهما نفيا لحكم الآخر ، أو حكم أحدهما ضدا لحكم الآخر . [﴿ومنها﴾ أن يتعلق كل واحد منهما بما تعلق به الآخر ، على الحد الذى تعلق به الآخر ، فى الوقت الذى تعلق به الآخر[2]] ، ولا يكون[3] أحدهما خاصا والآخر عاما ، بل يكونان[4] خاصين ، أو عامين ، أو كل واحد منهما خاصا من وجه عاما من وجه . فلا يكون أحدهما بأن يكون مخصوصا بالآخر[5] بأولى من العكس . ﴿ومنها﴾ أن لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر . ومتى تعارضا هذا التعارض ، رُجح بينهما ، وعُمل على الترجيح . وإن تساويا فى الترجيح ، فسنذكر حكمه إن شاء الله .

إن قيل : كيف يثبت التنافى فى الأخبار ، وليس فى الألفاظ إلا ما يمكن تأويله على موافقة غيره ؟ قيل : قد يكون فى الألفاظ ما لا يمكن ذلك فيه إلا بالتعسف الشديد فى التأويل . ومثل ذلك لا يوجد فى كلام حكيم[6] .

باب

فيما يترجح[7] به أحد الخبرين على الآخر

اعلم أن الخبر يرجَّح على الخبر بما يرجع إلى سنده ، و[بما يرجع إلى[8]] متنه . والراجع إلى سنده ضربان : أحدهما كثرة الرواة ، والآخر أحوالهم . وكثرة الرواة ضربان : أحدهما تكون الكثرة مسماة ، والآخر لا تكون مسماة . فالأول أن[9] يروى أحدَ الخبرين صحابى مذكور ، والآخرَ يرويه صحابيان

١) ل : « الاول » [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٢) حذفه ل
٣) ل : ولانه يكون
٤) ل : يكونا
٥) ل : مخصصا للآخر
٦) إلى هنا حذف س
٧) ل : يرجح
٨) حذفه ل
٩) س : نحو أن

مذكوران . والثانى أن يروى كلٌّ واحد من الخبرين صحابى/ مذكور ، ويروى أيضا أحدَهما تابعى ثقة عن النبي صلى الله عليه ؛ والمعلوم أنه ما أخذ العلمَ ذلك عن الصحابى[١] المذكور الذى رواه ولا عمن أخذ[٢] العلم عنه ، فيعلم أنه قد رواه صحابى آخر . ٩٢/ب

وأما الترجيح بأحوال الرواة ، فانه يقع بقوة الأحوال المراعاة فى قبول الخبر . وهى ضربان : أحدهما الدين والورع والتحرى ، والآخر العلم والبصيرة بما يرويه . أما الأول فبأن[٣] يكون راوى أحد[٤] الخبرين أشد تحرّيا وأكثر ورعا . وأما الثانى فضربان : أحدهما أن تكون قوة علم الراوى وشدة بصيرته لا تختص بذلك[٥] الخبر وما يتعلق به . والآخر يختص بذلك الخبر وما يتعلق به . أما الأول فبأن يكون أحدهما أضبط . وقد يكون أضبط لأنه أشد تيقظا ، وأوفر عقلا ، وأغزر فقها . وقد يستدل على أنه أضبط [بكونه أكثر اشتغالا[٦]] بالحديث ، وأشد انقطاعا[٧] إليه ، بقلّة ما يقع فى حديثه إليه[٨] من الخلل فى المعنى واللفظ . وأما ما يختص الخبر وما يتعلق به[٩] ، فراجع إلى قوة طريق الراوى . نحو أن يروى زيد أنه شاهد عَمرا[١٠] ببغداذ فى اليوم الفلانى فى وقت السحر ، ويروى الآخر أنه شاهده فى ذلك اليوم بالبصرة الظُّهرَ . فان طريق هذا أظهر ، ودخول اللبس على الراوى الآخر أكثر[١١] . ونحو[١٢] أن يُرسل أحدهما الحديث ، ويُسنده الآخر ، على قول بعضهم . لأن الثقة لا يُرسل الحديث ، فيقول : « قال رسول الله صلى الله عليه » إلا وقد اشتدت[١٣]

١) لس : عن ذلك الصحابى
٢) ل : عن بعد
٣) ل : فان
٤) حذفه ل
٥) لس : وذلك
٦) ل : بكثرة استعمال
٧) ل : انعطافا
٨) حذفه لس
٩) حذفه س
١٠) لس : عمر
١١) بسبب غلس السحر
١٢) ل : يجوز
١٣) ل : اسندت

ثقته بقول النبي صلى الله عليه لذلك[١] . ونحو[٢] أن يكون أحد الراويين أشد ملابسة بما رواه ، فيكون طريقه إليه أظهر . فكذلك[٣] رجعت الصحابة إلى أزواج النبي صلى الله عليه فى أحكام الجنابة . ورجح الشافعى رواية أبي رافع فى تزويج ميمونة على رواية ابن عباس ، لأن أبا رافع السفير[٤] فى ذلك ، فكان أعرف بالقصة . ونحن نذكر الآن الأدلة على ذلك إن شاء الله .

١/٩٣ أما كثرة الرواة فقد رجح بها[٥] الشافعي والشيخ / أبو الحسن، ولم يرجح بها[٦] قوم . والدليل على الترجيح به[٧] أن أحد الخبرين إنما يترجح[٨] على صاحبه بقوة يتميز بها . وكثرة العدد قوة . أما اعتبار [القوة فى الأخبار ، فقد رجع إليه القائلون بأخبار الآحاد ، وأجمعوا على الاحتياط فى الإخبار . وأما أن كثرة[٩]] الرواة تحصل بها قوة الخبر ، فلأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة ، وقع العلم بخبرهم . فكلما قاربوا تلك الكثرة ، قوى الظن لصدقهم . ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل . وكذلك الكذب . لأن الإنسان يستحى أن يطلع غيرُه على كذبه . ولا يستحى إذا لم يشعر به غيره .

وقاس[١٠] المخالفُ الخبرَ على الشهادة بعلةِ أن كل واحد منهما خبر[١١] عما يتعلق به حكم . فلم يترجح بكثرة المخبرين . الجواب : ان قاضى القضاة رحمه الله حكى فى « الدرس » : أن مالكا رحمه الله رجح إحدى الشهادتين بكثرة الشهود ؛ وغيره لم يرجحها بالكثرة . قال : لأن الشهادة أصل فى نفسه .

---

١) ل : فيه
٢) ل : يجوز
٣) ل : ولذلك
٤) لس : كان السفير
٥) لس : به
٦) لس : به
٧) حذفه ل ؛ ص‌س : « به » بدل « بها »
٨) ل : يرجح
٩) حذفه ل
١٠) من هنا حذف س
١١) حذفه ل

ألا ترى أنه اعتُبر فيها لفظ مخصوص. وليس يجب، إذا لم يجز الشهادة على موجب القياس فى ذلك من الترجيح بقوة الظن أن لا يجرى الخبر على ذلك. لأن الأصل هو الترجيح بقوة الظن. إذ الظن القوى مع ظن أضعف منه[١] : كالعلم مع الظن. لأن فى كل واحد منهما زيادة ليست فى ا لآخر. فاذا كان الأصل ثبوت الترجيح بذلك، فما خرج عن هذا الأصل، لا يجوز قياس ما عداه عليه. بل يجب تبقية ما عداه على حكم الأصل. وقاس المخالف أيضا الخبر على الفتوى فى أنه لا يترجح[٢] إحدى الفتويين على الاخرى بكثرة المفتين. والجواب ما ذكرناه من أن خروج البعض من هذه المسائل عن موجب القياس لا يقتضى خروج البعض الآخر منه. وقال قاضى القضاة فى «الشرح» : إنه لو رُجح إحدى الفتويين بكثرة[٣] المفتين، جاز[٤].

وأما الترجيح بزيادة الورع والتحرى، فانما وجب لأن الكذب والتساهل معها أبعد. فالظن لصدق الراوى[٥] أقوى، والخطأ / مع قوة الضبط أبعد. ٩٣/ب فالظن لصدق الخبر معه يكون أقوى. والخطأ، مع كون الراوى أفقه، أبعد إذا كان يروى على المعنى. فأما رواية اللفظ، فانه يستوى فيه الفقيه وغيره. والغلط، مع الأشياء التى لا تلتبس[٦] الحال فيها، أبعد. وكون أحد الراويين[٧] أشد ملابسة لما[٨] ورد الخبر فيه، يبعد معه الالتباس والاشتباه.

وأما ترجيح المرسَل على المسنَد، فلم يذهب إليه أكثر الناس. وذهب عيسى بن أبان إلى الترجيح به لأن الثقة لا يُرسل الحديثَ ويقول «قال النبى صلى الله عليه» إلا وقد وثق أن النبى صلى الله عليه قاله. قال قاضى القضاة

١) حذفه ل
٢) ل : يرجح
٣) ل : لكثرة
٤) إلى هنا حذف س
٥) ل : الرواية
٦) ل : يلبس
٧) ص : الروايتين
٨) ل : ممن ؛ س : لمن

هذا الكلام يتوجه(١) إذا قال الراوى : « قال النبي » . فأما إذا قال : « عن النبي » ، فانه لا يتوجه إليه هذا الكلام . وأيضا فان قول الراوى : « قال النبي عليه السلام » ، يحسن معه الظن لكونه قائلا لذلك . كما يحسن مع العلم . فمن أين أنــه لم يقل : « قال النبي » ، إلا وظنه آكد من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له ؟ فان قال المرسِل للحديث : « أذا أرسلتُ فقد حُدّثتُ عن جماعة من الثقات » ، فحينئذ يكون مرسَله أقوى ، ممن أسند حديثه إلى واحد ، لأجل الكثرة .

وقد رجح قومٌ الخبرَ بكون الراوى من أكابر السلف ، وكونه أقدم هجرة . وهذا إنما يقع به الترجيح من حيث(٢) كان مَن هذه سبيله ُعرف بأحوال النبي عليه السلام ، وأشد خبرة به . ورجح قومُ الخبر بالحرية والذكورية . أما الحرية ، فلا تأثير لها فى قوة الظن . وأما الذكورية(٣) ، فان كان الضبط معها أشد ، وقع بها الترجيح . وكل ذلك قد دخل فيما تقدم .

وأما الترجيح بما يرجع إلى متن الخبر فضربان : أحدهما راجع إلى لفظ الخبر ، والآخر لا يرجع إلى لفظه . [أما الراجع إلى لفظه(٤)] ، فبأن يكون فى(٥) أحدهما اختلال فى اللفظ أو فى المعنى ، والآخر سليما من ذلك . فيقوى الظن لبعده عن الخطأ / والسهو . فان قيل : فما كان اضطراب لفظه بغير المعنى ١/٩٤ ينبغي أن لا يقبل ، فلا معنى للترجيح عليه ! قيل : قد يقبل إذا أمكن تأويل ذلك الاضطراب على بعض الوجوه . وأما ما لا يرجع إلى اللفظ فضربان : أحدهما صفةُ حكمه ، والآخر طريق يشهد بحكمه . فأما ما يشهد بالحكم ، فضربان : أحدهما يكفى نفسه فى ثبوت الحكم ، والآخر لا يكفى . وما يكفى نفسه فى ذلك ضربان : أحدهما دليل ، والآخر أمارة . فالدليل هو الكتاب ، والسنة المقطوع بها . لأنه إذا وقع الترجيح بما لا يكفى نفسه(٦) فى ثبوت

---

١) لس : انما يتوجه
٢) حذفه س
٣) ل : الذكورة
٤) حذفه س
٥) حذفه س
٦) ل : فى نفسه

الحكم ، فالترجيح بما يكفى نفسه أولى . وهذا مفروض فى كتاب يدل على الحكم على ضرب من الاشتباه . ويكون خبر[١] الواحد تدل عليه[٢] دلالة ظاهرة . فحينئذ يرجح بالكتاب . وإلا فإن دل الكتاب دلالة ظاهرة ، فلا معنى لأن يقع الترجيح به ، بل هو الأصل فى الدلالة . وعلى هذا قد يعضد الإجماعُ الخبرَ فيرجح به ، وإن انعقد الإجماع عن غيره . و[من ذلك[٣]] أن يكون مَن عمِل بأحد الخبرين[٤] ، قد عمل بالآخر . وإن لم يعلم[٥] أىّ عملَيه[٦] هو المتأخر ، فيكون الخبر الذى عمل به الفريقان أولى . قال قاضى القضاة : لأنّا إذا لم نعلم أىّ العملَين[٧] هو المتأخر ، كان إجماعا . وليس لنا أن ندفعه بالمحتمل .

ولقائل أن يقول : سواء كان [العمل بذلك[٨]] الخبر متقدما أو متأخرا ، فانه يكون إجماعا . لأنه[٩] إن كان متقدما ، فقد وافقوا رواية[١٠] الخبر الآخر . وكذلك إن كان متأخرا . لأن رواة الخبر[١١] الآخر[١٢] عاملون[١٣] به على كل حال .

وأما الأمارة المرجّحة للخبر ، فقياس الاصول إذا شهد بما دل عليه الخبر .

فأما ما لا يكفى فى ثبوت الحكم ، فضربان ﴿أحدهما﴾ أن يوافق أحد الخبرين حُكم العقل الذى يجوز الانتقال عنه . وذلك أن العقل ليس يكفى

---

١) ل : بخبر
٢) حذفه ل س
٣) ل : وقد دل
٤) ل : اخذ الخبر
٥) ل : يعمل
٦) ل : عليه
٧) ل : العلمين
٨) حذفه ل
٩) ل : بانه
١٠) ل : قد وافق رواة
١١) حذفه ل
١٢) حذفه س
١٣) ل : عارفون

فى قبح المضرة إلا بشرط أن لا يوجد دليل شرعى يدل على أن فيه مصلحة ومنفعـــة موفية[١] . فان[٢] وافق حكم العقل أحد الخبرين ، لم يرجح بذلك[٣] على الخبر الآخر./ فلذلك أخّرنا الكلام فى هذا القسم . ﴿والضرب الآخر﴾ ٩٤/ب أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ، ويعيبوا على من خالفه ، كخبر الربا . وقد رجح بذلك عيسى بن أبان . لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر . ويمنع منه قاضى القضاة . لأن عمل الأكثر ليس بحجة . ويجوز الغلط عليهم كجوازه على الأقل[٤] .

وأما الترجيح بصفة حكم الخبر ، فوجوه . ﴿منها﴾ أن يكون حكم أحد الخبرين مطابقا[٥] للاصل ، ويكون الآخر[٦] ناقلا عن الأصل ، نفيا كان أو إثباتا . ﴿ومنها﴾ أن يكون الأحد[٧] الخبرين حكم باق باتفاق . وليس كذلك للخبر[٨] الآخر . ﴿ومنها﴾ أن يكون حكم أحدهمـــا أحوط . ﴿ومنها﴾ أن يكون آكد . ﴿ومنها﴾ أن يكون حكم أحدهما قد نُدبنا إلى إسقاطه .

أما إذا كان حكم أحدهما هو الأصل ، فضربان : أحدهمـــا أن يكون الأصل من حال المروى عنه . والآخر أن يكون هو الأصل فى العقل ﴿فالأول﴾ نحو ما روى أن النبى صلى الله عليه لم يصلّ فى الكعبة ، وأنه لم يقبّل وهو صائم ، وأنه تزوج ميمونة وهو حلال . لأن الأصل هو[٩] عدم الصلاة فى الكعبة ، وعدم القُبلة ، وعدم التزويج . فالخبر المروى أنه صلى فى الكعبة أولى . لأن ثقة مَن روى « أنه صلى فيها » تقتضى أن تحمل رواية من روى « أنه لم يصلّ فيها » على حسب اعتقاده ، وأنه خفى عليه بعض أحوال

---

١) ل : موقتة
٢) لس : فتى
٣) حذفه ل
٤) ل : الاول
٥) س : مطابق
٦) ل : الخبر الآخر
٧) ل : احد
٨) ل : الخبر
٩) لس : منه

النبي صلى الله عليه . وأما رواية ام سلمة «أن النبي صلى الله عليه لم يقبّلها وهو صائم» ، فانما هي رواية عن حالها معه ، لا تعارضُ رواية عائشة «أنه قبّلها وهو صائم» . فلا يمنع من الأخذ بها . وعدالة راوى «تزويج النبي صلى الله عليه ميمونة[١] وهو حرام» ، تقتضى أن ينسب راوى «تزوجه إياها وهو حلال» إلى أنه استدام الاصل ؛ فكانت أولى من هذه الرواية .

﴿والضرب الثانى﴾ كرواية من روى حكما يقتضيه العقل، نحو إسقاط عبادة ، ويروى الآخر التعبّد بها . فرواية / الإثبات أولى . لأن الظاهر أن النبي صلى ٩٥/١
الله عليه إنما يعلّمنا ما لا نعلمه من دونه . وهذا الظاهر مطابق[٢] لرواية من روى الحكم الشرعى ، فكانت أولى ، ولأن الظاهر مما يطابق[٣] حكم العقل أنه هو الأصل المتقدم . والرواية الاخرى متأخرة . فكانت أشبه بالناسخ . والأخذ بالناسخ أولى . والوجه الأول أقوى .

إن قيل : هلا عملتم بما يوافق أصل العقل ، لأنه قد عضده دليل ؟ وليس كذلك الحكم الناقل ! قيل : إن العقل إنما لا يوجب[٤] العبادة بشرط أن لا ينقل[٥] شرع . فاذا روى شرع ناقل[٦]، صار كأن العقل ما اقتضى نفى[٧] تلك العبادة . لأن شرط[٨] اقتضائه لنفيها[٩] قد زال . والترجيح واقع بهذا القبيل[١٠] ، وإن كان الخبران معلومين إذا احتججنا بما ذكرناه أخيرا من أن الخبر[١١] الناقل كالناسخ . [لأن الناسخ[١٢]] يقدّم على المنسوخ ،

---

١) ل : الراوى تزويجه ميمونة
٢) ل : يطابق
٣) لس : طابق
٤) س : انما يوجب
٥) ل : ينقله
٦) ل : كامل
٧) حذفه ل
٨) ل : من شرط
٩) ل : لها
١٠) ل : القبل [غير منقوط]
١١) ل : الحكم
١٢) حذفه ل

وإن كانا معلومين . وذكر قاضي القضاة رحمه الله : أن الخبرين إذا كان أحدهما نفيا ، والآخر إثباتا ، وكانا شرعيين ، فانهما سواء .

ولقائل أن يقول : لا بد أن[١] يكون أحدهما مطابقا لحكم العقل ، لأنه لا فعل من الأفعال إلا وله فى العقل حكم : إما القبح أو الحُسن ، أو ما زاد على الحسن . وليس يكون أحد الخبرين نفيا والآخر إثباتا إلا والنفى منها نفىٌ لواحد من هذه الأحكام ، والإثبات منها إثبات لبعضها . فإذنْ أحد هذين الخبرين واجب أن يكون مطابقا[٢] لحكم العقل .

وقد مثّل قاضى القضاة ذلك بما روى أن النبى صلى الله عليه « صلى فى الكعبة » وما روى أنه « لم يصل فيها » ؛ وبما روت عائشة أن النبى صلى الله عليه « قبّلها وهو صائم » ، وما روت ام سلمة أنه « ما كان يقبّلها وهو صائم » . وليس هذا بمثال المسئلة[٣] . لأن القُبلة ونفيها ، والصلاة ونفيها هى أفعال ، وليست بأحكام ، فيقال إنها عقليه أو شرعية . وإنما الأحكام جواز / الصلاة ونفى جوازها . والعقل لو تجرد ، لكان مطابقا لنفى جوازها ، ٩٥/ب وأنها غير مصلحة . وكون[٤] القُبلة غير مفسدة للصوم هو[٥] مقتضى العقل . وكذلك تزويج [النبى صلى الله عليه[٦]] ميمونة وهو حلال أو حرام ، هو [إيقاع فعل[٧]] فى أحوال ، وليس ذلك بحكم . وإنما الحكم هو حُسن ذلك مع الإحرام أو قبحه . ومقتضى العقل هو حسنه . [فبان أن[٨]] أحكام هذه الأفعال ليس يخلو أن تطابق العقل : إما النفى منها وإما الإثبات . فان مثل ذلك بأن يقتضى العقل قبح الفعل[٩] ، ويروى خبر فى إباحته ، وخبر

---

١) ل : من أن
٢) س : مطابق
٣) ل : المثال للمسئلة
٤) س : كونوا
٥) ل : وهو
٦) حذفه ل
٧) ل : ارتفاع
٨) ل : وان
٩) ل : « العقل » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

فى وجوبه[١] ، فيقال إن وجوبه وإباحته شرعيان . والإباحة نفى الوجوب . فالجواب : ان ما تضمّن الإباحة ، لا يتضمن نفى الوجوب فقط . ولو تضمّن ذلك ، كان[٢] قد تضمن حكما عقليا ، لأن القبح قد اقتضاه العقل . والقبيح غير واجب . فما[٣] اقتضى كونه غير واجب ، قد طابق مقتضى العقل . لكن ما تضمّن[٤] الإباحة قد تضمن نفيا و[٥]إثباتا . أما النفى فنفى الوجوب . وأما الإثبات فهو كون الفعل حسنا . وهو زيادة نفى[٦] الوجوب . وهو حكم شرعى . والخبر الدال على الوجوب أولى . لأنه لا يعارض خبر الإباحة فى اقتضائه نفى القبح . لأن الواجب غير قبيح . ولا يعارضه فى اقتضائه الُحسن ، لأن الواجب حَسن . وإنما يعارضه فى نفى الإيجاب . وهذا هو حكم العقل . والإيجاب هو الحكم المنقول[٧] ؛ فكان أُولى .

فأما إذا كان أحد الخبرين يقتضى إثباتَ حدّ ، والآخر يقتضى نفيه ، فقومٌ رجحوا الخبر المسقِط للحد . لأن الحد يسقط بالشبه وبتعارض البينتين . فوجب إسقاطه بتعارض الخبرين . ويكون ذلك كالشبه[٨] فى إسقاطه . وقاضى القضاة يقولُ : هما سواء[٩] ، لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه . فأما إثباته فى الجملة فى الشريعة فمفارق لإثباته وإسقاطه[١٠] / فى أعيان الأشخاص. ٩٦/١
ولقائل أن يقول : إن تعارض البينتين فى الحد إذا كان شبهه[١١] فى إسقاطه الأعيان مع ثبوته فى أصل الشريعة ، فبأن يجب إسقاطه فى الجملة — إذا تعارض خبران ، ولم يقدم[١٢] له حالة ثبوت — أولى .

---

١) حذفه ل
٢) لس : لكان
٣) ل : فيما
٤) ل : يتضمن
٥) ل : او
٦) لس : على نفى
٧) س : الناقل
٨) ل : كالشبهة
٩) ل : شيان
١٠) لس : اسقاطه بالشبهات
١١) ل : كانت شبهته
١٢) لس : يتقدم

وأما إذا تضمّن أحد الخبرين الحرية ، وتضمّن الآخر الرِق ، فذكر قاضى القضاة فى « الشرح » : أنهما سيّان : وقال غيره : المثبت للحرية أولى . لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق . ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها ، كما يبطل الرق بعد ثبوته . فكانت الحرية آكد .

فأما إذا اقتضى أحد الخبرين الحظر ، واقتضى الآخر الإباحة ، فان أحدهما لا بد من كونه مطابقا لمقتضى(1) العقل . فيكون الناقل عنه أولى . ولكن لا يمتنع أن ينظر هل للحظر(2) وجهُ ترجيح ، كما أن النقل عن أصل العقل وجه ترجيح . فان قيل : قد(3) يكون الحظر والإباحة شرعيين إذا كان حكم العقل الوجوب ! قيل : ليس كذلك ، لأن الخبر الحاظر هو الناقل عن موجب العقل الذى هو الوجوب . والخبر المبيح لا يعارض حكم العقل من حيث اقتضى الحسن ؛ وإنما يعارضه من حيث ينفى الوجوب . ولا معارضة بينه وبين الخبر الحاظر من هذه الجهة . والقول فى الحظر هل هو وجه ترجيح ، يجرى هكذا . لا يخلو الخبران اللذان أحدهما حاظر والآخر مبيح . إما أن يكون لأحدهما حكم باق(4) ، أو لا يكون لأحدهما حكم باق(5) . فان كان له ذلك ، فإما أن يكون ذلك الحكم يعلم بقاؤه بذلك الخبر ، أو بغيره . فان لم يعلم إلا بذلك الخبر — نحو(6) أن يكون حكما شرعيا — أجمع(7) المسلمون عليه لأجل ذلك الخبر . فانه يدل ذلك على ثبوت الخبر وبقائه لأنه لو لم يكن كذلك ، لم يثبت حكمه . وإن كان ذلك الحكم الباقى يعلم بغير ذلك الخبر ، فانه لا يدل على ثبوت الحكم وصحته . فلا يكون ذلك الخبر / أولى من غيره . نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه سُئل ٩٦ / ب عن مس الذكر ، هل فيه وضوء ؟ فقال : «لا ، هل هو إلا بضعة منك » .

---

١) ل : لحكم
٢) لس : الحظر
٣) ل : فقد
٤) ل : حكما باقيا
٥) ل : حكما باقيا
٦) ل : يجوز
٧) ل : واجتمع

فان كون الذكر[١] بضعة من الإنسان ، وإن كان باقيا[٢] فليس بقاؤه لأجل هذا الخبر ، فيدل على بقاء الخبر . فأما إن لم يكن لأحد الخبرين حكم باقٍ[٣] ، فان الشيخ أبا الحسن قال : « الحاظر أولى » . وقال الشيخ أبو هاشم وعيسى بن أبان رحمهما الله : « يطرحان . ويرجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة الشرعية ، أو البقاء على حكم العقل » . ووجه قولها هو : أنّا[٤] إذا علمنا[٥] تقدّم أحد هذين الخبرين ، ولم يعلم أيهما هو المتقدم ، جاز كون كل واحد منهما هو المتأخر الذى يجب العمل به بدلا من صاحبه . وليس يجوز استعمالها ، لأنا فرضنا الكلام فى خبرين متنافيين . ولذلك احتجنا إلى الترجيح . ولا يجوز[٦] العمل على أحدهما ، [لأنه ليس العمل على أحدهما[٧]] أولى من العمل على الآخر . فلم يبق إلا إطراحها . وجرَيا مجرى عقدتَيْ وليَّين على امرأة ، ولا يعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، فانهما تبطلان . لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر . وجرى مجرى الغرقى فى أنه إذا لم يعلم تقدُّم موت أحدهما على الآخر ، بطل حكم الإرث بينهم .

فان قيل : فيجب أن لا يعملوا[٨] على حكم العقل لجواز أن يكون هو المفسدة ! قيل : إنما يلزم ذلك بدليل شرعى ناقل[٩] . ولا دليل فى الشرع مع التعارض . لأن التعارض والتمانع يصيّر الشرعَ كأنه لم يكن ، فينفرد حكم العقل .

والجواب عن الشبهة هو أن قولهم : « إذا جاز أن يكون كل واحد من الخبرين هو المتأخر ، فلم يكن العمل بأحدهما أولى من الآخر» هو نفس الخلاف . لأن المخالف يقول : بل العمل على الحاظر أولى ، وإن جوّزنا

١) زاد بعده ل : وان كان
٢) س : نافيا
٣) ل : احد الخبرين حكما باقيا
٤) من هنا حذف س
٥) ل : انهما اذا علما
٦) ل : يكون
٧) حذفه ل
٨) ل : يعلموا
٩) ل : بينة غير ناقل

تقدّمه . ولا يشبه ذلك عقدتَى الوليين على المرأة [لأنه ليس أحد العقدين 1/97 حاظرا والآخر مبيحا . وكذلك الغرقَى لما ترافع موتهم[١]] لأنه ليس/ فيهم جهة مختصة[٢] للحظر وجهة مختصة[٣] للاباحة .

وقد نُصر القول الأول بوجوه : ﴿منها﴾ أن الحظر أدخَلُ فى التعبد من الإباحة ، لأنه أشق ، فكان أولى ! والجواب : ان الفعل[٤] قد يَتعبّدنا [الله بحظره ، وقد يتعبدنا الله[٥]] باعتقاد إباحته . و[قد[٦]] يرِد الشرع [باباحته ، وقد يرد الشرع[٧]] باباحة ما لم يكن فى الفعل[٨] مباحا ، كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا . فليس أحدهما أدخَلَ فى التعبد من الآخر .

﴿ومنها﴾ أنه إذا تعارض خبرَا حظرٍ وإباحةٍ ، فقد حصلت جهة حظر وجهة اباحة . وهاتان الجهتان متى اجتمعتا[٩] ، كان الحظر أولى . ألا ترى أن الأمة بين شريكين لما اجتمع فيها مِلك هذا[١٠] الشريك ، فهو مبيح له الوطئ ؛ وملك الآخر وهو حاظر ، كان الحظر أولى ؟ الجواب : ان ملك أحد الشريكين لبعض الأمة ليس بجهة مبيحة للوطئ . بل الجهة المبيحة للوطئ مِلك جميعها . فلم يحصل فى هذه الأمة جهتان إحداهما لو انفردت أباحت ، والاخرى لو انفردت حظرت . والخبران كل واحد منهما لو انفرد ، لثبت[١١] حكمه .

﴿ومنها﴾ لو غرق جماعة من الأقارب ، وخفى علينا تقدم بعضهم على بعض ، جعلناهم كأنهم غرقوا معا ، ولم نورث بعضهم من بعض . وغلبنا حظر التوارث بينهم ! الجواب : ان ذلك حجة لمخالفهم . لأنهم قد نزلوا منزلة من لم يموتوا . وفرّق بينهما قاضي القضاة بأن الغرقى يجوز أن يكونوا غرقوا معا ، فجاز أن

---

١) زاده لح
٢) كذلك ص ؛ ل : ملحصه ؛ ح : مخلصه
٣) كذلك
٤) ل : العقل
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) زاده ل ؛ حذفه ص
٨) ل : العقل
٩) ل : اجتمعا
١٠) حذفه ل
١١) ل: لبين

نجريهم هذا المجرى . أما الخبر الحاظر والمبيح ، فلا يجوز كونهما وارد‌َين معا ، فلم يصح تقديرهما [هذا(١)] التقدير . ﴿ومنها(٢)﴾ ان العمل على الحظر أحوط . لأنه إن كان الفعل محظورا ، فقد تجنّبه المكلّف ؛ وإن كان مباحا ، لم يضرّه تركُه . وليس كذلك إذا استباحه وفَعَله . لأنه لايمتنع أن يكون محظورا ، فيكون / بفعله له فاعلا لمحظور . ٩٧/ب

إن قيل : وهو معذّر إذا عمِله(٣) على الحظر ، لأنه قد اعتقد قبحه ، ولا يأمن كونه حسنا ؛ فيكون مُقدِما على اعتقاد لا يأمن كونه جهلا ! فالجواب : ان الفعل إذا كان محظورا فاستباحه الإنسان ، كان بفعله وباعتقاد إباحته مُقدما على قبيحين(٤) . وإذا كان مباحا ، فتجنُّبه معتقدا لحظره ، كان مقبّحا باعتقاد حظره(٥) . فصار التعزير(٦) فى ذلك أكثر . وكان العدول إلى تجنّبه أولى ، لأنه ليس الغرض إلا الترجيح بوجه له ضرب(٧) من القوة . وأيضا فانه إذا ثبت أن تجنّب الفعل أولى من الإقدام عليه ، وهو الذى تعارض فيه الخبران . قطعنا على أن اعتقاد تجنبه وحظره ليس بجهل ولا قبيح . ولا نكون مقدمين على اعتقاد لا يؤمَن(٨) كونه جهلا . فهذا الوجه أولى فى(٩) الاحتجاج من كل ما سلف .

فان قيل : أليس ، إذا تعارضت البينتان فى الملك ، لم تسقطا ؟ وعملا(١٠) عليهما ؟ فهلا وجب مثله فى الخبرين ؟ قيل : أحدٌ(١١) لم يقل فى الخبرين المتنافيين كذلك(١٢) . فان قيل : فهلا اطّرحتم البيّنتين جميعا كما

---

١) حذفه ص
٢) إلى هنا حذف س
٣) ص‌س : حمله ؛ ل : علمه
٤) ل : قبيح ؛ زاد بعده ح : « أحدهما الفعل والثانى اعتقاد إباحته »
٥) زاد بعده ح : « لانه قبيح واحد »
٦) ل : « التعين » [غير منقوط مع علامة الاضطراب بالهامش]
٧) ل : اضرب
٨) س : لا نأمن ؛ ل : لا بد من
٩) ل : من
١٠) ل‌س : عمل
١١) ل : ان أحدكم
١٢) ل‌س : بذلك

اطّرحتم الخبرين ؟ قيل : لأنه يمكن[١] العمل عليهما بأن يجعل الدار ملكا بين المتداعيين . وأجاب قاضى القضاة بأن البينتين يجوز صدقهما ، بأن يشهد كل واحد منهما بما شهد به لمكان اليد والتصرف . ويجوز أن يكون المتداعيان[٢] متصرفَين فى الملك . فيثبت لكل واحد منهما الملك بحكم اليد. وليس يجوز ورود الإباحة والحظر معا ، فيُنقلا[٣] معا .

١) ل : يمكننا
٢) ل : أن يكونا
٣) ل : فينقلان ؛ س : فيقابلان

الكلامُ في القيَاسُ [وَالاجتهَاد](١)

فصل : في ذكر أبواب القياس

اعلم أن الغرض بالكلام فى القياس أن نبيّن(٢) أنه متعبد به ، ونبيّن شروطَه . و(٣)الكلام فى ورود التعبد به ينبغى أن / يتقدمه جوازُ التعبد به . ٩٨/١
وكلا الأمرين [يبتنى على(٤)] الكلام فى ماهية القياس . ولما كان القياس الشرعى أمارة ، وجب أن نبيّن أولا ما الأمارات وما أقسامها ؟ ثم نذكر ما القياس ، وما يتصل به ؟ ثم نذكر جواز التعبد به ، ونفى جواز ذلك . وذلك يتضمن أبوابا : منها جواز التعبد به فى الجملة . ومنها جواز تعبد النبى صلى الله عليه [به . ومنها جواز تعبد من عاصره(٥)] به . ومنها أنه لا يجوز التعبد به فى جميع الشرعيات . وأما ورود التعبد(٦) فيتضمن أيضا أبوابا : منها ورود التعبد به فى الجملة . ومنها هل النص على علة الحكم يكفى فى التعبد بالقياس أم لا ؟ ومنها هل(٧) يفتقر التعبد بالقياس إلى أن ينص لنا(٨) على الأصل المقيس عليه ، وإلى إجماع الامّة على تعليل الأصل أم لا ؟ ومنها هل تعبّد النبى عليه السلام بالقياس ؟ ومنها هل تعبّد به من عاصره ؟ ومنها هل(٩) يوصف القياس المتعبد به بأنه دين ومأمور به ؟ وبعد ذلك نتكلم فى شروط القياس . وذلك يشتمل على أبواب سنذكرها إن شاء الله .

---

١) حذفه ض حيث : « الكلام فى القياس » فحسب
٢) ص : نتبين
٣) ل : ونبين
٤) ل : يبنى
٥) حذفه ل
٦) ل : التعبد به
٧) ل : ان
٨) حذفه ل
٩) حذفه ل

باب
في[١] الأمارات وأحكامها

اعلم[٢] أن الأمارة هى التى النظر الصحيح فيها يؤدى إلى الظن . وبذلك نتميز من الدلالة . والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله « أمارة » ، عقليا كان أو شرعيا . والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية – كالقياس وخبر الواحد – « أدلة » . ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة ، كالأمارة على القبلة ، وعلى قيم المتلفات . والكلام فى ذلك [كلام فى عبارة[٣]] لا طائل فى الإكثار منه .

وأما[٤] قسمة الأمارات ، فقد ذكر فيها عدة وجوه : منها المحكى عن الشيخ أبى الحسن رحمه الله ، [وهى[٥]] أن أدلة الشرع التى ليست بنص ولا ظاهر ، منها ما يسمى قياسا ، ومنها ما يسمى دليلا على صحة العلة ، ومنها ما يسمى دليلا على موضع الحكم ، ومنها ما يسمى / دليلا على المراد ٩٨/ب بالعبارة[٦] المشتركة . هذا ما له أصل معين . فأما ما لا أصل له معين ، فنحو ما يتوصل به إلى قيم المتلفات . وليس يعنى بالأصل ها هنا ما يقع الرد إليه . لأن كثيرا من هذه الأقسام لا يقع[٧] الرد إليه . وإنما أراد بالأصل ها هنا طريقة يشار إليها .

ونحن نقسم ما ذكره . فنقول : أدلة الشرع إما ظاهر و[٨] نص ، وإما غير ظاهر وغير نص . وما ليس بظاهر ، [منه ما لا يحصل[٩]] فيه طريقة معينة ، مثل ما يتوصل به إلى قيم المتلفات ؛ ومنه ما له طريقة معينة يشار

---

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) حذفه ل
٤) من هنا حذف س
٥) حذفه ل
٦) ل : بالعبادة
٧) ل : ليس اصلّ يقع
٨) ل : او
٩) ل : فيه ما لا حصل

إليها . ولما كان كل [دليل فله[١]] مدلول ، وجب فيما له طريقة معينة أن يدل على مدلول . ولا يخلو مدلوله إما أن يكون حكما ، وإما دليلا على حكم. فما يدل على حكم مما له طريقة يشار اليها ، فهو القياس . وما يدل على دليل حكم ، فمنه ما يدل على علة حكم ، لأن علة الحكم دليل على الحكم. وذلك نحو ما كان يستدل به على أن الكيل أولى من الطعم فى كونه علة الربا[٢] . ومنه ما يدل على مراد الله سبحانه بخطابه المشترك ، نحو ما يدل على أن المراد ، بآية[٣] الأقراء ، الحيض . ومنه ما يدل على أن الله سبحانه أراد بالكفارة المعلقة بالجماع فى الصوم ، هو أن[٤] يعلقها بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من المأثم . وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم .

قال قاضي القضاة : «كان ينبغى أن يذكر فيها الاستحسان » . وأجاب عن ذلك بأن الاستحسان إما أن يكون عدولا إلى قياس أولى من قياس – فقد ذكر الشيخ أبو الحسن القياس فى جملة أقسامه – وإما أن يكون عدولا إلى نص . وليس غرضه قسمة النصوص ، فيدخله فى جملته . وقال أيضا : كان ينبغى أن يذكر ما يحتج به أصحاب أبي حنيفة من قولهم[٥] : « إن العبادة إذا لم تفسد لعدم صفة من صفاتها ، فبأن لا تفسد بوقوع[٦] تلك الصفة على / وجه الفساد أولى » . وللشيخ أبي الحسن أن يجيب عن ذلك بأن هذا ١/٩٩ داخل فى جملة القياس . وذلك أن العبادة التى قد انتفت عنها الصفة ، والتى قد حصلت فيها الصفة [على وجه الفساد[٧]] ، قد اشتركا فى أنهما لم يختصا بالصفة على وجه الصحة . وقال أيضا : كان ينبغى أن يذكر فى ذلك[٨] استدلالهم على أن انكشاف ربع الساق فى الصلاة يفسدها . وهو[٩] قولهم :

١) ل : ذلك دليلا فانه
٢) ل : للربا
٣) راجع القرآن ٢/٢٢٨
٤) حذفه ل
٥) ل : موليهم [غير منقوط]
٦) ل : على
٧) حذفه ل
٨) ل : فى
٩) حذفه ل

إن انكشاف جميعه[١] يفسدها . لأن [المواجه له[٢]] يرى رُبعه . ولأبى الحسن أن يقول : إن هذا داخل فى جملة القياس، لأنى قد علمتُ أن العلة المفسدة للصلاة إذا انكشف جميعه ، هو إمكان رؤية ربعه . وهذه العلة قائمة فى انكشاف ربعه . فالجمع بينهما قياس .

وقسمة اخرى محكية عن الشافعي رحمه الله . وهى أن أدلة الشرع مستنبطة، وغير مستنبطة . والتى ليست مستنبطة ، يدخل فيها خطاب الله عز وجل ، وخطابُ رسوله [وأفعالُه[٣]] . وخطاب الامة [وأفعالُها[٤]] . والمستنبطة ضربان : أحدهما تُحقَّق فيه العلة . والآخر لا تحقَّق فيه العلة . أما الذى[٥] تحقّق فيه العلة فضربان : أحدهما لا يقوى شبه الفرع فيه إلا بأصل واحد . ويسميه قياسَ علة وقياسَ معنى . كرد العبد إلا الأمة فى [تنصيف الحد[٦]] . والآخر يقوى شبهه باصول مختلفة ، وأن يرجح شبهه بأحدهما . نحو شبه العبد المتلَف بالمملوكات وبالحر الذى ديته مقدرة . ويسمى ذلك قياسَ غلبة الأشباه . وما لا تحقق فيه العلة ، هو إيجابه على مَن هو خارج المصر حضور الجمعة[٧] ، ونحو اشتراك الأخ والجد فى الميراث[٨] . وهـــذا المثال خارج من هذا القسم ، لأن العلة فيه محققة : وهو الإدلاء بالميت . ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريقة مستنبطة لا تحقق فيها العلة . لأن العلة هى[٩] الطريق إلى الحكم . فما لم تُحقَّق ، لم يمكن التوصل إلى الحكم .

٩٩/ب وكان الشافعى يسمى القياس استدلالا ، / لأنه فحصٌ ونظر ، ويسمى الاستدلال قياسا ، لوجود التعليل فيه[١٠] .

وقسم قاضى القضاة رحمه الله فى « العمد » الأمارات قسمةً ، هذا معناها :

---

١) كذا ، بدل « جميعها » [اي جميع الساق]
٢) ل : الواحد لم
٣-٤) حذفه ل
٥) ل : التى
٦) بياض فى ل
٧) زاد بعده ل : اذا كان يسمع النداء
٨) زاد بعده ل : لأن كل واحد منهما يدلى بمن يدلى الميت
٩) ل : فى
١٠) إلى هنا حذف س

الأمارات التى ليست بأخبار آحاد ، إما أن يكون لها أصل يقع الرد إليه — وهو القياس — وإما أن لا يكون لها أصل يقع إليه الرد . وهو ضربان : ﴿أحدهما﴾ لا يتلخص[١] الأمارة فيه ، كالأمارة التى يفصل بها بين العمل القليل والكثير فى الصلاة . إذ المرجع بذلك[٢] إلى ما يغلب فى الظن من غير أمارة يمكن تعيينها . ولا يمكن أن يجعل أمارة العمل القليل فى الصلاة أن لا يغلب على ظن المشاهد لفاعله أنه ليس فى الصلاة . لأن من يشاهد غيره يقتل الحية والعقرب ، يظن أنه ليس فى الصلاة . ومع ذلك فهو من العمل القليل. ﴿والضرب الآخر﴾ يمكن تلخيص الأمارة[٣] فيه . وهو ضربان: أحدهما أمارة عقلية ، والآخر أمارة سمعية . والأمارة العقلية هى التى لا يحتاج فى كونها أمارة إلى سمع . وهى ضربان : أحدهما الحكم المتعلق بها عقلى ، والآخر سمعى . أما الأول فقيم المتلّفات : الحكم فيه عقلى ، وهو قدر القيمة . والأمارة عقلية ، وهى اختبار[٤] عادات الناس في البيع . ويمكن تلخيص الأمارة فى ذلك . لأن من قوّم الثوب بعشرة دراهم ، لو قيل له : « لم[٥] قوّمته بذلك ؟ » لقال : إن[٦] عادة الناس أن يبيعوا مثله بعشرة دراهم .

إن[٧] قيل : هلا أوجبتم من جهة العقل ، إذا خرق زيد ثوبَ عمرو ، أن يخرق عمرو ثوب زيد ؟ قيل : إن زيدا لو أمكنه أن لا يخرق ما خرقه من ثوب عمرو ، وجب عليه أن لا يخرقه . ولم يوجد معنى[٨] ذلك . فاذا لم يمكنه ذلك ، وجب عليه ما يجرى هذا المجرى ، وهو سدّ الثلمة التى أحدثها بدفع المثل ، أو القيمة ، حتى يصير كأنه لم يُحدث ما أحدث .

فان قيل : إنه إذا خرج من القيمة ، فقد نفى شفاء الغيظ ! قيل :

---

١) س : يتخلص
٢) ل : والمرجع فى ذلك
٣) ص : العبارة
٤) ل : اخبار
٥) حذفه ص
٦) س ل : لأن
٧) من هنا حذف س
٨) ل : بغير [غير منقوط]

إن [غيظ المجنى عليه[١]] يزول بخروج الجانى[٢] من القيمة ، أو المثل ، /مع الاعتذار ، أو مع إلزام الحاكم إياه ذلك . ١/١٠٠

وأجاب قاضى القضاة رحمه الله عن السؤال بأن زيدا إذا خرق ثوبَ مَن خرق ثوبه ، فقد أضر بنفسه حين لم يتعوض من ماله التالفِ بمال غيره . والإضرار بالنفس من غير فائدة قبيح . وسأل نفسه ، فقال : هلا كانت الفائدة فى ذلك التشفى ؟ فقال : التشفى[٣] إنما يَحسن تبعا لُحسن[٤] تخريق [ثوب الجانى[٥]] . فاذا لم يحسن ذلك ، لم يحسن التشفى . ولقائل أن يقول : إنما يقبح تخريق ثوب الجانى إذا بيّنتم[٦] أنه لا يَحسن التشفى . فقُبحه تابع لبطلان كون التشفى وجها فى حسنه . بخلاف قولكم : إن التشفى تابع لُحسن التخريق[٧]

وأما الأمارة العقلية التى حُكمها سمعى ، فنحو الأمارات العقلية التى يتوصل بها إلى جهة القِبلة . وحُكمها السمعى[٨] وجوب التوجه فى[٩] تلك الجهة . وعلى التحقيق : حُكمها هو كون القبلة فى تلك الجهة . ووجوب التوجه إلى تلك الجهة هو تابع لحكمهـا ؛ إلا أن ذلك لا يخرج وجوب التوجه [إلى تلك الجهة[١٠]] من أن يكون من أحكام هذه الأمارة على بعض الوجوه .

وأما الأمارة السمعية ، فهى التى يفتقر فى كونها أمارةً إلى سمْع . ولا يخلو حكمها إما أن يكون سمعيا ، أو عقليا . إلا أنه لا يجوز أن يكون حكمها عقليا . لأن العقل أسبق من السمع . وطريق الشيء لا يجوز أن يتأخر عنه .

---

١) ل : غيظه
٢) ل : الثانى
٣) ل : ان التشفى
٤) ل : فين [غير منقوط]
٥) ل : الثوب
٦) ل : سنه [غير منقوط]
٧) إلى هنا حذف س
٨) ل : السمعى
٩) ل : الى
١٠) حذفه ل

وأما التى حُكمها سمعى ، فنحو جعل المسجد أمارة فاصلة بين الحالة التى يجوز للامام إذا أحدث أن يستخلف فيها ، وبين الحالة التى لا يجوز له ذلك من حيث بنى المسجد للصلاة الواحدة . فكان [كالصف الواحد[١]] . فهذا الاعتبار بالشرع عـلم كونه أمارة ، والحكم المتعلق به ، سمعى . وكذلك وجوب مصير أهل القرى إلى صلاة الجمعة إذا سمعوا الأذان هو حكم سمعى[٢] ؛ وكون سماع الأذان أمارة لذلك معلوم بالسمع .

فان قيل[٣] : ولم قلتم إن ما لا يتلخص[٤] فيه طريقة معينة ،/ لا بد ١٠٠/ب
فيه من أمارة ؟ قيل : لأن الله سبحانه كلّفنا فى ذلك[٥] الاجتّهاد والنظر . ولا بدّ من أن نجتّهد فى طريق[٦] إما دلالة وإما أمارة . فاذا لم يكن دلالة، فلا بد من أمارة ، وإن لم يتلخص[٧] العبارة عنها . ولهذا يجد الإنسان فى نفسه أمرا يتوصل [به[٨]] إلى الظن . فان ما عمله فى الصلاة عمل قليل، وإن لم يتلخص[٩] العبارة عنه .

واعلم أن الأمارة لا بد من أن يكون بينها وبين « ما هى أمارة فيه » تعلق. لولا ذلك، لم يكن بأن يكون أمارة عليه أولى من أن لا يكون[١٠] أمارة عليه ، أو أمارة على[١١] غيره . وذلك التعلق ضربان : أحدهما أن تكون الأمارة كالمؤثرة فى مدلولها على[١٢] الأكثر [والأغلب[١٣]] . والآخر ان تكون ، لولا مدلولها[١٤] ، لما كانت الأمارة على الأمر الأكثر ، ويكون مدلولهـــا

١) ل : للصفة الواحدة
٢) ل : شرعى
٣) ل : قال
٤) لح : يتخلص
٥) ل : ذلك النظرو
٦) لس : طريقه
٧) لح : يتخلص
٨) حذفه ص
٩) لح : يتخلص
١٠) س : يكن
١١) س : الى
١٢) بدل « على » عند س : لما كانت الأمارة على الأمر
١٣) حذفه ل
١٤) ل : تكون مدلولا عليها

كالمؤثر فيها . ويجوز حصول[١] الأمارة على الندرة[٢] من دون مدلولها . مثال الاول من[٣] العقليات الغيم الرطب فى زمن الشتاء ، لأنه كالمؤثر فى نزول المطر ، وهو أمارة عليه . ومثاله أيضا دِين[٤] الإنسان ، فانه[٥] مؤثر فى تجنّبه الكذب ، وهو أمارة عليه . ومثاله فى[٦] الشرعيات وجود علة الأصل فى الفرع فانها أمارة لِثبوت[٧] حكمه . وهى طريقنا إلى ثبوت الحكم فيه إذا دل الدليل على وجوب القياس . ومثال القسم الثانى من العقليات أن نعلم أن فى بعض المنازل مريضا قد أشفى ، ثم يسمع الصراخ من داره . فذلك أمارة على موته . وموته هو المؤثر فى الصراخ . ولولاه لم يكن الصراخ فى الأكثر ، وإن جاز أن يكون سبب حدوثه غير موته . ومثاله من الشرعيات ثبوت الحكم فى الأصل مع وصف[٨] ، [وانتفاؤه فى الأصل عند انتفائه . فذلك أمارة لكون ذلك الوصف علة للحكم فى الأصل . لأن حصول الحكم بحصول الوصف[٩]] ، وانتفاؤه بانتفائه طريق[١٠] إلى كون ذلك[١١] علة . فاذا لم يكن دلالة ، فهو إذاً أمارة على ذلك[١٢] . ولولا أن ذلك الوصف هو علة الحكم ، لم تحصل[١٣] هـــذه الأمارة ، أعنى ثبوت الحكم بثبوت الوصف ، وانتفاؤه / بانتفائه. وإذا ثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم فى الأصل، ١/١٠١
ثبت كونه أمارة على وجوب الحكم فى الفرع . وليس يمتنع كون الحكم على

---

١) ل : جعل
٢) ل : البدن
٣) ل : فى
٤) ل : كبر
٥) س : لانه
٦) س‌ل : من
٧) ل : بثبوت
٨) زاد بعده ل : فى الاصل
٩) حذفه ل
١٠) ل : طريقا ؛ س : طريقنا
١١) ل‌س : ذلك الوصف
١٢) ل : ليلك [غير منقوط ، مع علامة الاضطراب بالهامش]
١٣) ل : يحل

كيفية مخصوصة أمارة على أن بعض أوصاف الأصل هو علة حكمه ، وتكون العلة أمارة على وجوب[1] الحكم فى الفرع .

بابُ

في القياس ما هو ؟

اختلف الناس فى حد القياس . فحدّه[2] بعضهم بأنه « استخراج الحق» . وهذا يلزم عليه أن يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص و[3] الظواهر قياسا . ويلزم ذلك أيضا من حده بأنه استدلال . وحده بعضهم بانه «التشبيه» . وهذا يلزم عليه أن يكون من قال « إن الارز يشبه البر فى الصلابة»، قائسا ، وأن يوصف الله سبحانه بانه « قائس » إذا شبّه[4] بين الشيئين . وحده الشيخ أبو هاشم بأنه « حمل الشيء على غيره ، وإجراء حكمه عليه » . فان أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه ، فصحيح . وكان يجب التصريح بذلك . وإن لم يرد ذلك ، لم يصح . لأن إثبات الحكم فى الشيء ، من غير تشبيه[5] بينه وبين غيره ، يكون مبتدأ[6] . ومن ابتدأ فأثبت في الشيء حكما ، لا يكون قائسا ، وإن اتفق أن يكون ذلك الحكم ثابتا فى غيره[7] . وحدّه قاضى القضاة رحمه الله بأنه « حمل الشيء على الشيء فى بعض أحكامه لضرب من الشبه » .

وأبين من هذا أن يحد بأنه « تحصيل حكم الأصل [فى الفرع[8]] لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد » . وقد دخل فى ذلك الجمع بين الشيئين

---

١) ل : وجود
٢) من هنا حذف س
٣) ل : أو
٤) ل : شابه
٥) ل : الشبه
٦) ل : مبتداة
٧) إلى هنا حذف س
٨) ل : للفرع

فى الإثبات [وفى النفى[١]] . وإنما قلنا « الشبه[٢] عند المجتهد »، لأن المجتهد قد يظن أن[٣] بين الشيئين شبها ، وإن لم يكن بينهما شبه ، فيكون رده إليه[٤] قياسا . وإنما حددنا القياس بما ذكرنا لأن المعقول من القياس أن يكون قياس شىء على شىء . ألا ترى أن الإنسان إذا قال : « قستُ هذا الشىء »، قيل له : على ماذا قستَه ؟ ولو أثبت الإنسان حكم[٥] الشىء فى غيره ، لا لشبه بينهما ، لكان / مبتدئا بالحكم[٦] فيه ، غير مراع لحكم الأصل . ولم ١٠١/ب
يشرط اعتبار الشبه فى الحد ، لأنه داخل[٧] فى المعقول من القياس ، لا[٨] لأن القياس لا يصح من دونه .

إن قيل : أليس الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا ؟ وليس هو تحصيل حكم [الأصل فى[٩]] الفرع لاشتباههما فى علة الحكم . [بل هو تحصيل نقيض حكم الأصل فى الفرع لافتراقهما فى علة الحكم[١٠] !] مثاله قول القائل : لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف ، لما كان من شرطه وإن نذر أن يعتكف[١١] بالصوم . كالصلاة لما لم تكن من شرط[١٢] الاعتكاف ، لم تكن من شرطه[١٣] وإن نذر أن يعتكف بالصلاة . فالأصل هو الصلاة ، والحكم هو نفى كونها شرطا فى الاعتكاف . وليس يثبت[١٤] هذا الحكم فى الفرع الذى هو الصوم . فإنما يثبت نقيضه[١٥] . ولم يجتمعا فى العلة ، بل

---

١) ل : والنفى
٢) ل : للشبه ؛ س : يشبه
٣) حذفة س
٤) س : اليه فى الأصل
٥) س : بحكم
٦) س : الحكم
٧) ل : الا انه دخل ؛ س : الا لانه داخل
٨) ص : الا
٩) حذفه س
١٠) حذفه ص ؛ ل : « — حكم الشى فى غيره — »
١١) ل : نذر الاعتكاف
١٢) ل : شرطها
١٣) ل : شرطها
١٤) ل : سبب
١٥) ل : بنصه

افترقا فيها . لأن العلة التى لها[1] لم تكن الصلاة شرطا فى الاعتكاف ، هى كونها غير شرط فيه مع النذر . وهذا المعنى غير موجود فى الصوم . لأنه شرط مع[2] النذر ! الجواب : انه إذا كان المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء . ولا يكون قياسا عليه إلا وقد اعتبر حكمه . ولا يكون القياس[3] معتبرا بحكمه إلا وقد اعتبر الشبه بينهما . [إذا[4]] كان ذلك لا يتم فى[5] قياس[6] العكس ، وجب تسميته « قياسا » مجازا[7] ، من حيث كان الفرع معتبرا بغيره على بعض الوجوه[8] . فلا يجب إذنْ دخوله فى الحد[9] .

ويجوز أن نحد القياس بحد يشتمل قياس الطرد والعكس ، فنقول : « القياس هو تحصيل الحكم فى الشيء باعتبار تعليل غيره » . وهذا الحد يشتمل على كلا القياسين[10] : أما قياس[11] الطرد ، فقد حصل الحكم فى فرعه باعتبار تعليل الأصل ؛ [[12] وأما قياس العكس ، فانه قد اعتبر[13] تعليل الأصل لنفى حكمه من[14] الفرع لافتراقهما فى العلة .

وإذا حددنا القياس بذلك ، قسمناه / إلى قياس الطرد والعكس. وقياس ١/١٠٢
الطرد هو ما ذكرناه أولا . وقياس العكس هو تحصيل نقيض حكم الشيء فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم .

فأما حكم القياس الشرعى فهو المنقسم إلى كون الفعل قبيحا وحسَنا ،

---

١) ل : لها
٢) س : فى
٣) ل : القائس
٤) زاده ح
٥) ل : إلا فى
٦) ص : القياس
٧) حذفه ل
٨) ل : الوجوب
٩) ل : الحدود
١٠) ص : يشتمل كلا القياس
١١) حذفه ل
١٢) قلب مصور شريط الصوريات (ميكروفلم) ورقة فى ص ، فنفقد نص ما سيكون فيه ١١١ /ب - ١١٢ /١ ، يبتدئ من ههنا
١٣) س : اعتبر فيه
١٤) س : لينفى حكمه عن

ويكون[١] فعله أولى من تركه أو يكون[٢] تركه [أولى[٣]] من فعلــه ، وكونه واجبا .

وأما الأصل فقد ذكر قاضي القضاة أنه [مستعمل[٤]] فى أربعة أشياء : أحدها الطريق إلى الشيء كالكتاب ، هو أصل الأحكام . وأحدها الحكم المقيس عليه ، [وهو أصل القياس[٥]] . وأحدها الشيء الذى لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به ، كالموصوف والصفة . وأحدها الحكم الذى لا يقاس عليه غيره ، كدخول الحمام بغير عوض[٦] مقــدَّر . فانه يقال إن هذا أصل فى نفسه ؛ ويمكن أن يقال : إن قولنا « أصل » يستعمل على الحقيقة وعلى المجاز . فالمستعمل ﴿على الحقيقة﴾ هو ما يتفرع عليه غيره، ويستند إليه . وهو ضربان : أحدهما يتفرع عليه صحته ، كالعلم بصفة الشيء يتفرع على العلم بالشيء . وقد يوصف الشيء أيضا بأنه أصل الصفة[٧]. والضرب الآخر يتفرع عليه العلم بالشيء بأن يكون طريقا إليه . وهو ضربان : أحدهما يكون طريقا إليه بطريق التشبيه ؛ وهو أصل القياس . والآخر بغير طريق التشبيه ؛ وهو النصوص وغيرها. وأما المسمى أصلا ﴿على المجاز﴾ فهو[٨] دخول الحمام باجرة غير مقدرة . وإنما تجوّزنا بتسميته ذلك « أصلا » لأنه أشبه الأصول المتقدم[٩] ذكرها من حيث لم يستفد حكمه من غيره .

فاما أصل القياس ، فقد اختلف الناس فيه . فقال المتكلمون : « الأصل الذى يقاس عليه الارز ، هو[١٠] الخبر الدال على ثبوت الربا فى البر » . وقال الفقهاء : « بل هو الشيء[١١] يثبت حكم القياس فيه بالنص ، كالبر » .

---

١) س : كون
٢) س : كون
٣) زاده س
٤) زاده س
٥) حذفه س
٦) س : بعوض غير
٧) س : لصفته
٨) س : جواز
٩) ل : المتقدمة
١٠) ل : وهو
١١) س : الشيء الذى

أو يقول : [« هو الشيء الذى[1]] يسبق العلم بحصول حكم القياس فيه » . وقال بعضهم:/ « بل[2] هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص ، نحو ١٠٢/ب كون البر حراما » . والكلام فى ذلك من وجهين : أحدهما ما الذى يقع النظر فيه حتى يعلم حصول الحكم فى الارز ؟ والآخر قولنا[3] : هل فائدة قولنا « أصل » ثابتة فى كل واحد من هذه الأشياء ، أم لا ؟ وانها [أحرى أن[4]] يوصف بأنه « أصل » . أما الكلام فى ﴿الأول﴾ فهو أن القائس ينظر أى[5] الأوصاف يؤثر فى قبح بيع البر متفاضلا . فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة . ثم ينظر هل العلة موجودة فى الأرز أم لا ؟ فان [كانت موجودة[6]] ، تبعها الحكم . ولو عُلم « قُبح بيع البر متفاضلا » ضرورة ، أمكنه قياس الارز عليه . وإنما يحتاج الارز[7] إلى استدلال بالخبر على ثبوت الربا فى البُر . لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة ، ولا بدليل عقل . وهذه الجملة لا بد منها . ولا خلاف فيها . فان [خالف فيها أحد[8]] فما ذكرناه يفسد قوله . والكلام فى ﴿الوجه الثانى﴾ هو أن وصف الخبر الثانى[9] على قُبح بيع البر متفاضلا بأنه أصل لقبح بيع الأرز[10]؛ صحيح ، لأنه عليه يتفرع قبح بيع الارز متفاضلا ، من حيث كان الخبر دالا[11] على ما إذا نظرنا فيه ، فعلمنا علة القبح ، أو ظنناها[12] أثبتنا القبح فى الارز . وأما وصف البر بأنه [أصل[13]] ، ففائدته أن العلم بحكمه بسبق العلم بحكم الارز ، وأن حكم الارز يتفرع

---

١) س : هو الذى
٢) حذفه س
٣) حذفه س
٤) ل : احران ؛ س : أحق بأن
٥) ل : ان
٦) ل : كاتب موجودا
٧) س : الان
٨) زاده س
٩) س : الدال
١٠) الى هنا ضاع النص فى شريط ص ، أى صفحتان
١١) ل : دليلا
١٢) ل : ظننا هل
١٣) حذفه ص

على حكم البر . والبر نفسه أصل لحكمه لأن الشىء أصل لصفته . يبيّن[١] أن حكم الارز يتفرع على حكم البر ، هو أنّا إذا نظرنا فى حكم البر ، وظننا علّته ، أمكننا قياس الارز عليه . فصار حكم الارز متفرعا على حكم البر من هذه الجهة . وليس يلزم على هذا أن يوصف البر قَبل الشرع بأنه أصل . لأنه إنما كان أصلا إذا ثبت فيه الحكم الذى إذا نظرنا فيه وفى صفاته ، يوصلنا إلى حكم غيره . ومعلوم أن الربا لم يكن ثابتا فى البر قبل الشرع ؛
١/١٠٣ فلم يكن إذ ذاك « أصلا » . وإذا كان لوصف[٢] البر بأنه / «أصل» وجه صحيح ، لم نلم[٣] الفقهاءَ على الاصطلاح على وصف ذلك بأنـه «أصل» . فأما وصف حكم البر بأنه أصل لحكم الارز ، فله[٤] وجه صحيح أيضا . لأن حكم الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذى ذكرناه .

إن[٥] قيل : ليس يخلو كون البر حراما إما أن يكون فِعلنا ، أو اعتقادنا قبّح بيع[٦] بعضه ببعض متفاضلا . وإن كان هو فِعلنا ، فكان ينبغى أن لا يصح القياس لو لم يوجد فِعلنا لبيعه متفاضلا . وإن كان هو اعتقادنا كون ذلك حراما ، فاعتقادنا لذلك ليس بحرام ، فيقاس عليه بيع الارز . فإذنْ الأصل هو الخبر ! الجواب : ان من جعل حكم البر هو الأصل ، يقول : إن[٧] الحكم هو قبح بيعه[٨] متفاضلا . وليس هو مجرد الفعل ، ولا اعتقادنا . كما أنّا نقيس الكذب الذى فيه نفع على[٩] الكذب العارى عن[١٠] نفع ودفعِ ضرر . ولا نقيسه على مجرد كونه فعلا ، ولا على عِلمنا بقبحه . لأن عِلمنا ليس بقبح[١١] ؛ وليس قبحه معلوما بدليل ، فيقال : إن القياس

١) س،ل : والذى يبين
٢) ل : يوصف
٣) ل : وجها صحيحا لم يلزم
٤) ل : فانه
٥) من هنا حذف س
٦) حذفه ل
٧) ل : ان ذلك
٨) ل : بيع بعضه ببعض
٩) ل : على قبح
١٠) ل : من
١١) ل : بقبيح

يقع على دليله . وليس يقف صحة القياس على وجود بيع البر متفاضلا ، لأنه لو لم يوجد ذلك ، أمكننا أن نقول : لو وجد ، لكان قبيحا ، لأنه مكيلٌ ، جنسٌ . وهذا قائم[١] فى الارز . فوجب قبح بيعه معه متفاضلا . كما أنه لو لم يوجد كذبٌ ، أمكننا أن نقول : لو وجد الكذب العارى من دفع مضرة[٢] ونفع ، لكان قبيحا ، [لأنه كذب[٣]] . وهذا حاصل فى الكذب الذى فيه نفع . على أن القائل : « إن كون[٤] بيع البر متفاضلا حراما » ، إما أن يكون « بيعنا[٥] له متفاضلا » ، وإما أن يكون « اعتقادنا كونه حراما » قد جعل كونه حراما ، معتقَدا لاعتقاد . ومعتقَد الاعتقاد غير الاعتقاد . وهو أيضا أمر زائد على كون الفعل فعلا . لأن كَون الفعل حراما أمر زائد على كونه فعلاً . ولهذا كان اعتقاد أحدهما مفارقا[٦] لاعتقاد الآخر . والفقهاء يقولون « تحريم الفعل » ، ويَعنُون بذلك / «كونه حراما[٧] » . فصح أن لكل ١٠٣/ب واحد من الأقاويل المذكورة ، فى معنى « الأصل » ، وجها صحيحا[٨] ، وإن كان الأول أن يكون الحكم هو الأصل .

وأما الفرع فى القياس ، فهو عند المتكلمين : الحكم المطلوب إثباته بالتعليل ، كقبح بيع الارز متفاضلا . لأنه هو المتفرع على غيره ، دون نفس الارز . وعند الفقهاء : ان الفرع هو الذى يطلَب حكمه بالقياس . وهو أيضا الذى يتعدى إليه حكم غيره ، أو الذى يتأخر العلم بحكمه ، كالارز . وإنما سموا ذلك فرعا ، لأن حكمه يتفرع على غيره . وما ذكره المتكلمون أولى ، لأن نفس الارز ليس يتفرع على غيره ، وإنما المتفرع حكمه .

وأما الشَّبه ، فهو ما يشترك فيه الشيئان من الصفات ، سواء كانت

١) ل : قبح اثم [غير منقوط]
٢) ل : ضرر
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) ل : بيعا
٦) ل : مصارفا
٧) إلى هنا حذف س
٨) س ل : وجه صحيح

صفة ذاتية أو[١] غير ذاتية . كاشتراك الجسمين فى السواد . وقد يكون صفة تفيد حكما عقليا ، أو سمعيا . وغرض الفقهاء من ذلك : ما اقتضى الحكم السمعى .

وأما التشبيه ، فقد قيل : هو فى الأصل ما به يكون الشىء مشبّها[٢] لغيره . كالتحريك ، هو [ما به[٣]] يكون الشىء محرّكا لغيره . فقد استعمل فى الاعتقاد ، والظن[٤] ، والخبر . فيقال لمن أخبر ، أو اعتقد أن الله عز وجل يشبه الأشياء : إنه « مشبّه » ، وان خبره « تشبيه » .

فأما قولنا « علة » ، فمستعمل[٥] فى عرف اللغة ، وفى عرف الفقهاء ، وفى عرف المتكلمين . أما فى عرف ﴿اللغة﴾ فمستعمل[٦] [فيما أثّر[٧]] فى أمر من الامور ، سواء كان صفة أو كان ذاتا ، وسواء أثّر فى الفعل أو فى الترك . فيقال : مجىء[٨] زيد علة فى خروج عمرو ، وفى أن لا يخرج عمرو . ويسمون المرض علة ، لأنه يؤثر[٩] فى فقد التصرف . وأما العلة فى عرف ﴿الفقهاء﴾ فهى ما أثّرتْ حكما شرعيا . وإنما يكون الحكم[١٠] شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع . وأما فى عرف ﴿المتكلمين﴾ ، فتستعمل[١١] على المجاز وعلى الحقيقة . أما على الحقيقة ، فتستعمل فى كل ذات أوجبتْ[١٢] حالا لغيرها . كقول بعضهم: إن الحركة علة موجبة كونَ[١٣] المتحرك / متحركا . ١/١٠٤
وأما استعماله على المجاز ، فمنه[١٤] أن تكون العلة مؤثرة فى الاسم ، كقولنا :

---

١) لس : او ؛ ص : و
٢) ل : تشبيها
٣) ل : انه
٤) تكرر « والظن والظن » فى ص
٥) ل : فيستعمل
٦) ل : فيستعمل
٧) حذفه ل
٨) حذفه ل
٩) ل : توفر
١٠) حذفه ل
١١) ل : فهى تستعمل
١٢) ل : اوجب
١٣) ل : لكون
١٤) حذفه ل

[السواد[١]] علة فى كون الأسود أسود . أى هو علة فى تسميته [أسود[٢]]. ومنه ما يؤثّـر فى المعنى . وهذا ، منه ما يؤثر فى النفى كتأثير البياض فى انتفاء السواد ؛ ومنه ما يؤثر فى الإثبات . وهذا ، منه ذات[٣] كتأثير السبب فى المسبب[٤] ، ومنه صفة تقتضى صفة كاقتضاء صفة الجوهر كونه متحيزا . هذا على قول شيوخنا . وإنما سموا كل واحد من ذلك « علة » ، لأن لها تأثيرا فى الإيجاب[٥] . إلا أنهم لا[٦] يسمّون هذه الأقسام « عللا » [إلا نادرا[٧]]. وسمّوا[٨] القسم الأول علة ، على الحقيقة . لأنها موجبة على كل حال من غير شرط . وليس كذلك الأقسام[٩] الأخر .

وأما المعلَّل ، فهو ما طُلبتْ علتُه فعُلّل بها . وهذا هو الحكم الثابت فى « الأصل » . لأنه الذى يعلم[١٠] أولا ، ثم يطلب علته [فيعلل بها[١١]] .

وأما المعلول ، فهو الذى أثرتْه العلة وأنتجتْه . و[١٢] هذا هو الحكم من حيث هو ثابت فى « الفرع » ، لا من حيث هو ثابت فى الأصل .

بابٌ

فى أن العقل لا يقبّح التعبد بالقياس الشرعى.

اعلم أن من [نفاة القياس[١٣]] من قال : إن العقل يقبّح التعبد بالعمل

---

١) زاده ل
٢) حذفه ص
٣) س : ذات مؤثر
٤) ل : الشيب فى المشيب
٥) ل : الحالات
٦) حذفه ل
٧) ل : الاباحة [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٨) ل : أو سموا
٩) ل : الامام
١٠) ل : هو الذى يعلل
١١) حذفه ل
١٢) ل : وعلى
١٣) س ل : الناس

على القياس الشرعى . ومنهم من قال : إن العقل لا يقبّح ذلك . والدليل على ذلك أن العقل يجوّز تكامل شروط حسن التعبد بذلك ، ولا يجوّز أن يقبّحه مع تجويزه[١] اختصاصه بما يوجب حسنه .

وشرائط حسن التعبد بالفعل إما أن ترجع إلى الفعل ، نحو كونه ندبا و[٢]واجبا ؛ و إما أن ترجع إلى الفاعل ، نحو[٣] كونه مزاح العلة بالأقدار والآلات ، وإعلام وجوب الفعل وكونه ندبا ، أو التمكن[٤] من علم ذلك بنصب الدلالة ؛ وإما أن ترجع إلى التعبد ، نحو أن يكون الأمر مفسدة ؛ وإما أن ترجع إلى المكلّف ، نحو علمه من[٥] حال الفعل والفاعل بما ذكرناه وأنه سيثيب المكلَّف[٦] إن أطاع . وكل ذلك / يجوّز العقل[٧] حصوله ١٠٤/ب في هذا التعبد .

وأما ما يرجع إلى العمل بالقياس ، فهو أن العقل يجوّز أن يكون فعلنا بحسب ما ظنناه من الأمارة لطفا[٨] . وإذا[٩] لم نعمل بحسبها ، فاتنا اللطف ، وذلك إن ظننّا الأمارة حالةَ نحن[١٠] عليها . وقد تختلف المصالح بحسب أحوالنا . ألا ترى أن مصلحة المسافر فى صلاته خلاف مصلحة المقيم ؟ وكذلك الطاهر والحائض . ويختلف الواجب على الإنسان بحسب ظنه المخافة فى سفره . وأما أن الإنسان قادر على الفعل حاضرَ[١١] الآلات ، فبيّن . وأما أنه يجوز كون المكلّف متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس ، فهو لأنه إذا قال الله عز وجل للمكلَّف : « إذا ظننتَ بأمارة أن علة تحريم الخمر هى الشدة ، فقد وجب عليك قياس النبيذ عليه ، ولزمك اجتناب شربه » ، فقد تمكن

١) ل : تجويز
٢) س : أو
٣) حذفه ل
٤) ل : التمكين
٥) ل : فى
٦) ل : التكليف
٧) ل : الفعل
٨) ص : لفظا
٩) لس : وإذا لم يكن الامارة و
١٠) ل : نجد
١١) س : حاظر

من العلم بقبح[١] شرب النبيذ . لأنه قد وقف علمه بقبحه على ظنه الأمارة . وهو يعرف هذا الظن من نفسه كما أنه يكون ممكنا له من العلم إذا قال له[٢] : « الخمر حرام ، لأنها شديدة . وقس عليها النبيذ » ، وكما لو قال له : « النبيذ حرام » . وإذا كان المكلّف متمكنا من العلم ، فلو قال الله سبحانه له ذلك ، وجاز في العقل أن يقول له هذا القول ، فقد جاز في العقل أن يكون متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس .

وأما أن العقل يجوّز أن لا يكون التعبد بالقياس [مفسدة ، فلانه إن جوّز كونه مفسدة ، فانه يجوز غير مفسدة . إذ ليس في العقل[٣]] ما يوجب كونه مفسدة . وأيضا فاذا جاز أن يكون العمل بالقياس مصلحة ، جاز أن يكون التعبد بذلك مصلحة . لأنه لا يجوز أن يكون العمل بالشيء[٤] مصلحة ، ويكون التعبد به مفسدة .

وأما أن المكلّف عالم من حال الفعل والفاعل بما ذكرناه ، وأنه [سيثيب المكلّف[٥]] إن أطاع فلأنه عالم بكل ما يصح أن يعلم — وهذه الأشياء يصح أن تُعلَم في نفسها — فقد جاز تكامل [الشرائط لحُسن[٦]] هذا التكليف .

ويمكن اختصار هذه الدلالة ، ويقتصر على ما يخالف فيه الخصم . / فنقول : إنه قد حسُن في العقل تكليف العمل بموجب[٧] القياس المعلومة ١/١٠٥ علته[٨] . ولو قبح تكليف العمل إذا كان القياس مظنون العلة ، لكان إنما يقبح لأجل ما به افترق التكليفان . والذى افترقا فيه ، هو بيان[٩] هذا التكليف للعمل بحسب الظن ، دون التكليف الآخر . ولو كان هذا وجها

١) ل : بفقد
٢) حذفه ل
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) ل : سبب
٦) ل : شروط الحسن فى ؛ س : الشروط الحسن فى
٧) لس : على موجب
٨) ل : عليه
٩) سل : تناول

بقبح التكليف لَمَّا ورد به التعبد العقلى والسمعى . أما العقلى ، فوجوب القيام من [تحت حائط مائل[١]] يخشى سقوطه لفرط ميله ، وإن جوّز[٢] السلامة [فى القعود ، والهلاك[٣]] فى النهوض . وقبح السفر للربح ، [مع ظن الخسران ، و[٤]] قبح سلوك طريق بظن الأمارة وجود اللصوص فيه ، وإن جوّزنا خلاف ما ظننا[٥] . وأما السمعى[٦] ، فالحكم بشهادة مَن يظن صِدقه ، وتولية القضاة والامراء عند ظن سدادهم ، والتوجه إلى جهة عند ظن كون القِبلة فيها ، والحكم بقدر[٧] من النفقة بحسب الظن ، إلى غير ذلك . وأيضا فالحكم بحسب الظن لا يمتنع أن يكون[٨] مصلحة من الوجه الذى ذكرناه . فلم يمتنع ورود التعبد به .

واحتج[٩] المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ قوله : لو جاز التعبد فى الفروع بالقياس مع أنها مصالح ، جاز مثله فى الأصول الشرعية مع أنها مصالح ! الجواب : انّ المستدل إن ألزمنا جواز التعبد بقياس البُر فى الربا على أصل قد نُص[١٠] على ثبوت الربا فيه ، فانا نلتزم ذلك . ويكون قُبح بيع البر متفاضلا فرعا ، والحال هذه ، لأنه لم [ينص على ثبوت الربا فيه . وإنما أُثبت[١١]] الربا فيه بالرد إلى غيره. وإن ألزمَنا [أن نقيس[١٢]] الربا فى البر لا على شىء ، فقد ألزم ما لا يعقل . لأن المعقول من القياس أن يكون قياسا على شىء . ويقال لهم : لم[١٣]، إذا جاز قياس شىء على شىء ، جاز

١) ل : غير ضابط
٢) ل : وجوب
٣) ل : والنهوض
٤) ل : « من حسن الطربان هو » [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٥) لس : ظنناه
٦) س : السمع
٧) تكرر الكلمة فى ص
٨) لس : يكون فى
٩) من هنا حذف س أربع ورقات
١٠) ل : مضى
١١) ل : يثبت
١٢) ل : نفس
١٣) حذفه ل

ما لا يتصور من قياس شيء لا على[١] شيء؟ وعلى أن المخالف لم يقصد إلزامنا ما لا يُعقَل؛ [وإنما قصد إلزامنا ما يعقل[٢]] مما تحظره الحكمة. لأنه قال: «لا يجوز أن يتعبد بالظن فى المصالح». وهذا،/ إن امتنع، فانما ١٠٥/ب
يمتنع من جهة الحكمة[٣]، لا لأنه لا يعقل[٤]. ﴿ومنها﴾ قولهم: الشرعيات[٥] مصالح. فلو جوّزنا[٦] إثباتها بالأمارات، [مع أنها قد تخطئ[٧]]، جاز أن يخبر بأن زيدا فى الدار إذا دلت الأمارات على كونه فيها[٨]، وإن كانت الأمارات[٩] قد تخطئ وتصيب! والجواب: حكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبدالله رحمهما الله التسوية بين الأمرين. قال: لأنه كما نجوّز[١٠] أن ينصب الله تعالى أمارة على شبه الفرع بالأصل، فاذا غلب على ظنّنا شبهه به[١١] تعبّدنا بالعلم بوجوب [إلحاقه به[١٢]] فى حكمه وبالعمل[١٣] به، فكذلك نجوّز أن ينصب على كون زيد فى الدار أمارة. فاذا ظنناه فى الدار، جاز أن يتعبدنا بأن ننتقل عن ظن[١٤] كونه فيها إلى العلم لكونه فيها، ويتعبدنا بالخبر [عن كونه فيها. فلم يفرّق بينهما —

— ولقائل أن يقول: إنه لم يسوّ بينهما لأن الأمارة الدالة على كون زيد[١٥]] فى الدار، نظيرها الأمارة الدالة على شبه الفرع بالأصل [فيما هو علة الحكم[١٦]]

---

١) ل: قياس على
٢) حذفه ل
٣) ل: الحكم
٤) ل: بالعقل
٥) ل: ان الشرعيات
٦) ل: جاز
٧) حذفه ل
٨) حذفه ل
٩) ل: الامارة
١٠) ل: لا نجوز
١١) حذفه ل
١٢) ل: الطاقة
١٣) ل: فى العمل
١٤) حذفه ل
١٥) حذفه ل
١٦) حذفه ل

ونحن لا ننتقل عن الظن لشبه الفرع بالأصل إلى القطع على ذلك . فكيف قال : « إنه يجوز أن يتعبدنا أن ننتقل عن الظن لكون زيد فى الدار إلى العلم بأنه فيها » ، كما فعلنا فى القياس[١] ؟ وهو لم يفعل مثل ذلك فى القياس . وأيضا فان جاز ، مع كون الأمارة قد تخطئ وتصيب ، أن يستمر الحال فى إصابتها فى دلالتها على كون زيد فى الدار ، جاز مع أن الاختيار[٢] قد يخطئ ويصيب أن تستمر إصابته للحق . وإن جاز أن يتفق[٣] إصابة الأمارة فى شيء من الأشياء فنتعبد بها فى ذلك الشيء بالقطع على حكمها ، جاز مثله فى الاختيار إذا اتفق إصابته الحق فى موضع واحد . وفى ذلك موافقة مويس[٤] بن عمران .

– وحكى عن الشيخ أبى هاشم أنه منع من[٥] التعبد بالأخبار عن كون زيد فى الدار . ويمكن نصرة ذلك ، فنقول : إن أراد السائل إلزامنا « جواز الخبر عن ظنّنا كون زيد فى الدار . » [فذلك جائز ، وهو خبر صدق . وإن أراد إلزامنا الإخبار عن كون زيد فى الدار[٦]] على الاطلاق ، لا بحسب ١/١٠٦ / الظن ، فذلك غير لازم . لأن من شرط حُسن[٧] الخبر أن يكون صدقا . والخبر عن « أن زيدا فى الدار » لا يكون حَسنا ، إلا وهو صدق . وليس معنى كونه صدقا أن نفعله ونحن ظانون[٨] أن زيدا فى الدار ؛ بل معنى[٩] كونه صدقا أن يكون متناولا لكون زيد فى الدار ، ويكون زيد فيها . وقد يظن المخبر أنه فيها ، ولا يكون فيها . فمتى أخبر ، والحال هذه ، عن كونه فيها على سبيل القطع ، كان مقدِما على خبر لا يأمن كونه كذبا . وذلك قبيح . وأما العبادات الشرعية فهى مصالح . وقد يكون الفعل [يصلح إذا

---

١) ل : المايس [غير منقوط]
٢) ل : الاخبار
٣) ل : لا يتفق
٤) ل : موسى
٥) حذفه ل
٦) زاده ل
٧) حذفه ل
٨) ل : ظانين
٩) ل : مع

فعلناه ونحن على صفة ما ، ومتى لم يكن[1]] مصلحة ، فلا يمتنع أن يكون فعلّنا الفعلَ ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة . وإذا لم ننظر[2] حتى نظن[3] شبهه به أو بغيره ، فاتتنا المصلحة . فاذا تعبدنا [الله عز وجل بذلك ، علِمنا بتعبده أن المصلحة هو أن نفعل بحسب ظنّنا .

– وهكذا الجواب إذا قيل لنا : جوِّزوا أن تدل[4]] أمارةٌ على أن[5] العموم مستغرقٌ ، وتخبرون بذلك على سبيل القطع . لأن معنى كونه مستغرقا ، هو أن العرب وضعتْه للاستغراق . [وكذلك الخبر عن « أن[6] الله عز وجل لا يُرَى » لأجل أمارة . وليس يختلف ذلك بحسب ظننا ، كما يجوز أن تختلف المصالح بحسب ظننا .

– فان قيل : أتجوّزون أن يدلكم أمارة على أن العرب وضعتْ ألفاظ العموم للاستغراق[7]] ، فيلزمكم أن تستدلوا به على الأحكام ؟ قيل : لا يمتنع ذلك . ولا أعرْف فيه نصا عن شيوخنا . لأنه إن جاز أن نستدل بقول النبي صلى الله عليه ، إذا ظننا أنه قاله ، جاز أن نستدل إذا ظننا أن العرب وضعتْه للاستغراق[8] .

– فان قيل : أفتجوّزون[9] أن يجب عليكم عبادة الله ، إذا ظننتم وجوده بأمارة ، وأن تقتصروا على الظن فى ذلك ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأنه إنما تجب معرفته لأنها لطف ، ونحن مع المعرفة والعلم به أبعد من القبيح . ومتى أمعن[10] الإنسان فى النظر ، وصل إلى[11] العلم به . فلزم الإنسان ذلك ،

---

١) زاده ل
٢) ل : نظن
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) حذفه ص
٦) ص : ان عن
٧) حذفه ل
٨) حذفه ل
٩) ل : أفيجوز
١٠) ل : أمكن
١١) حذفه ل

لأنه يلزمه كل ما معه يكون أبعد من القبيح ومن المضار . ويمكنه[١] ذلك بالإمعان فى النظر .

— فان قيل : أيجوز أن لا يمكنه ذلك، بأن لا تنصب له دلالة عليه ، وتنصب له أمارة ؟ قيل : هذا محال ، لأن جسم[٢] الإنسان / دلالة على ١٠٦/ب الله تعالى . فكيف يجوز ، والحال هذه ، أن لا يكون الإنسان دلالـــة على ربه ؟ —

﴿ومنها﴾ قولهم: إن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال، ولكن بالنصوص. فكيف يتعبد فيها بالقياس ؟ الجواب : انهم إن أرادوا أن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال أصلا ، فذلك باطل بالاستدلال بالنصوص . وإن أرادوا الاستدلال بالأمارات ، قيل : أتريدون الأمارات التى لا تستند إلى اصول منصوصة ؟ فان قالوا : نعم ! فكذلك نقول . وإن قالوا : نريد الأمارات المستندة إلى اصول منصوصة فهو نفس المسئلة . فقد استدلوا على صحة قولهم بقولهم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الأمارة والظن قد يخطئان ، ولا يجوز أن يتعبد الحكيم فى المصالح بما يجوز أن يخطئ المصالح ! الجواب : أنّا لا نقول : إنا نظن المصلحة ، فيلزم ما ذكرتم . وإنما نقول : إن عملنا[٣] بحسب الظن هو المصلحة ، وذلك معلوم بدليل قاطع . وهو دليل التعبد بالقياس . على أن ما ذكروه[٤] منتقض بما تُعُبّدنا فيه بالظن فى الشرع والعقل ، كالشهادات والتصرف فى المنافع والمضار . لأنّا قد نتصرف ، ونحن نظن المنفعة ، فيؤدى ذلك إلى[٥] المضرة . ويحسُن ذلك[٦] ، وإن أمكن أن يدلنا [الله عز وجل[٧]] على ما فيه منافعنا بدليل قاطع ، أو يعلمنا الله عز وجل ذلك ضرورة . وقد أجاب قاضى القضاة رحمه الله عن الشبهة بأن المصالح إنما يتوصل إليها بالنصوص

---

١) ل : متى أمكنه وهو يمكنه
٢) حذفه ل
٣) ل : علمنا
٤) ل : ذكرتموه
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : إليه

لا غير . لكن بعضها يتوصل إليه بنص ظاهر ، وبعضها يتوصل إليه بنص خفي يفتقر[1] إلى الاستدلال حتى يعلم أن الحكم مراد به . وما عُلم بالقياس من هذا القبيل . ولقائل أن يقول : إنه لا معنى لقولكم : إن النص دل على حكم الفرع ، وأنكم احتجتم إلى استدلال لتعلموا أنه مراد بالنص ، إلا أن النص دل على حكم الأصل . ثم استخرجتم علة الحكم ، وقِستم بها بعض الفروع ./وهذا الذى أنكرناه[2] . ﴿ومنها﴾ قولهم : القياس فِعلنا . ولا يجوز ١/١٠٧ التوصل إلى المصالح بفعلنا ! الجواب : ان القياس هو إثبات حكم الأصل فى الفرع لاشتراكهما فى علة الحكم . ولا بد فى ذلك من أمارة يستدل بها على علة الأصل ، ومن دليل يدلنا على وجوب إلحاق حكم الأصل بالفرع الذى وُجدتْ فيه علة الحكم . ولا بد من نظر فى هذه الدلالة و[3]فى الامارة . فان أرادوا بقولهم : « إن القياس فِعلنا » ، إثباتنا حكم الأصل فى الفرع ، فذلك[4] هو اعتقادنا . وليس هو الذى توصّلنا به إلى المصالح ، بل إنما توصّلنا إلى هذا الاعتقاد بغيره . وإن أرادوا الدليل الدال على وجوب إلحاق الفرع بالأصل ، أو الأمارة الدالة على صحة العلة ، فذلك ليس بفعلنا . وإن أرادوا النظر فى الدليل والأمارة ، فلعمرى إنه فِعلنا . وليس يمتنع أن نتوصل به إلى المصالح ، إذا وقع فى دليل . كما أن النصوص تؤدى إلى المصالح بشرط وقوع النظر فيها . وبالجملة فكل ظن ، وكل علم مكتسب ، فانما يتوصل[5] إليه بالنظر . وهو فِعلنا . ﴿ومنها[6]﴾ قولهم : جليّ الأحكام الشرعية لا تعرف إلا بالنصوص . فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضا . لأن ما عُلم جليّه بطريق ، فخفيه لا يعلم إلا بذلك فى الطريق . كالمدرَكات ، لا يعلم جليها وخفيها إلا بالإدراك ! الجواب : يقال لهم : ولم ، إذا كانت المدركات كذلك ، كانت غيرها مثلها ؟ أليس ، ما عدا الشرعيات ، يعلم جليه بالإدراك

---

١) ل : يقضى
٢) ل : هو الذى ذكرناه
٣) حذفه ل
٤) ل : كذلك
٥) ل : يوصل
٦) حذفه ل

والضرورة ، ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك ؟ وجلي الشرعيات تُعلَم بالنصوص الظاهرة ، وخفيها تُعلَم بنص خفى . وكثير من الزعفران الواقع فى الماء يعلم بالإدراك ، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه ! فان قالوا : أليس قد استند ذلك إلى المشاهدة ؟ / قيل : فكذلك أحكام الفروع تستند إلى ١٠٧/ب
الأحكام الثابتة بالنصوص . وأجاب قاضى القضاة [عن الشبهة[١]] بما ذكرناه من « وقوع الزعفران فى الماء » ، وبأن « جميع الشرعيات تُعلَم بالنص لكن بعضها تعلم بظاهر النص ، وبعضها تعلم استدلالا بالنص » . وما عُلم بالقياس هو من القسم الثانى . ولهم أن يقولوا : إن النص لا يتناول إلا حكم الأصل ، وليس فيه ذكر لحكم الفرع . ولو كانت الفروع معلومة بالنصوص ــ لأنه لا بد منها ــ لكانت العقليات المكتسبة معلومة بالإدراك ، لأنه لا بد منه فى العلم بها . ﴿ومنها﴾ قولهم: لو كانت للشرعيات علل[٢] ، لكانت كالعلل العقلية فى الاستحالة انفكاكها من أحكامها فى[٣] كل حال . ألا ترى أن الحركة يستحيل وجودها ، وليس الجسم متحركا ؟ وفى ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع ! الجواب : انهم جمعوا بين العلل العقلية والشرعية من غير جامع . وأيضا فان عنوا بالحركة تحرُّك الجسم ، فذلك إنما وجب كون[٤] الجسم معه متحركا . لأن كون الجسم إذا تحرّك هو معنى كونه متحركا . [فالقول بأن « فيه حركة » ، و « ليس هو متحرك » مناقضه . وإن عنوا بالحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا[٥]] ، كما يقوله أصحابنا ، فذلك ذات موجبة كون الجسم متحركا . ولا يجوز وقوف إيجابها على شرط . لأنها لو وُجدتْ من دون إيجاب لنا[٦] ، انفصل وجودها من عدمها . وأما العلل الشرعية فانها إما أن تكون وجه المصلحة ، [وإما أن تكون أمارة[٧]] يصحبها وجه المصلحة . فان كانت

١) حذفه ص
٢) ل : عللا
٣) ل : الاستحالة انعكاسها فى
٤) ل : ان يكون
٥) حذفه ل
٦) ل : لما
٧) حذفه ل

وجه المصلحة ، فعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضى المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض . ألا ترى أن مصلحة الصبي فى وقت الرفقُ ، ومصلحته فى وقت العنفُ . ولهذا اختلف شرائع الأنبياء ، وصح نسخ العبادات. فلم يمتنع أن يكوّن الشرط ، فى كون العلل الشرعية موجبة للمصلحة ،/ لا ١/١٠٨ يحصل قبل الشريعة . فلا تثبت المصلحة قبل الشريعة . وإن كانت العلل الشرعية أمارات تصحب وجه المصلحة ، وكان[1] وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلّف ويختص ببعض [الأزمان ، كانت[2]] الأمارة التى تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمارة أيضا ببعض الأزمان[3] دون بعض . فان قيل : بماذا تعلمون[4] تعلق الحكم بالعلة الشرعية ؟ قيل بتعليق النبي عليه السلام [الحكم عليها إما نصا وإما تنبيهـــا . كما نعلم تعلق الحكم بالاسم بتعليق النبي عليه السلام[5]] الحكم عليه . وذلك غير حاصل قبل الشريعة . فلم يثبت قبل الشرع . ﴿ومنها﴾ قولهم[6] : العقل كالنص، فى أنه يدل على حكم الحادثة . فكما لا يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس المخالف لنص معيّن ، فكذلك لا يجوز أن يتعبدنا بقياس يخالف حكم العقل . وكل حادثة ، فلها حكم فى العقل . فاذنْ لا يجوز [أن يتعبد[7]] فيها بالقياس . الجواب : ان هذا منتقض بخبر الواحد . لأنه لا يجوز استعماله فى خلاف نص القرآن . ويجوز أن ينتقل به عن[8] حكم العقل . على أن ما ذكروه لا يمنع من التعبد بقياس مطابق لما فى العقل على أن النص المعين لو تركناه بالقياس ، كنّا قد ألغينا كلام الحكيم . لأنه اقتضى الحكم مطلقا . والعقل فانما اقتضى الحكم ما لم ينقلنا عنه دليل شرعى . فن أين لهم أن القياس ليس بدليل شرعى ؟ وهل نوزعوا إلا فى ذلك ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الحكيم

١) ل : كانت
٢) حذفه ل
٣) ل : الامارة
٤) حذفه ل
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : التعبد
٨) ل : غير

لا يقتصر[١] بالمكلف على أدون البيانـَين ، مع قدرته[٢] على أعلاهما . والقياس أدون بيانا من النص ! الجواب : ان فى هذا الكلام تسليم[٣] أن القياس بيان . فلا يمتنع أن تكون فيه مصلحة زائدة ، وإن كان أدون بيانا من غيره . ولو وجب التعبد بأعلى البيانات ، لوجب تعريفنا الأحكام ضرورة[٤] ، أو الاقتصار بنا[٥] على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد . لأنها أعلى بيانا[٦] من الخفية . ﴿ومنها﴾ /قولهم : نظر القائس لا بد من أن يقع فى منظور ١٠٨/ب
فيه . وليس إلا النص ، أو الحكم . وليس يجوز أن يقع فى النص ، لأن النص لا يتناول الفرع . ولا يجوز وقوعه فى الحكم ، لأن الحكم هو فعل المكلـَّف . فكان ينبغى ، لو لم يوجد فعل من المكلف ، أن لا يصح منه القياس[٧] . وإذا فسد الوجهان ، فسد القياس الشرعى ! الجواب : أن النظر الذى يحصل من القائس هو نظر فى الأمارات الدالة على العلل . وقد تكون الأمارة كيفية فى الحكم . نحو أن يحصل الحكم بحسب حصول صفة ، وينتفى عند انتفائها فى الأصل . أو يكون لصفة من الصفات تأثير فى الاصول . فالنظر فى ذلك يقتضى كون تلك الصفة علة . والنظر فى حصولها[٨] فى الفرع يؤدى إلى إلحاقه بالأصل . وليس الحكم هو فِعلنا ، بل كون الفعل واجبا وقبيحا . وذلك متصور متوهم ، يمكن النظر[٩] فى حصوله بحسب صفة من الصفات ، وُجد الفعل أو لم يوجد . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز أن يكون القياس صحيحا ، لكان حجة مع النص . الجواب : ان ذلك دعوى . ومع ذلك فإن أرادوا أنه يكون حجة مع النص على حكم[١٠] الأصل ، فكذلك نقول : وإن

١) ل : يقتضى
٢) ل : الناس مع وارثه
٣) حذفه ل
٤) ل : الشرعية
٥) ل : بيانا
٦) حذفه ل
٧) ل : فعل القياس
٨) ل : حصولها لها
٩) ل : وذلك متوهم على الظن
١٠) حذفه ل

أرادوا مع النص على خلاف حكمه فى الفرع ، فقد بيّنا القول فى ذلك فى الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول . على أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد . وإذا عارضه النص ، كان النص أولى منه . كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد . وإذا اجتمع مع الخـــبر المتواتر ومع نص القرآن ، كانا أولى[١].
وإن أرادوا النص على مثل حكمه فى الفرع ، فانا نجوّز ذلك . لأنه إن كان النص خبرَ واحد ، فهو أمارة . وكذلك القياس المطابق[٢] له . وإن كان النص خبرا متواترا ، فالقياس حجة فى الفرع ، بمعنى أنه لو فقدنا[٣] النص المتواتر ، لوجب الحكم لمكان القياس . ﴿ومنها﴾ انه لو جاز التعبد بالقياس لجاز/ أن يتعبد به النبي عليه السلام ومن حضره ، ولصح به النسخ ! الجواب : 1/109
ان كل[٤] ذلك مجوز فى العقل . ﴿ومنها﴾ لو[٥] جاز التعبد بتحريم شيء لظنّنا شبهه بأصل محرّم ، جاز أن نتعبد بتحريمه إذا ظننا شبهه بالأصل من غير أمارة ، أو[٦] اعتقدنا شبهه تبحيتا[٧] ، وإذا اشتهينا تحريمه[٨] ، وإذا اخترنا ذلك ، أو شككنا فى كونه مشبها له . لأنه إذا[٩] جاز أن تكون مصلحتنا ، أن نفعل [بحسب شهوتنا وشكّنا[١٠]] واختيارنا ! الجواب : ان العمل بالقياس مبنى على ما تقرر فى العقل من حُسن[١١] [التصرف فى الدنيا بحسب ظن النفع واندفاع الضرر ، إذا كان الظن صادرا عن أمارة . كما تقرر حُسن[١٢]] ذلك فى العقل . فقد تقرر فيه قبح تحمُّل المشاق لأجل الشهوات والهوى

---

١) ل : كان أولى منه
٢) ل : المبطل
٣) ل : وافقها
٤) حذفه ل
٥) ل : قولهم لو
٦) ل : و
٧) كلمة غير واضحة فى جميع المخطوطات . لعله : « ببحثنا » . وقبله في ل : شبهه به
٨) ل : بتحريمه
٩) ل : وان
١٠) ل : بحسب ظننا جاز أن تكون مصلحتنا أن نفعل بحسب شهواتنا
١١) ل : جنس
١٢) حذفه ل

والاختيار(١) ، ولأجل ظن لا أمارة له . وتقرر فى العقل أن الإقدام على الفعل مع الشك فى مضرته لا يحسُن إلا بعد البحث . ومتى أقدم الإنسان من غير بحث ، ذَمّه العقلاء(٢) . وليس كذلك إذا ظن اندفاع مضرة لأجل أمارة صحيحة . وأما إذا شك فى حصول وجه القبح فى الشيء ، كشكّه فى كون الخبر كذبا ، فانه يقبح(٣) منه . فقد عمِل فى هذا الموضع على الشك . وإذا شك فى الحدث بعد تيقّن الطهارة ، فمالِكٌ عمِل على الشك ؛ [فأوجب الطهارة . وغيره من الفقهاء عمِل على الأصل . ولكل وجه فى التعبد . فقد جاز العمل على الشك(٤)] على(٥) بعض الوجوه . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز التعبد بالقياس الشرعى ، لكان على علته أمارة . ولا يجوز أن تكون عليها(٦) أمارة . فاذاً لا يجوز التعبد به . وإنما لم تكن على علته أمارة . لأن الأمارة إما أن تدل عليها العادات أو النصوص . وكلامنا فى قياس ليست علته . ولا أمارتها منصوص(٧) عليها . فلم يجز أن يكون النص طريقا إلى أمارة القياس المستنبطة علتُه . ولما لم تكن الأحكام الشرعية ثابتة بالعادات ، لم تكن عللها وأماراتها ثابتة(٨) بالعادات ! يقال لهم : ولم لا يجوز أن يكون الطريق إلى
١٠٩/ب ذلك/تنبيه الشرع وعاداته(٩) ؟ لأن الشرع يدل(١٠) تصريحه . وقد يدل تنبيهه(١١) . فاذا علِمنا أن الحكم يثبت فى الأصل عند وصف ، وينتفى عند انتفائه ، غلب على ظنّنا أنه لأجله ثبت . وكذلك إذا كان الوصف موثرا فى جنس

---

١) ل : الاخبار
٢) ل : لامه العقلاء وذموه
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) ل : فى
٦) ل : عليه
٧) ل : امارته منصوصا
٨) ل : فايته [غير منقوط]
٩) ل : عادته
١٠) ل : قد يدل
١١) ل : وقدل تشبيهه

ذلك — نحو البلوغ المؤثر فى رفع الحجر فى المال — كان أولى بأن يرفع الحجر فى النكاح . ولا شبهة فى حصول الظن عند(١) هذه الأمارات(٢) .

بابٌ

فى أنه كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد الله الأنبياء بالقياس والاجتهاد

اعلم أن اجتهاد النبي عليه السلام ، إن اريد به الاستدلال بالنصوص على مراد الله عز وجل ، فذلك جائز ، لا شبهة فيه . وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية ، فالأمارات الشرعية ضربان : أخبار آحاد ، وذلك لا يتأتى فى النبي عليه السلام ؛ والآخر الأمارات المستنبطة التى(٣) يجمع بها بين الفروع والاصول(٤) . وهذا هو الذى يشتبه الحال فيه ، هل كان يجوز تعبد النبي عليه السلام(٥) ؟ فالصحيح جوازه . لأنه كما يجوز فى العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة وبالنص اخرى ، جاز مثله فى النبي صلى الله عليه . وليس يُحيل العقل ذلك فى النبي صلى الله عليه ، ويصححه فينا ، كما لا يصححه فى زيد ، ويمنع منه فى عمرو . ولهذا جاز أن يجب علينا وعليه العمل على اجتهادنا(٦) فى مضار الدنيا ومنافعها .

فان قيل : إن اجتهاد النبي صلى الله عليه يختص بوجه قبُح . لأنه ينفّر [عنه(٧)] من وجهين : أحدهما أنه إذا علم أنه يثبت الأحكام باجتهاده ، نفّر عنه . والثانى أنه إذا ثبت الحكم باجتهاده ، كان للعالِم أن يخالفه ؛ ووجب ، إذا أفتى العامى ، أن يخبره ، وذلك أبلغ(٨) ما ينفّر عنه . الجواب : انه

---

١) ل : عند امثال
٢) إلى هنا حذف س
٣) ل : الى
٤) ل : الاصل
٥) زاد بعده س : « فيه »
٦) ل : اجتهاده
٧) زاده ح
٨) ل : من ابلغ

١/١١٠ لا تنفير فى إثباته الحكم باجتهاده . / لأن المجتهد ليس يجتهد[١] من قبل نفسه . لكنه يعتقد أن الله عز وجل حكم بذلك الحكم ، وأنه استدل[٢] بتنبيه الله عز وجل إياه[٣] . فأى تنفير فى الاستدلال على مراد الله عز وجل ؟ وأما مخالفة العالم والعامى[٤] له ، فلا يجوز ، كما لا يجوز مخالفتها[٥] الإجماع .

إن[٦] قيل : لو وجب على غيره الأخذ بقوله والقطع عليه ، لوجب ذلك لكونه نبيّا . وذلك يقتضى أن [يقطع هو[٧]] على قول نفسه ، لعلمه أنه نبي . وقطعه على قول نفسه يخرجه عن أن يكون من جملة الاجتهاد المفضى إلى الظن . قيل : قد أجاب قاضى القضاة رحمه الله بأن كونه نبيا[٨] يكون دلالة لغيره على القطع ، ولا يكون دلالة لنفسه[٩] . قال : « ولا يتنافى ذلك . » وهذا لا يصح ، لأن الدليل لا يجوز أن يدل مكلّفا دون مكلّف ، مع اشتراكهما فى العلم بشرائطه . وليس يعلم غيرُ النبى عليه السلام من شرائط الاستدلال ، على أن النبى عليه السلام مصيب[١٠] قطعا ، ما لا يعلم[١١] النبي ! فكيف يكون كونه نبيا دلالة قاطعة لغيره[١٢] ، ولا يكون دلالة له ؟ ونحن نقول في ذلك : إنه إذا كان الله عز وجل إنما كلف المجتهدَ الحكمَ[١٣] بأشبه الأمارتين ومكّنه من الوصول إلى ذلك بأن ينظر النظر الصحيح ، فالنبى عليه السلام يعلم من نفسه الوصول إلى ذلك لعلمه بأنه قد نظر النظر الصحيح ، كما يعلم ذلك من[١٤] غيره من المجتهدين . وغير النبي يعلم ذلك من حال النبي عليه

---

١) لس : يثبت الحكم
٢) لس : استدل عليه
٣) لس : اياه عليه
٤) ل : مخالفة العامى العامى
٥) ل : كذا فى نسخة وفى نسخة « مخالفته »
٦) من هنا حذف س
٧) ل : نقطع
٨) ل : منا
٩) ل : لنفسه على القطع
١٠) بياض فى ل
١١) ل : يعلمه
١٢) حذفه ل
١٣) حذفه ل
١٤) حذفه ل

السلام لعلمه بانه معصوم من الخطأ فى الأحكام ، كما أنه معصوم فيما يؤديه[١] . إذ خلاف ذلك ينفّر عنه . ولا يجوز أن يرجع عن ذلك الحكم . لأن الرجوع عنه خطأ . فأما إذا قيل : « كل[٢] مجتهد مصيب » . فانه إذا كان غيره من المجتهدين يقطع على أنه مصيب ، فالنبي بالقطع على ذلك من نفسه أولى . ولا يجوز لغيره أن يخالفه فيما أدّاه / إليه اجتهاده، لأنه ١١٠/ب ينفّر عنه . وإن كان رجوعه إلى قول آخر ينفّر عنه ، لم نجوّزه . وإن لم ينفّر[٣] ، جوّزناه .

فان قيل : لو جوّزنا أن يجتهد ، لوجب القطع على أن العلة التى استخرجها هى علة الحكم لوجوب حكمنا بها . ولا يقطع هو عليها ، لأنه مجتهد . و[٤]محال أن نقطع نحن على ذلك دونه ، مع كوننا متبعين له . ومع أنّا إنما قطعنا على ذلك لكونه نبيا ، وهو يعلم مع كونه نبيا ، ما علمناه ! الجواب : انه لا يقطع هو[٥] ، ولا نحن ، على علة حكم الأصل . ونحن وهو نقطع[٦] على علة حكم الفرع ، على ما سنذكره عند الكلام فى أن «الحق [فى[٧]] واحد . » وأجاب قاضى القضاة عن ذلك ، رحمه الله ، فى « الشرح » بجوابين : أحدهما : « أنّا نحن نقطع علي العلة التى استخرجها ، لأنه يجب علينا[٨] اتباعه . ولا يقطع هو على ذلك ، لأنه مجتهد . » وهذا لا يصح لما ذكرناه . والآخر : « أنه بعد تكامل اجتهاده ، يعلم أنها علة الحكم. كما أنّا نظن[٩] صدق المخبر إذا أخبر وحده . فاذا تواتر المخبرون ، حصل لنا العلم بصدقه . »

[فان قيل : أفتجوّزون[١٠]] أن يتعبد النبي عليه السلام باجتهاده فى

---

١) ل : يرويه
٢) ل : ان كل
٣) ل : ينفر عنه
٤) ل : وهو
٥) ل : لا هو
٦) تكرر الكلمة فى ص
٧) زاده ل
٨) ل : عليه
٩) ل : كما نظن نحن
١٠) ل : افيجوز

تأويل آية ؟ قيل[١] : يجوز ذلك . بل ذلك[٢] أولى مما تقدم ، لأن الاستدلال على ذلك استدلال بدلالة ، لا بأمارة[٣] .

باب

في هل كان يجوز إن يتعبد الله عز وجل من عاصر النبي عليه السلام ممن حضره أو غاب عنه بالاجتهاد والقياس ، أم لا ؟

أما من غاب عنه عليه السلام[٤] ، فحكى قاضي القضاة رحمه الله فى « الشرح » أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد أجازوا ذلك ؛ والأقلون منعوا منه . وحكى أن أبا على رحمه الله قال فى «كتاب الاجتهاد » : « لا أدرى هل كان يجوز لمن غاب عن النبى عليه السلام فى عصره أن يجتهد[٥] أم لا ؟ » قال : «لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد». والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق[٦] زمان الحادثة عن استفتاء النبى عليه السلام . إذ لا يمكنهم / سوى ذلك . ١١١/أ
ولأنه لا فرق فى العقول[٧] بينهم وبين من لا يعاصر النبى عليه السلام . وذكر قاضى القضاة رحمه الله : أن خبر معاذ ، وإن كان من أخبار الآحاد ، فقد تلقته الامة بالقبول . فهم بين محتج به ومتأول له . فصح التعلق به فى أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن النبى عليه السلام . » فأما[٨] إذا أمكن المجتهد مراسلة النبى عليه السلام ، فالقول فيه كالقول فى الحاضر إذا أمكنه سؤاله . وقد أجاز اجتهادَه قوم من القائسين ، إلا أن يمنع من اجتهاده[٩] مانع . ومنع منه آخرون ؛ منهم الشيخان أبو على وأبو هاشم .وأجاز قوم

---

١) ل : فعل
٢) حذفه ل
٣) إلى هنا حذف س
٤) حذفه ل
٥) ل : يحر [غير منقوط]
٦) ل : صار
٧) ل : المعقول
٨) ل : و
٩) ل : الاجتهاد

لمن بحضرته أن يجتهد إذا أذن له النبي عليه السلام فى[1] ذلك ، وأجاز قاضى القضاة رحمه الله من جهة العقل ورود التعبد بالقياس لمن حضر النبي عليه السلام ، ولمن غاب عنه . قال لأنه لا يمتنع [أن تكون المصلحة أن يعمل باجتهاده إذا لم يسأل النبي عليه السلام ولا يمتنع[2]] إذا سأله أن يكون مصلحته أن ينص له على الحكم ؛ ولا يمتنع أن تكون مصلحته أن يكِله إلى اجتهاده . والأولى أن يقال: إنه لا يجوز لمن حضر النبي عليه السلام أن يجتهد من جهة العقل ، قبل سؤال النبي عليه السلام . كما لا يجوز للسالك فى برية مخوّفة أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤالِ مَن بخبرِ الطريق أسدّ ِمن خُبرته . وكما لا يجوز أن يجتهد من غير أن يطلب النصوص ؛ ويفقدها . ويجوز ، إن[3] سأل النبي عليه السلام ، أن يكِله إلى اجتهاده ، بأن يعلم الله تعالى أن مصلحته أن يعمل على اجتهاده .

بابٌ

في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ، ويجوز التعبد فى جميعها بالنصوص

أما جواز ذلك بالنصوص[4] ، لأنه ممكن أن ينص الله عز وجل على صفات المسائل فى الجملة ، فيدخل تفصيلها فيها ؛ ويجوز أن يكون فى ذلك مصلحة . نحو أن ينص [الله تعالى[5]] على الربا فى كل موزون ؛ فيدخل فى ذلك / أنواع الموزونات . أما التعبد فى جميعها بالقياس ، فلا يصح . لأنه ١١١/ب
إما أن تقاس جميع الشرعيات ، أو لا تقاس . فان لم تُقَس ، انتقض كونها مقيسة . وإن قيستْ ، فاما أن يقاس على غيرها ، وإما أن يقاس بعضها

---

١) ل : أن يجتهد فى
٢) زاده ل‌س
٣) ل : اذا
٤) ن : بالنص
٥) حذفه ل‌س

على[١] بعض : بأن يقاس الفرع على الأصل ، ويقاس الأصل على فرعه . وفى ذلك تبيّنُ الشيء بنفسه . وإن قيستْ على غيرها ، فذلك الغير[٢] إما شرعى وإما عقلى . وقياسها على أصولٍ غيرها شرعية[٣] لا يمكن[٤] . لأنّا قد فرضنا الكلام فى أن يكون جميع الشرعيات مقيسة ؛ ولّم يبق منها شيء يقاس عليه . وإن[٥] قيستْ على أصول عقلية ، باعتبارِ وجوهِ قُبحها وحُسنها ، أو باعتبار أمارات عقلية[٦] مستندة إلى عادات ، لم يصح ، لأنّا لم[٧] نجد فى العقل أصلا لوجوب الصلاة ، وأعداد ركعاتها ، وشروطها ، واوقاتها . ولا نعلم أيضا وجه وجوب ذلك فى الصلاة من جهة العقل ، فيقع القياس بها على غيرها . وأما الأمارات المستخرجة بالعادات ، فليست دالة على وجوب شيء ولا على حظره . وإنما تدل على حدوث حادث كأمارة المطر ، أو تدل على مقـــدار شيء كأمارة قيمة المتلَف . وليس وجوب الصلاة وأعداد ركعاتها من هذين ؛ ولا تجد[٨] من جهة العادات أمارات على وجوب الصلاة وشروطها . ولو دلت أمارات العادات على ذلك ، لما كان وجوب الصلاة شرعيا . بل كان معروفا بالعادة . فصح أن التعبد بالقياس فى جميع الشرعيات لا يجوز[٩] .

بابُ

فى أنا متعبدون بالقياس

اعلم أن من الناس من قال : قد تعبّدنا الله تعالى فى الحوادث الشرعية

١) ل : الى
٢) ل : احبر
٣) ل س : اصول شرعية وغيرها
٤) حذفه ل
٥) من هنا حذف س
٦) حذفه ل
٧) ل : لا
٨) ل : بد
٩) إلى هنا حذف س

[بالقياس . ومنهم من قال : لم يتعبد به . واختلف هؤلاء ؛ فمنهم من قال : قد وردت الشريعة[١]] بالمنع منه ؛ ومنهم من قال : إنما لم يثبته[٢] فى الشريعة ، لأنه ليس فيها ما يدل على التعبد به . واختلف من أثبت التعبد به ؛ فقال قوم : العقل[٣] / يدل على ذلك ، والسمع[٤] . وقال[٥] آخرون : ١/١١٢ السمع فقط يدل عليه . والذى يبيّن أن العقل يدل على التعبد به أن مرادنا بقولنا : « إن العقل يدل على ذلك » هو أنّا إذا ظننا[٦] بأمارة شرعية علة حكم الأصل ، ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها فى شيء آخر ، فان العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة . أما جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل ، فهو أنّا إذا علِمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها ، وينتفى عند انتفاء شدتها ، كان ذلك أمارة تقتضى الظن لكون شدتها علة تحريمها . ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتها فى النبيذ . وإنما قلنا : « إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر » ، لأن العقل يقتضى قبح * ما ظننا فيه أمارة المضرة . و[أمارة التحريم (هى أمارة المضرة . ألا ترى أن العقل يقتضى قبح *[٧] الجلوس تحت حائط مائل ، لعِلمنا بثبوت أمارة المضرة ؟ فان قيل : كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه[٨]] أمارة التحريم[٩]) والمضرة ، مع أن الأمارة قد تخطئ وقد تصيب ؟ قيل : كما يجوز مثله فى أمارة المضار الحاصلة فى القيام تحت[١٠] حائط مائل .

فان قالوا[١١] : العقل إذا انفرد يقتضى إباحة شرب النبيذ ؛ فلم يجز الانصراف عنه لأمارة ! قيل لهم : مِثله فى الجلوس تحت الحائط ، لأن العقل

١) حذفه ل
٢) ل : اثبته
٣) ل : العقل والسمع
٤) حذفه ل
٥) تكرر الكلمة فى ص
٦) ل : علمنا
٧) ما بين النجمين ** حذفه ل
٨) ما بين المعقوفتين [ ] زاده س
٩) ما بين القوسين ( ) حذفه ص
١٠) ص : من تحت
١١) ل : قال

يقتضى إباحة الجلوس فى الأصل ، فيجب أن لا ننتقل عن هذه الإباحة لأمارة يجوز أن تخطئ وتصيب .

فان قالوا : إنما حسُن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمارة المضرة ! قيل : وإنما حسن بالعقل شرب النبيذ بشرط أن لا يكون فيه أمارة التحريم والمضرة ؛ ولا فرق بينهما .

ويدل عليه إجماع الصحابة رضى الله عنهم، [لأنهم قالوا[١] ، فى مسائل اختُلف فيها ، بالقياس من غير نكير ظهر من بعضهم . وما قالوه من غير نكير فهو حق . فمن ذلك قول الرجل لزوجته : « أنت علىّ حرام » . قال أبو بكر وعمر عليهما السلام[٢] :] « هو يمين» . وقال على وزيد عليهما السلام: « هو طلاقُ ثلاث » . وقال ابن مسعود عليه السلام : « هو طلقة واحدة ». وقال ابن عباس عليه السلام: « هو ظهار» . [وقال بعضهم : « هو إيلاء[٣]»] . واختلافهم فى ذلك ظاهر . وإنما قلنا : « إنهم قالوا ذلك قياسا » ، لأنهم إما أن يكونوا قالوا ذلك عن طريق[٤] ، / أو لا عَن طريق . ولو كانوا قالوا ذلك ١١٢/ب « لا عَن طريق » ، لكانوا قد اتفقوا على الخطأ . لأن من أعظم الخطأ أن يقال فى دين الله عز وجل لا عن طريق . فان قالوا ذلك «عن طريق »، فاما أن يكون نصا جليـــا ، أو غير جلى ، أو قياساً ، أو[٥] استنباطا . ولو كان فى ذلك نص ، لاحتج به بعضهم ليقيم عذر[٦] نفسه [وليردّ غيره عن خطأه[٧]] . هذه عادة من قال قولا خالفه فيه من يقصد مباحثته ، وطُلب الحق منه . ولأنهم كانوا يعظمون مخالفة نصوص[٨] النبي صلى الله عليه ، جليها وخفيها .

---

١) س : « عنها لأنها قالت »
٢) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٣) زاده ح
٤) ل : ذلك
٥) ل : و
٦) ل : علة
٧) ل : « والاغيره عن طا » . والكلمة الاخيرة غير واضحة فى س ، إما « خطابه » وإما « خطـــاه » .
٨) ل : نص

فلو كان عن النبي عليه السلام في ذلك نص مخالف(١) لبعض هذه الأقاويل، لكانت(٢) كراهتهم لمخالفته تدعو(٣) إلى إظهاره ، سيّما إن كان جليا . وأيضا(٤) محال من جهة العادات في عدد كثير(٥) يهتمون بنقل كلام مَن يعظّمونه — حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي — أن يُهملوا إظهار ما اشتدت الحاجة إليه مما يتعلق به حكم شرعي ، ووقع فيه الاختلاف . ويفارق ذلك تركُ(٦) نقلِ ما أجمعوا لأجله . لأن الإجماع حجه ، وقد أغنى عن الخبر . وليس كذلك إذا وقع الاختلاف . ولو أظهروا النص ، لاحتجوا به . ولكان خوضهم فيه يمنع من(٧) أن ينكتم ولا ينقل . ولو نقل ، لعرفه الفقهاء مع فحصهم عن السنن . ولسنا نجد في الشريعة نصّا في ذلك . فان قول الله عز وجل(٨) : « يآيها النبي لم تحرّم ما أحل الله لك ... » إنما هو منع من التحريم . وليس فيه ما حكمه ؟

فان قالوا : ولو كانوا قاسوا(٩) هذه المسئلة على غيرها ، لصرّحوا(١٠) بالعلة ! قيل: لا يجب ذلك . بل يكفي التنبيه على العلة . وقد نبّه كل(١١) منهم على القياس [والعلة(١٢)] . لأن من قال : « إنه طلاقٌ ثلاث » ، جعل مطلق التحريم يقتضي غاية التحريم ؛ ثم ألزمه هذا الحكم ، قياسا على طلاق الثلاث من حيث كان كل واحد منها يفيد غاية التحريم . ومَن جعله « طلقة واحدة » ، اعتبر أقل ما يثبت معه التحريم؛ وقاسه على الطلقة / الواحدة بعلة ١/١١٣
أن كل واحد منها يتناول أقل التحريم . ومن جعله « إيلاء » ، اعتبر أن

١) ل : لكان مخالفا
٢) ل : وكانت
٣) ل : تدعوه
٤) ل : ايصال
٥) ل : في كثير
٦) ل : تركهم
٧) حذفه ل
٨) القرآن ٦٦ /١
٩) ل : قد قاسوا
١٠) ل : وصرحوا
١١) ل : كلا
١٢) حذفه ل

الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها . ومن جعله « ظهارا » ، أجراه [مجرى الظهار[١]] مِن قِبل أنه يفيد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء .

وإذا كان هذا الذى ذكرناه ممكنا ، ولم يمكن ذكر نص ، ولا أنهم قالوا بغير طريق ، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه ، أو ما يجرى مجراه من التشبيه .

وأيضا فان الناس[٢] قد يقتصرون على الفتوى فى كلامهم . ويتعلم السامعُ الوجهَ الدال[٣] على الفتوى من نفس الفتوى . ألا ترى أن الناس قد [يشيرون فى الحرب بآراء ، و[٤]] يُجرْون الشيء مجرى غيره ، ولا يصرّحون بذكر الشبه فيعلم[٥] وجه التشبيه . بيان ذلك أن رئيس الجيش لو أمر[٦] مرة بضرب رقاب مَن يتحسس عليه لعدوّه ، قصداً منه إلى زجر من يتحسس عليه[٧] ؛ ثم أحسن مرة إلى من يتحسس عليه ، استمالة منه لهم ليدلّوه على عورة عدوه ؛ ثم ظهر مرة ثالثة على آخرين ينقلون أخباره على عدوه . فقال[٨] بعضهم : « اقتلْهم كالذين قتلتَهم » ؛ وقال آخرون ؛ « أحسنْ إليهم كالذين أحسنتَ إليهم » . لعُلِم[٩] أن هؤلاء لحظوا[١٠] استمالتهم ليدلوه على عورة عدوه ؛ واولئك قصدوا زجر غيرهم عن التحسس عليه . فكذلك ما ذكرنا[١١] عن السلف رضى الله عنهم .

---

١) ل : مجراه
٢) ل : الباقين
٣) ل : الدال ؛ ص : الذى
٤) حذفه ل
٥) ل : فعلم
٦) ل : أحسن
٧) ل : عليهم
٨) ل : فقال له
٩) ل : ليعلم
١٠) ل : يحلطوا [غير منقوط]
١١) ل : فذلك ما ذكرنا

فان قيل : هلا[١] وجب أن يصرحوا[٢] ، ولا يقتصروا فيها على التنبيه ، كما وجب أن ينقلوا النص ؟ قيل : قد ثبت[٣] أن العادة والديانة قد أوجب[ت]ا نقل النص ؛ وأن العادة فى التعليل والتشبيه أن يصرّح بها تارة ، وينبّه عليها اخرى .

فان قيل : هلا[٤] صرّحوا بذلك ليقيموا عذرهم ويمكّنوا[٥] غيرهم من الاحتجاج به ؟ قيل : قد بلغوا هذه الغرض بالتنبيه . ولهذا قد ينبّه الفقهاء من كلامهم على تلخيص العلة والقياس . وإنما قلنا : [«إنه لم يكن منهم نكير» ، لأنه لو كان منهم نكير ، لظهر . ولا منع ، مع ظهوره ، أن ينكتم . وإنما قلنا[٦] :] «إنهم إذا لم ينكروه ،/ لم يكن باطلا» ، لأنه لو ١١٣/ب كان باطلا ، لكان إنكاره واجبا . وكانوا قد اتفقوا على ترك الواجب . وليس لأحد أن يقول : إنما لم ينكروه لأنه كان صغيرا . لأنه ليس فى معاصى غير الأنبياء ما يقطع على أنه صغير . ولأن الصغير يجب إنكاره كالكبير .

ومما اختلفوا فيه وشبهوه بغيره : مسئلة الجد . وقول ابن عباس : «أما يتقى اللهَ زيدُ بن ثابت ؟ يجعل ابنَ الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أبا» . ولم يذهب إلى تسمية الجد أبا . لأن ابن عباس لا يذهب عليه ، مع تقدّمه فى اللغة ، أن الجد لا يسمى أبا حقيقةً . ألا ترى أنه ينفى عنه الاسم ؟ فيقال : ليس هو بأبى[٧] الميت ، ولكنه جده . وإنما أراد أنه بمنزلة الأب ، كما أن ابن الابن بمنزلة الابن لما كان يدلى إلى الميت ، من جهة الأولاد ، بواسطة ؛ وأنه لا فرق فى الولادة والقرب بها بين العلو والسفل . هذا يدل عليه كلامه . لأنه إذا[٨] لم يرد أنه أب فى الحقيقة ، فلا بد مما ذكرناه . وعن على وزيد

---

١) ل : فهلا
٢) ل : يصرحوا بالعلة
٣) ل : بينا
٤) ل : فهلا
٥) ل : مكنوا
٦) حذفه ل
٧) ل : باب
٨) حذفه ل

ابن ثابت رضى الله عنهما أنهما شبهـــاه[1] بغصنى شجرة ، وبجدولَى نهر ، ليعرّفا قربهما[2] من الميت ؛ ثم شرّكا بينهما فى الميراث .

فان قيل : ومن أين صحة هذا التشبيه عنهم ؟ قيل : [مَن[3]] نقل فتاويهم ، نقل هذا التشبيه . فاذا كان أحدهما معلوما ، كان الآخر مثله[4] ، ويبيّن ذلك أن المتقدمين من المخالفين كانوا بين متناول لهذه التشبيهات وبين محطّ[5] لها . فلم يكن فيهم من يجحدها . وإنما تجاسر[6] على جحدها بعض أهل هذا العصر . ولو علموا أن الإقرار بفتاويهم يضرهم لجحدوها . على أنهم لو لم يشبّهوا بما ذكرناه ، لكانوا قد قالوا غير ذلك من الاحتجاج ، إما نص أو غيره[7] ، مجملا أو مفصلا . ولا يجوز ، مع اهتمام النقلة بأحوالهم على كثرتهم ، أن يتركوا نقل ما كان بينهم ، ويطبقوا على نقل ما لم يجز [له ذِكر فيهم[8]] . وليس لأحد أن يقول : إن تشبيههم الجد والأخ بغصنَى شجرة/وبجدولَى نهر تشبيه عقلى يعرفون به قربهما من الميت ؛ ثم يورّثونهما[9] 1/114 أو أحدهما ، لما تقرّر فى الشرع من أن « المشتركَين فى القرب يرثان » ، وأن « أقربهما أحق بالميراث » . وذلك أنه قد يرث الأبعد مع الأقرب . فان ابن الابن [إلى أربع منازل[10]] هو أولى بالمال من بنت البنت ؛ و[11]ابن ابن العم أولى من بنت العم ؛ [وهو أبعد منها[12]] . وأيضا فانهم لم يورثوهما على سواء ، بل بعضهم قاسم بالجد ، ما كانت المقاسمة خيراً له ، من الثلث

١) ل : شبها
٢) ل : ليعربا
٣) زاده ل
٤) حذفه ل
٥) ل : محق
٦) ل : عاس
٧) ص : غير
٨) ل : بينهم
٩) ل : يورثوهما
١٠) حذفه ل
١١) ل : وان
١٢) كذا فى الاصول ، لعله : « وهو أبعد منها » أى : « ابن ابن العم » من « بنت العم »

— وشبهه فى ذلك بالامّ — لما(١) كان له وِلاد(٢) ؛ ولم ينقصه من الثلث مع ما لَه من الولاد(٣) والتعصيب . وبعضهم قاسم به ، ما كانت المقاسمة خيرا له ، من السدس ؛ فلم ينقصه من السدس ، تشبيها بالجدة : امّ الام ، من حيث(٤) اشتركا فى الولاد(٥) بواسطة .

إن قيل : [إنما اعتبر بالسدس(٦)] ، لأن رجلا روى : أن النبي عليه السلام جعل للجد السدس . فقال له عمر(٧) : مع من ؟ قال(٨) الرجل : لا أدرى . [والجواب(٩) :] أن قوله «لا أدرى» دليل على أنه جعل له السدس فى حال دون حال : وأنه نسى الرجل تلك الحالة(١٠) . فلا يمكن أن يقال : له(١١) السدس فى كل حال . فلهذا لم ينقصوه منه . وعلى أنه لو كان ذلك عاما فى جميع الحالات ، لتعلقوا به ، و[تعلق به بعضهم(١٢)] . وكانوا لا يعطونه إلا السدس ، إذ النبي عليه السلام قد أعطاه السدس فى كل حال . وليس لأحد أن يقول : إنهم قالوا فى هذه المسائل بالصلح . لأن مسئلة الحرام لا يجوز فيها الصلح . ولأن كلا منهم أفتى المستفتى ، وحكم بما يقوله ، ولم يردّه إلى الصلح . وليس لأحد أن يقول : إنهم قالوا فيها بأقل [ما قيل(١٣)] ، لأنه لم يتقدّم اختلافَهم أقوال ، فقالوا هم بأقلها ؛ ولا اتفقوا على قول ، فيقال إنه أقل(١٤) ما قيل : بل قالوا بأقاويل متباينة ، بعضها أقل من بعض .

---

١) ل : لانه لما
٢) س : ولادة ؛ ل : أولاد
٣) لس : الولادة
٤) ل : حيث انهما
٥) لس : الولادة
٦) ل : جعله السدس
٧) حذفه ل
٨) لس : فقال
٩) زاده لس
١٠) س : الحال
١١) ل : ان له
١٢) ل : لتعلق بهم بعضه
١٣) زاده ح ل
١٤) حذفه ل

١١٤/ب وبما[١] قاله السلف اعتبارا[٢] أن عمر رضى الله عنه لم يعط / الإخوة للاب والام شيئا فى المسئلة[٣] الحمارية[٤] ؛ فقالوا : « هب أن أبانا كان حمارا » ؛ فورّثهم . وهذا اعتبار . لأنهم قالوا : « إذا أعطيتَ الإخوة للام . ونحن قد شاركناهم فى ولادة الام وزدنا عليهم بالأب . فان لم ينفعنا ذلك ، لم يجز أن يضرّنا » . وليس يجوز أن يكون أعطاهم [لدخولهم تحت[٥]] الظاهر . وهو قوله[٦] : « ... فان كانوا أكثرَ مِن ذلك ، فهم شركاء فى الثُلث... » لأن الخطاب انصرف إلى الاخوة للام فقط . ألا ترى إلى قوله تعالى[٧] : « ... فلكل واحد منهما السدس فانْ كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثُلث ... » ؟

دليل آخر : ظاهر عن الصحابة رضى الله عنهم أنهم قالوا بالرأى . وذلك[٨] لا يمكن دفعه كقول أبى بكر رضى الله عنه : « أقول فيها برأيى » . وقول عمر : « أقضى برأيى فيه[٩] » . وقال : « هذا ما رأى[١٠] عمر » . وقال[١١] علي عليه السلام فى ام الولد : « كان رأيى ورأي عمر أن لا يُبَعن . ثم رأيت ببيعهن » . وقال ابن مسعود فى قصه بروع بنت واشق ؛ « أقول فيها برأيى » . وقولنا : « رأى » عبارة عن اعتقاد أو ظن . فانْ تُوصِّلَ إليهما[١٢] باعتبار واستنباط إما بدلالة عقلية[١٣] ، أو أمارة ، فلا شبهة فى وقوع اسم

١) ل : فيما
٢) ل : اعتبار
٣) ص : مسالة
٤) وهى هذه : الزوج وله النصف ، والام ولها السدس ، واخوة لام ولهم الثلث ، والاخوة لأب وام فهم عصبة ولكن لم يبق لهم شىء . (راجع تفسير ابن كثير ، ١ /٤٦٠)
٥) ل : له حق لهم بحسب
٦) القرآن ٤ /١٢
٧) القرآن ٤ /١٢
٨) لس : ذلك مما
٩) حذفه ل
١٠) ل : روى
١١) ل : كان
١٢) ل : اليها
١٣) لس : عقلية أو شبهة

الرأى عليها . فانه يقال : «فلان رأيه[1] العدل » ، و« فلان من رأيه القدر[2]». وإن توصّل إليها بنص جلى أو خفى ، فوقوع اسم الرأى عليها مشتبه. والأقرب أنه يجوز[3] أن يقع عليها ، لأنه لا يمتنع أحد[4] من[5] أن يقول : « إن تحريم الميتة يراه[6] المسلمون ، وهو رأيهم » ؛ ويمتنع أن يقول : « هو من رأيهم » ، لأنه[7] يوهم أنهم حرّموها برأيهم . فأما قول القائل : « قلت هذا برأيى» ، فلا يعقل[8] منه أنه قاله بنص ، لا جلى ولا خفى . وإنما يفهم منه أنه قاله استنباطا واستخراجا بما يراه من الأمارات والأدلة التى ليست بنص جلى ولا خفى . ولهذا لا يقال : إن المسلمين حرّموا الميتة برأيهم . ولا يقال : إن أبا حنيفة أثبت الربا فى الستة الأجناس برأيه ؛ ويقال : إنه أثبت الربا فيما عداها برأيه . ولا يقال فى الجيش إذا أطاعوا الإمام فى رأى : / « إنهم فاعلون ذلك[9] بآرائهم » . ولذلك لا توصف آراؤهم بالسداد ، إذا ١/١١٥ كان رأى الإمام سديدا واتبعوه فيه من غير فحص . ويقال للانسان : « أقُلتَ هذا برأيك أم بكتاب الله ؟ » فيجعل أحدهما فى مقابلة الآخر .

ومخالفونا يذمّون [القول بالرأى ؛ ويذمّون[10]] أصحاب الرأى . وهم القائلون بآرائهم . وليس يجوز أن يذموا القائلين[11] بالنصوص . فاذا ثبت ذلك[12] ، ولم تكن على الأحكام الشرعية أدلة عقلية ، علمنا أن قول من قال من السلف : « أقول فيها برأيى » ، إنما أراد به الأمارات المظنونة . وأما

١) ل : من زايد
٢) ل : الغدر
٣) ل : لا يجوز
٤) حذفه ل
٥) حذفه س
٦) ل : راه
٧) ص : لانهم
٨) ل : يقبل
٩) لس : لذلك
١٠) حذفه ل
١١) ل : القائلون
١٢) حذفه ل

قول عمر رضى الله عنه فى رسالته المشهورة إلى أبى موسى[١] : « قِس الامور » ، فهو صريح فى القياس .

إن قيل : قد[٢] روى عنهم ذم الرأى . كقول أبى بكر رضى الله عنه : « أىّ أرض تُقلّنى ، أو[٣] سماءَ تُظلّنى إذا قلتُ فى كتاب الله برأيى » . وقول عمر رضى الله عنه : « أجرأكم على الجد[٤] أجرأكم على النار » . وقوله[٥] : أعْيَتْهم الأحاديثُ أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى » . وقول على عليه السلام : « من أراد ان يقتحم جراثيم جهنم ، فليقل فى الجد[٦] برأيه » . وقوله : « لو كان الدين بالرأى ، لكان مسح باطن الخف أولى من ظاهره » . وقول ابن مسعود : « يذهب[٧] قرّاؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس [رؤساء[٨]] جهالا ، يقيسون الامور بآرائهم[٩] » . الجواب : انه إذا كان الذين ذموا الرأى هم الذين قالوا به ، وجب صرْف ذَمهم إلى الرأى مع وجود النص أو مع ترك الطلب للنص[١٠] . كما يجب مثله لو حكى[١١] الرأى وذمه عن رسول الله صلى عليه. على أن قول أبى بكر رضى الله عنه : « أىّ أرض تقلّنى إذا قلتُ فى كتاب الله برأيى » ، إنما عنى به تفسير القرآن . ولعمرى إنه إنما ينبغى أن يفسَّر على عرف اللغة وبما[١٢] سُمع من النبى صلى الله عليه . وقول عمر : « أجرأكم على الجد أجرأكم على النار » ، إنما هو ذم الجرأة[١٣] وترك التثبت؛ وليس بذم للرأى. / وقوله : « أعْيتْهم الأحاديث أن ١١٥/ب

١) راجع للنص الوثائق السياسية لمحمد حميد الله ، رقم ٣٢٧
٢) ل : فقد
٣) ل : و
٤) كأن المراد به القول بالرأى فى سهم الجد فى تركة حفيده
٥) ل : قولهم
٦) كأنه أراد سهمه فى الوراثة فانه غير مذكور فى القرآن
٧) ل : قد يذهب
٨) حذفه ص ؛ وراجع أيضا ما يلى بعد قريب
٩) لس : برأيهم
١٠) حذفه ل
١١) ل : حلى
١٢) ل : ما
١٣) ل : للحده ؛ س : للجرأة

يحفظوها » ، إنما هو ذم لمن عدل إلى الرأى ، ولم يطلب الأحاديث ، ولم يحفظ ما وجد منها . وقول على[١] عليه السلام : « من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم ، فليقل فى الجد برأيه » ، معناه الرأى الذى لا يستند إلى الكتاب والسنة ، والقول بما سنح من غير استقصاء النظر فى الأمارات الصحيحة . وقول ابن مسعود : « يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس علماء [جهالا[٢]] يقيسون الامور بآرائهم[٣] » ، فانما ذم بذلك الرأى قبل طلب السنن والنظر فيها . وقول على عليه السلام : « لو كان الدين بالرأى ، لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره » ، معناه : لو كان الدين جميعه بالرأى . فكأنه أراد أن يبيّن أن ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأى الإنسان. و [بيّن ذلك بمسح[٤]] الخف .

دليل آخر[٥] : رُوى أن[٦] النبى صلى الله عليه قال[٧] لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن : بم تحكم ؟ قال بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه . قال : فان لم تجد : قال : أجتهد رأيى[٨] . و[٩]عنه أنه قال لمعاذ وأبى موسى ، وقد أنفذهما إلى اليمن : بم تقضيان ؟ قالا : إن لم نجد الحكم فى السنة ، قِسنا الأمر بالأمر ؛ فما كان أقرب إلى الحق ، عمِلنا به . وقال عليه السلام لابن مسعود رضى الله عنه : « اقضِ بالكتاب والسنة إذا وجدتَها . فان لم تجد الحكم فيهما ، اجتهدْ رأيك » . وقوله عليه السلم لعمر ، وقد سأله عن قُبلة الصائم ؛ « أرأيت : لو تمضمضتَ بماء ثم مججتَه » . وقال للخثعمية ، وقد سألتْه الحج[١٠] عن أبيها : « أرأيت : لو

---

١) ل : عمر
٢) زدناه حسبما مضى آنفا . والاصول روت ههنا « علماء » بدل « رؤساء »
٣) لس : برأيهم
٤) ل : وهو دليل مسح
٥) حذفه ل
٦) ل : عن
٧) ل : انه قال
٨) ل : برأى
٩) ل : وروى
١٠) س : بحج

كان على أبيكِ دَين، أكنتِ تقضينه ؟ » قالت : « نعم » . قال : « فدَين الله أحق أن يقضى » . وخبر معاذ ، وإن قيل إنه مرسَل ، رواه جماعة من أهل حمص مذكورون[١] عن معاذ ؛ وقد تلقى بالقبول . لأن الناس فيه فريقان : أحدهما يحتج[٢] به ، والآخر يتأوله[٣] . ووجه الاستدلال به : أن النبي صلى الله عليه صوّبه فى قوله / « أجتهدُ رأيِى » ، عند[٤] الانتقال ١/١١٦ من الكتاب والسنة . فعلِمنا أن قوله « أجتهدُ رأيِى » لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة .

فان قيل : إنما عنى معاذ أن يجتهد رأيه فى الاستدلال بخفى النصوص من الكتاب والسنة ! قيل : قول النبي عليه السلام « فان لم تجد » مطلق فى نفى وجدان نص جلى وخفى فى الكتاب والسنة . على أن من استدل بالنصوص الخفية ، لا يقال إنه قد اجتهد رأيه . فان قيل : إنما أراد « أجتهد رأيى فى طلب الحكم فى الكتاب والسنة » ! قيل : الطالب ، [لا يقال إنه[٥]] اجتهدَ رأيه . وإنما يقال : اجتهدَ فى الطلب . وأيضا فان معاذ لما قال : « أحكمُ بكتاب الله » ، وقال له[٦] عليه السلام : « فان لم تجد » ؟ ، انصرف إلى نفى الوجدان الذى يجوز معه الانتقال من الكتاب . وكذلك قوله فى السنة : « فان لم تجد؟ » ، يريد[٧] نفى الوجدان المسوّغ للانتقال من السنة . وذلك لا يكون إلا وقد استوفى الطلب . فان قيل : أفتقطعون على ثبوت خبر معاذ ؟ قيل : لا . وما[٨] استدل به على صحته من احتجاج بعض الامّة به ، وتأوّل بعضها له ، لا يدل على أنه متفَق على صحته . لأنه لا يمتنع أن تكون الامّة إنما لم ترده لأنها لم تعلم بطلانه . ولما أمكن المخالف تأويله ، ولم يعلم [بطلان تأويله[٩]] ، لم يردّه .

١) كذا ص ؛ ل : غير مذكورين ؛ س فى نسخة « مذكورون » وفى نسخة « غير مذكورين »
٢) ل : محتج
٣) ل : متاول له
٤) ل : بعد
٥) ص : انه لا يقال
٦) ل : له النبى
٧) تكرر الكلمة فى ل
٨) ل : قيل لان ما
٩) س ل : « بطلانه تاوله و »

كأخبار الفقه . إن قيل : أفيصح الاحتجاج بهذه الأخبار ، وإن كانت من أخبار الآحاد ؟ قيل : يصح ذلك ، لأن استعمال القياس من الأعمال . فجاز أن يقبل فيه أخبار الآحاد ، ويقطع على وجوبه علينا[١] لأجل الدليل الدال على وجوب قبول أخبار الآحاد . كما يقطع بذلك على وجوب[٢] ما تضمنته أخبار الآحاد من[٣] فروع الشريعة . ولا فرق بين أن نظن أن النبي عليه السلام أمر بالنية فى الطهارة ، وبين أن نظن أنه أمر باستعمال ما يفضي إلى وجوب النية فى أنه يجب[٤] . ألا ترى أنه لا فرق بين « أن يخبرنا مخبر بوجود / سبع فى الطريق فى لزوم تجنبه ، إذا ظننا صدقه » وبين « أن ١١٦/ب
يأمرنا من ظاهره السداد والنصح سؤال[٥] رجل عن الطريق ، ويقول لنا : إنه خبير بالطريق فى أنه يلزمنا سؤاله إذا خفنا الطريق ، وإذا أخبرنا بشيء وظننا صدقه عملنا بحسبه » ؟

وأما وجه الاستدلال بقول النبي عليه السلام لعمر : « أرأيت لو تضمضمت بماء » ، فهو أنه شبه قبلة الصائم من غير إيلاج بمضمضة من غير ازدراد ؛ وأجرى حكم أحدهما على الآخر . [وهو نفي[٦]] إفساد الصوم . وهذا قياس . وقوله : « أرأيت لو تضمضت » يدل على أنه كان تمهد أمر القياس . وأنه قد دل عليه الدليل . وكذلك قوله عليه السلام للخثعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين » ، وتشبيهه حجها عنه بذلك ، يدل على تمهد[٧] القياس فى الشريعة .

دليل[٨] آخر : قال الله تعالى[٩] : « فاعتبروا يأولى الأبصار » . والاعتبار هو اعتبار الشيء بغيره ، و إجراء حكمه عليه . قال ابن عباس رضي

١) ل : عملنا
٢) حذفه ل
٣) ل : فى
٤) ل : لا يجب
٥) لس : بسوال
٦) ل : وهي فى
٧) ل : تمهيد
٨) من هنا حذف س نحو ستة أوراق
٩) القرآن ٥٩ /٢

الله عنه فى الأسنان : « اعتبر حكمها بالأصابع » فى أن ديتها متساوية . وقال : « اعتبر هذا بهذا » . وقولهم : « إن فى هذا عبرة » ، معناه أن فيه ما يقتضى حمل غيره عليه . نحو أن يعاجَل مَن ظَلَم بالهلاك ، فيقال : « فى هذا عبرة » ، أى فيه ما يقتضى حمْل غيره عليه . وليس الاعتبار هو الانزجار والاتعاظ . لأن(١) الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار . فعلمنا تباينهما(٢) .

إن قيل : لو كان « الاعتبار » ما ذكرتم ، لوُصف(٣) قائس الفروع على الاصول بأنه « معتبر » ، وإنْ أقدم على المعاصى ولم يعمل لآخرته ! قيل : لا يوصف بهذا(٤) ، لأن إطلاق ذلك يفيد أنه معتبر بجميع ما ينبغى أن يعتبر به . لأنه يخرج مخرج المدح . لكنه يقال : إنه معتبر الفروع بالاصول .

إن(٥) قيل: لو كان المراد بالآية ما ذكرتم، لحسُن التصريح به . ومعلوم
١/١١٧ أنه لا يحسن/ أن نقول : « يُخربون بيوتَهم بأيديهم وأيدى المؤمنين ...(٦) ، فقيسوا الارز على البُر ! » قيل : إنما لم يحسن ذلك لأنه اقتصار على ما لا تعلق له بالكلام ، وعدول عما يتعلق به . ويفارق ذلك أن يأتى بكلام يشتمل على ما يتعلق بالكلام المتقدم وعلى ما لا يتعلق به . ألا ترى أن النبى عليه السلام لو سئل عمن بلع حصاة فى شهر رمضان ، لم يحسن أن يقول : « من جامع فى رمضان ، فعليه الكفارة » ، إذا(٧) لم يكن فى ذلك [تنبيه على(٨)] حكم من بلع حصاة ، ويحسن أن يقول : من أفطر فعليه الكفارة . ولو كان(٩) ذلك دخل فيه لزوم الكفارة لمن بلع حصاة .

---

١) كذا ص ؛ ل : « لانه يقال : اعتبر انزجر واتعظ فتعجل »
٢) ل : تناسبهما
٣) ل : لوجب
٤) ل : بهذا الاطلاق
٥) حذفه ل
٦) وهو من القرآن ٥٩ / ٢
٧) كذا ، لعله : إذ
٨) حذفه ل
٩) ل : قال

ولمعترض[١] أن يقول : إن قوله سبحانه[٢] « فاعتبروا» ... ليس بعموم ؛ فلم يُفيد جميع ضروب الاعتبـــار فى كل شى ؛ كما أن قول القائل: « اقتلوا ... » لا يفيد جميع ضروب القتل ، ولا قتل كل إنسان ! واعترضت الدلالة أيضا بأن للمخالف أن يقول : إنا اعتبرنا بالاصول التى وردت فيها النصوص . فكما لا أُثبت فى الاصول التى لا ينفرع على غيرها الحكم[٣] إلا بالنص أو البقاء[٤] على حكم العقل ، كذا[٥] لا اثبت فى غيرها حكما إلا بالنص أو بالبقاء على حكم العقل ! دليل آخر : وهو قوله تعالى[٦] : «يآيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فَرُدُّوه إلى الله والرسول ... » فظاهر الرد يفيد القياس . ولأنه[٧] لو أراد بالرد إلى الله الاستدلالَ بظاهر كتاب الله تعالى ، لكان الكلام متكررا . لأن ذلك مستفاد من قول الله تعالى[٨] : « وأطيعوا الله ... » ، إذ[٩] ذلك أمر بامتثال خطاب الله سبحانه كله . والجواب : ان الرد الى الله يفيد الرجوع إلى ظاهر كتاب الله ، جليه وخفيه . لأنه يقال لمن يستدل به ويعمل بما فيه: إنه يَردّ أمرَه الى الله . والغرض بالآية أمر بطاعة الله سبحانه[١٠] فيما نعلم أنه أمَرَنا به،وأمَرَنا بما لا نعلم أنه أمَرَنا به[١١] مما اختلفنا / فيه أن نردّه إلى ١١٧/ب
كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه ، بأن نفحص عنه فيهما . حتى إذا علمنا أنه مما أمرنا الله تعالى به ، دخل ذلك فيما قد أوجبه علينا فى أول الآية من طاعته وطاعة رسوله . [فلا تكرار فى ذلك[١٢]]. ويحتمل أن يكون

---

١) ل : لقائل
٢) القرآن ٥٩ /٢
٣) تقدم الكلمة فى ل
٤) ل : بالبقاء
٥) ل : فكذلك
٦) القرآن ٤ /٥٩
٧) ص : ولا انه
٨) القرآن ٤ /٥٩
٩) ل : لأن
١٠) ص : بطاعة سبحانه ؛ ل : بالطاعة لله سبحانه
١١) ل : بانه [مع علامة الاضطراب بالهامش]
١٢) حذفه ل

الله تعالى عنى بالخطاب : المعاصرين للنبي صلى الله عليه . لأن خطاب المواجهة هذا ظاهره . فقال لهم : أطيعوا الله فيما أمركم به ، وأطيعوا الرسول ؛ فإن تنازعتم فى شيء لم يظهر فيه[١] من الله ورسوله أمرٌ ، فردُّوه إلى الله والرسول ، بأن تسألوا عنه الرسول .

فان قيل : هذا قصر للخطاب على المعاصرين للنبي عليه السلام دون غيرهم ؛ وذلك تخصيص بغير دلالة ! قيل : ظاهر المواجهة يقتضى الحاضرين. وأيضا فانّا إن[٢] تركنا الظاهر من هذا الوجه ، فنحن متمسكون به ، من حيث جعلناه عاما فى أهل الاجتهاد وغيرهم . وأنتم تخصون بالرد[٣] أهل الاجتهاد . فكل منّا تأول الظاهر[٤] . وأنتم المستدلون .

دليل آخر : قوله تعالى[٥] : « ... لو ردّوه إلى الرسول وإلى اولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ... » والاستنباط هو القياس . وكذلك الرد ! ولقائل أن يقول : إن الرد إلى اولى الامر يكون بالاستفتاء[٦] والاستشارة . والاستنباط هو إخراج الشيء من كونه باطنا إلى أن يظهر[٧] . وقد يكون ذلك بالقياس . وقد يكون بغيره . لأنه يقال لمن استدل على الشي بخفى النصوص : « قد استنبط هذا الحكم من هذه النصوص » . على أن هذا وارد فى الأمن والخوف . قال الله تعالى[٨] : وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول ... » الآية .

دليل : قول الله عز وجل[٩] : « ... إن أنتم إلا بشر مثلنا ... » ولم ينكر عليهم هذا التشبّه[١٠] ! ولقائل أن يقول : إن الكلام خرج مخرج النكير

---

١) تأخر الكلمة فى ل
٢) ل : لو
٣) ل : انهم مخصون بالرد إلى
٤) ل : تارك الظاهر
٥) القرآن ٤ /٨٣
٦) ل : كالاستفتاء
٧) ل : الى ظاهر
٨) القرآن ٤ /٨٣
٩) القرآن ١٤ /١٠
١٠) ل : التشبيه

عليهم ، لأنهم أوجبوا ، إذا كانوا بشرا[١] مثلهم ، أن لا يصدوهم عما كان يعبد آباؤهم . وقد ردّوا عليهم بما حكاه الله عز وجل / من قوله[٢] : « ... إن ١/١١٨ نحن إلا بشر مثلكم ولكنّ الله يَمُنّ على من يشاء من عباده ... » وعلى أن هذا تشبيه فى[٣] غير حكم شرعى ، فهو بخلاف ما نحن فيه .

وكذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال لمن ذكر أنه ولد له ابن أسود : « ألك إبل » ؟ » فقال : « نعم » . فقال : « أفيها جمل[٤] أورق؟ » قال : « نعم » . قال : « وأنّى[٥] ذلك ؟ » قال الرجل : « لعل عرقا نزع ». قال النبي صلى الله عليه : « ولعل عرقا[٦] نزع » . وذلك أن[٧] هذا تنبيه على أمارة عقلية فى حكم عقلى .

دليل : عقلت الامّة من قول الله سبحانه[٨] : « فلا[٩] تقل لهما أفّ...» المنع من ضربهما . ولم تعقل ذلك إلا قياسا ! ولقائل أن يقول : إن[١٠] الامّة عقلت ذلك لفظا كما أن قول القائل : « ما لفلان عندى حبّة » . يفيد فى عرف اللغة أنه ما له عنده قليل ولا كثير ، لا حبّة ولا أقل منها . وله أن يقول : إن المنع من ضربهما عُلم قياسا على المنع من التأفيف [بعلّة أنه أذى[١١]] . وكون « الأذى » علة فى ذلك معلوم ، غير مظنون .

دليل : أجمعت الامّة على قياس الزناة على ماعز فى الرجم ! ولقائل أن يقول : بل عقلت الامّة أن حكم الزناة حكم ماعز من قصد[١٢] النبي صلى

---

١) حذفه ل
٢) القرآن ١٤ / ١١
٣) ل : التشبيه من
٤) حذفه ل
٥) ل : لم
٦) ل : لعل هذا عرق
٧) ل : لان
٨) القرآن ١٧ / ٢٣
٩) فى جميع المخطوطات : « ولا »
١٠) ل : أن من الناس من يقول إن
١١) ل : بعد ان ادى
١٢) حذفه ص

الله عليه ضرورة . أو أنها عقلت ذلك من قوله عليه السلام : « حكمى فى الواحد حكمى فى[١] الجماعة » . على أن كون[٢] الزنـا بشرط الإحصان علةً فى الرجم معلوم ، غير مظنون .

دليل : قد تعبّدَنا الله عز وجل بالاستدلال بالأمارات على جهه القِبلة ، إذا اشتبه علينا أمرها ، وأن نصلى إلى الجهة التى ظننا أن القبلة فيها . وهذا تعبّد بالاستدلال بالأمارات وبالعمل بحسبها ! الجواب : ان من المخالفين من لا يجوّز الاجتهاد فى القِبلة ، ويوجب على من اشتبهت عليه القبلةُ[٣] الصلاةَ إلى جميع الجهات ؛ فلا يُسلّم هذا الموضع . ومنهم من يوجب الاجتهاد فى القبلة ؛ وله أن / يقول : « إن الأمارات الدالة على القبلة أمارات[٤] عقلية ، ١١٨/ب لا سمعية . ولست أمنع من كوننا متعبدين بما ذكرتم فى القبلة . ولكنى أمنع من كوننا متعبدين فى الحوادث الشرعية بالاستدلال بالأمارات المظنونة الشرعية ، وبالعمل بحسبها . وليس يلزم إذا تُعُبِّدنا بالأمارات فى موضع ، أن نكون متعبدين بها فى موضع آخر إلا لجامع يجمع بين الموضعين » . فان قالوا : إذا جاز التعبد بالأمارات المظنونة [فى موضع[٥]] ، جاز التعبد بها فى موضع آخر . إذا ما سوّغ أحدهما ، سوّغ[٦] الآخر ، وإن منع من أحدهما مانع ، فهو مانع من الآخر ! قيل : هذا يدل على جواز التعبد بالأمارات فى الحوادث الشرعية . وليس ذلك مسئلتنا . فان قالوا : إنا تُعُبِّدنا بذلك[٧] فى القبلة ؛ لأنه لما لم نعاينها ، لم يبق إلا التعبد فيها بالأمارات . وكذلك مع[٨] فقْد النص على الحوادث لا يبقى إلا التعبد بالأمارات ! قيل : لم زعمتم ذلك ؟ وما أنكرتم أنه يبقى من التعبد [فى الموضعين وجوه أُخر . منها ان نتعبد

---

١) ل : على
٢) ل : يكون
٣) حذفه ل
٤) ل : هى امارات
٥) حذفه ل
٦) ل : يسوغ احدهما يسوغ
٧) تأخر الكلمة فى ل
٨) ل : جميع

فيها بحكم العقل . فيبقى فى الحوادث الشرعية[1]] على مقتضى[2] العقل . ولا يلزم ، عند اشتباه القبلة ، الصلاة إلى جهة من الجهات . ويمكن أن نتعبد بالصلاة إلى جميع الجهات ، أو إلى أي جهة اخترنا[3] . فان قالوا : إنما[4] تعبدنا بالاجتهاد فى القبلة والعمل بحسبه لفقْد العلم بها . فيجب ، إذا فقدنا العلم بحكم الحادثة[5] ، أن نكون متعبدين بالاستدلال عليه بالأمارات والعمل بحسبها ! قيل لهم : إن مخالفكم لا يسلّم أنّا قد فقدنا طريقا إلى العلم بحكم الحادثة . لأنه يجعل الطريق إلى ذلك العقل . فان قالوا : إنما تعبّدنا[6] بالأمارات فى القبلة لفقْد معاينتها ، فيجب مثله فى حكم الحادثة [عند فقْد النص[7]] ؛ لأن فقد النص يجرى فقد[8] معاينة القبلة ! قيل لهم : أتجعلون فقْد معاينة القبلة [عند فقد معاينة القبلة[9]] علة مظنونة ، أو معلومة ؟ فان قالوا : / « هى[10] مظنونة » ، قيل لهم : وهل نوزعتم إلا فى صحة القياس ١/١١٩ بعلة مظنونة ؟! وإن قالوا : « هى معلومة » ، قيل لهم : دلّوا على ذلك . ولا سبيل إليه ، لأنه لا يمتنع أن يكون إنما يجب العمل فى الأمارات فى القبلة [لمصلحة لا يعلمها إلا الله . ألا ترى أنه كان لا يمتنع أن يتعبدنا بالأمارات فى القبلة[11]] إذا لم نعاينها ، ويتعبدنا بالبقاء على حكم موجب العقل فى الفروع التى لا نص فيها . فان قالوا : إنما تعبدنا بالأمارات فى القبلة لأن ذلك من قبيل دفع المضار ؛ وهذا موجود فى الفروع الشرعية ! قيل : هذا

---

١) حذفه ل
٢) ل : ما يقتضى
٣) ل : اخبرنا
٤) ل : لها
٥) ل : الخلافة
٦) ل : تعبدنا به
٧) حذفه ل
٨) ك : مجرى
٩) حذفه ص
١٠) حذفه ل
١١) حذفه ل

رجوع[١] إلى دليلنا الأول . ويجب الرجوع فيه إلى أصل عقلى . لأن ما ذكرتموه علة عقلية .

دليل آخر : كل حادثة فلا بد فيها من حكم ، ولا بد من[٢] أن يكون إليه طريق . وكثير من الحوادث لا نص فيها ، ولا إجماع . وليس بعدهما[٣] إلا القياس . فلو لم يكن القياس حجة ، خلت[٤] كثير من الحوادث من أن يكون إلى حكمه[٥] طريق . فان قيل[٦] : جميع الحوادث ، عليها نصوص تشملها[٧] إما ظاهرة وإما خفية . وليس يبعد[٨] ذلك وإن كثرت الحوادث ، إذا كانت النصوص عامة . لأن قول النبي عليه السلام : « فيما سَقَتِ السماء العُشر» شامل لكل ما سقَتْه السماء ، [وإن كثر عدده ! قيل : لو كان جميع الحوادث يشملها النصوص ، لما افتقر أهل الظاهر[٩]] فى كثير منها إلى استصحاب الحال . وهذه الدلالة معترضة . لأنه إن[١٠] أراد المستدل أنه لا بد فى كل حادثة من حكم ، أى من قضية إما نفيا وإما[١١] إثباتا ، فصحيح . لكن لا يلزم أن يكون طريق ذلك الشرع . بل قد يجوز أن يكون طريقه الشرع ؛ ويجوز أن يكون طريقه العقل ، فيلزمنا التمسك بحكمه إذا لم ينقلنا عنه نص . وإن أراد بالحكم حكما شرعيا ، فانه يجوز خلو كثير من الحوادث منه .

وقد استدل بهذه الدلالة من وجه آخر . وهو أن السلف رجعوا فى أحكام الحوادث إلى الشرع . فعلمنا أن طريقها الشرع ، دون العقل . فاذا لم يكن

---

١) حذفه ل
٢) كذلك
٣) ل : بعدها
٤) بياض فى ص ، وقال الناسخ « أظنه : لخرج »
٥) ل : حكمها
٦) حذفه ل
٧) كذلك
٨) ل : يتقيد [غير منقوط]
٩) حذفه ل
١٠) كذلك
١١) ل : نفيا او

فيها نص ولا إجماع ، فطريقها إذاً[١] القياس . ولقائل أن يقول : إن أردتم بهذا الكلام المسائل التى دارت بين الصحابة ،/ وبيّنتم[٢] أنهم لم يستدلوا فيها ١١٩/ب بالعقل ، ولا بالكتاب والسنة ؛ وأنه ليس بعد ذلك إلا أنهم استدلوا عليها بالقياس ، فهذا استدلال باجماع السلف . وقد تقدّم . وإن أردتم أن السلف لمّا طلبوا حكم بعض المسائل من الشرع ، وجب أن نطلب حكم جميع الحوادث[٣] من الشرع فقط[٤] ! قيل لكم : ولم يجب ذلك ؟ أو لستم — وغيرُكم من مخالفيكم — تستدلون فى كثير من المسائل بالبقاء على حكم العقل ؟ فان قلتم : لو لم يكن القياس صحيحاً ، لعدلوا ، فى الحوادث الحادثة فيما[٥] بينهم التى لا نص[٦] فيها ، إلى حكم العقل . فلمّا لم يفعلوا ذلك ، علِمنا أنهم عدلوا إلى القياس ! قيل لكم[٧] : هذا رجوع إلى استدلالكم الأول . [وهو قولكم[٨] :] إنما حكموا فى المسائل بأحكام ، لا وجه لما حكموا به إلا القياس .

واحتج المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ قوله تعالى[٩] : يآيها الذين آمنوا لا تقدِّموا بين يدى الله ورسوله ... » وبقوله[١٠] : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» ، وبقوله[١١] : « ولا تـَقـْفُ ما ليس لك به عِلم ...» ، وبقوله[١٢] : « ولا تقولوا لما تَصِف ألسنتُكم الكذِبَ هذا حلال وهذا حرام ... » — قالوا : والحكم بالقياس تقدُّمٌ بين يدى الله ورسوله ، لأنه حكمٌ بغير قولها وقولٌ على الله بما لا نعلم ، ووصف الشيء بأنه حلال وحرام ، ولا نأمن كونه كذبا —

---

١) ل : اذا هو
٢) ل : هم
٣) ل : المسائل
٤) حذفه ل
٥) حذفه ل
٦) ل : حكم
٧) ل : لهم
٨) حذفه ل
٩) القرآن ٤٩/١
١٠) القرآن ٢/١٦٩ ، ٧/٣٣
١١) القرآن ١٧/٣٦
١٢) القرآن ١٦/١١٦

وبقوله[١] : « وأن احكُمْ بينهم بما أنزل الله ... » ، وبقوله[٢] : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله... » ، وبقوله[٣] : « فان تنازعتم فى شيء فرُدّوه إلى الله والرسول . . . » ، وبقوله[٤] : « تبيانا لكل شيء ... » ، وبقوله[٥] « ما فرّطنا فى الكتاب من شيء ... » ، وبقوله[٦] : أولم يكفيهم أنّا أنزلنا عليك الكتابَ يُتلَى عليهم ... » الجواب : يقال لهم : لم زعمتم أن الحكم بالقياس هذا سبيله ؟ وما أنكرتم أنّا لا نكون بالحكم به متعبدين بين يدى الله ورسوله . إذ كنا حاكمين بما أمرّنا الله أن نحكم به ، ولم نقْفُ ما ليس لنا به علم ، ولم نقل على الله ما لا نعلم ، ولا واصفين بالكذب لأن الدلالة
١/١٢٠ القاطعة / على صحة القياس قد أمّنتْنا[٧] من كل ذلك ، وأوجبتْ أن الحكم به حكم بما أنزل عز وجل ، وردٌّ إلى الله[٨] والرسول ، وأنه مما بيّنه الله عز وجل فى كتابه . لأنه دل على صحة القياس . ومعلوم أن المراد بقوله[٩] : « تبيانا لكل شيء » إما على جملة أو على تفصيل[١٠] . لأنه ليس فيه بيان لكل شيء على التفصيل. ألا ترى أن كثيرا منه[١١] مبيَّن بسنّته عليه السلام .

﴿ومنها﴾ ما احتج به النَظّام من أن الله عز وجل قد دل بوضع الشريعة على أنه منعنا من القياس .لأنه فرّق[١٢] بين المتفقين، وجمعَ بين المفرّقين ، فأباح النظر الى شَعر الأمَة الحسناء ، وحظر النظر إلى شعر الحُرّة وإن كانت شوهاء ، وأوجب الغسل من المنى دون البول ، وأوجب على الطاهر من الحيض

---

١) القرآن ٥ /٤٩
٢) القرآن ٤٢ /١٥
٣) القرآن ٤ /٥٩
٤) القرآن ١٦ /٨٩
٥) القرآن ٦ /٣٨
٦) القرآن ٢٩ /٥١
٧) ل : امنا
٨) ل : كتاب الله
٩) القرآن ١٦ /٨٩
١٠) ل : الجملة او على التفصيل
١١) ل : منها
١٢) ل : لا فرق

قضاء الصيام[١] دون الصلاة . وأجاب قاضي القضاة رحمه الله [عن ذلك[٢]] بأشياء : منها أن القياس يقتضى الجمع بين الشيئين فى الحكم واختلافهما فيه إذا اشتركا أو افترقا فى علته ، لا فى الصورة . ولم يبيّن النظّام أن شعر الحُرّة والأمة قد اشتركا فى علة التحريم أو الإباحة ، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما ورودا بما يمنع من[٣] القياس ! وللنظّام أن يقول : « غرضى بما ذكرتهُ الإبانةُ عن أن الشريعة قد شهدتْ بابطال أماراتكم . لأن الشريعة لو حظرت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمةَ ، لقلتم : إنما حظرتْ[٤] ذلك خوف الفتنة . وذلك قائم فى شعر الأمة الحسناء . فيحرم النظر إليه . ولكان ذلك من أقوى ما تذكرونه من أماراتكم فى القياس . فاذا شهدت الشريعة بابطاله ، فقد صح قولي : إن وضعها يمنع من القياس » . ومنها : أن ذلك لو منع من القياس الشرعى ، لمنع من القياس العقلى . لأن الأحكام العقلية قد تختلف فيها الأشياء [المتفقة ، وتشترك فيها الأشياء[٥]] المتباينة ! وللنظّام أن يقول : « الاحكام[٦] العقلية لا تشترك فيها / الأشياء المتباينة[٧] فى علل تلك الأحكام، ١٢٠/ ب
ولا تفترق فيها الأشياء المتفقة فى عللها . و[أنا قد أريتكم[٨]] أشياء متفقة فى أمثال عللكم وأماراتكم ، وهى متباينة[٩] فى أحكام تلك الامارات[١٠] . فكان فى ذلك بطلان قولكم[١١] . ولم توجدونى[١٢] مثله فى العقليا ت » . ومنها : أن قال : أكثر ما يقتضيه وضع الشريعة أن تختلف أحكام الأشياء ، فيكون القياس عليها يُثبت أحكاما متضادة فى الفروع وليس ذلك يمتنع عندنا إذا

---

١) ل : الصوم
٢) حذفه ل
٣) ل : بما منع
٤) ل : لعلم
٥) حذفه ل
٦) ل : ان الاحكام
٧) ل : المباينة
٨) ل : انما قد ارمكم
٩) ل : مباينة
١٠) ل : الافعال
١١) حذفه ل
١٢) ل : توحد وفى

كان المكلّف مخيّرا فيها ! وللنظّام أن يقول : « ما التزمتموه[١] خارج عما رُمتُه . لأن الذى رمتُه هو ورود الشريعة بما يخالف مقايستكم فى التسوية والتفرقة[٢] ، ليصحّ أنّ وضْعها يَمنع من القياس . وليس غرضى أن ابيّن أن القياس يقتضى أحكاما متضادة فى الفرع ، فتجيبونى[٣] بالتزام ذلك . » ونحن نجيب النظّام ، فنقول : إنه [أرانا مثل أمارتنا فقد نفت الشريعةُ[٤]] أحكامَها . وذلك إنما[٥] نمنع من كونها أدلة ، ولا نمنع من كونها أمارة . لأنه ليس من[٦] شرط الأمارة أن تدل هى وأمثالها على حكمها على كل حال . بل قد تتخرّم[٧] دلالتها ولا تخرج من كونها أمارة[٨] . ألا ترى أن الغيم الرطب أمارة فى الشتاء على المطر ؟ وليس ينقض[٩] كونه أمارة على ذلك وجودنا غيما أرطب من [ذلك فى صميم[١٠]] الشتاء ، ولا يكون المطر[١١]. وأمثال ذلك كثير . وكذلك لا تخرُج [أمارتُنا من كونها أمارات بوجه[١٢]] ، لوجودنا أمثالها وأحكامها متخلفة عنها . فان قال : قد وجدتُ الأكثر من أمثال أماراتكم[١٣] لا يتعلق بها فى الشريعة حكم ؛ فخرجتْ بذلك عن أن تكون أمارات . إذ الأكثر من الأمارات يتعلق بها الأحكام ! قيل له : « بيّن ذلك . » ولا سبيل له[١٤] إلى بيانه . ﴿ومما﴾ احتج به المخالف ، قولهم[١٥] : لو كان الله عزّ وجل ورسوله قد تعبّدَنا بالقياس ، لكان القائسون مطيعين

---

١) ل : الزمتموه
٢) ل : الفرقة
٣) ل : ليصح فتجيبون
٤) ل : انا نا امثال امارتنا الشريعة فقد نفيت
٥) ل : ان
٦) ل : فى
٧) ل : تتجه [غير منقوط]
٨) ل : دلالة
١٠) ل : منه فى عميم
١١) ل : عنده المطر
١٢) ل : امارتنا من كونها امارتنا
١٣) حذفه ل
١٤) ل : لك
١٥) حذفه ل

للنبي عليه السلام . وفى / ذلك كونه عالما بهم وبما يوءديهم[١] اجتهادهم إليه ! ١/١٢١ وأجاب قاضى القضاة رحمه الله عن ذلك بأنه لا يمتنع أن يكون الله عز وجل قد أعلم نبيّه عليه السلام بالقائسين مفصلا[٢]، وأراد القياس منهم، وكانوا مطيعين له؛ ولا يمتنع أن يكون [قد أراد فى الجملة من المجتهدين[٣]] أن يجتهدوا الاجتهاد الصحيح ، ويفعلوا[٤] بحسبه . وكل من فعل ذلك ، يكون مطيعا للنبي عليه السلام . فان قيل : فتى أراد الله عز وجل حُكم[٥] الفروع من المكلّف ؟ قيل : ذكر قاضى القضاة فى « الشرح » أن من يقول : « إن الحق فى واحد » ، وعليه دليل ، يقول : إن[٦] الله عز وجل أراد حُكم الفرع بنصب الدلالة على ذلك . ومن يقول « كل[٧] مجتهد مصيب » ، منهم من يقول : أراد أحكام الفروع عند نصب الأمارات ؛ ومنهم من يقول : أرادها عند نصب الدلالة على العمل بالقياس — وقد اختاره[٨] قاضى القضاة فى « العمد » ، وقال : « ومنهم من يقول : أراد ذلك عند النص الدال على حكم الأصل » . وقد اختاره[٩] فى « الشرح » وفى «كتاب النهاية » — ومنهم من يقول : أراد بعض الأحكام [بالنصوص . ويقف على الباقى ، ولا يدرى بماذا اريد . وأبطل فى « الشرح » أن تكون الأحكام مرادة[١٠]] بدليل القياس ؛ لأن دليل القياس مجمل . وأوجب أن تكون مرادة[١١] بالنص الدال على حكم الأصل . قال : لأن عند القياس نقول[١٢] : لا يخلو مراده بتحريم الربا إما

---

١) ل : يودى
٢) حذفه ل
٣) ل : اراد فى المجتهدين
٤) ل : يفعلون
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : ان كل
٨) ل : اجازه
٩) ل : اختار
١٠) حذفه ل
١١) ل : مرادا
١٢) حذفه ل

أن يكون نفس العين[١] ، أو بعض صفاتها . ثم نتوصل بالأمارات إلى إثبات المعنى . ولقائل أن يقول : لا أقسم هذه القسمة . لأنى قد علمتُ أنه ما أريد بتحريم [التفاضل فى الأشياء[٢]] الستة إلا ما اقتضاه اللفظ ، دون غيره . وإنما أعرف حكم الفرع لاختصاصه بما ظننتُ أنه علة الحكم مع قيام الدلالة على العمل بالقياس . والأولى أن يقال : إن الله عز وجل إنما أراد الحكم عند نصب[٣] الدلالة على صحة القياس مع نصب الأمارة الدالة على علة الحكم ووجودها فى الفرع . لأنه [لا بد من مجموع ذلك فى العلم[٤]] لحكم الفرع .
١٢١/ب وليس بعض ذلك مرتبا على بعض ، / بل لمجموعة تشافه[٥] الحكم . ومعنى ذلك أنه فعل كل واحد من ذلك لأجل الحكم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن التعبد بالقياس ، وإن جاز فان مقايستكم لم يرد التعبد بها . لأنه ما من فرع إلا ويشبه أصلين متضادّى الحكم . وذلك يقتضى ثبوتهما فيه . وذلك محال . فعلمنا أن الله سبحانه لم يتعبّدنا بذلك ! الجواب : يقال لهم : لم قلتم : « إن كل فرع يشبه أصلين[٦] متضادّى الحكم » ؟ ثم لو كان الأمر كذلك ، لم يؤد[٧] إلى محال . لأن من لا يجيز الحكم فى الفرع بالتخيير ، يقول : إن الله سبحانه قد جعل لنا طريقا إلى قوةِ شبهه بأحد الأصلين . فينبغى أن يراجع المجتهد النظر حتى يظفر بذلك . ومن يجوّز الحكم بالتخيير ، يقول : يجوز ان يعتدل الشبهان عند المجتهد ، فيكون مخيرا [بين إلحاقه بأى الأصلين شاء[٨]] فلا ينافى فى[٩] ذلك . والقول فى ذلك كالقول فى أخبار الآحاد المتعارضة . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس، وإن جاز التعبد به، موقوف[١٠] على ثبوت الحاجة إليه . وتناول

---

١) ل : المعنى
٢) حذفه ل
٣) ل : ثبت [غير منقوط]
٤) ل : يذهب مجموع ذلك
٥) ل : بمنافه [غير منقوطة]
٦) ل : فانه اصلين
٧) ل : يرد
٨) ل : باى الاصلين شاء الحقه
٩) حذفه ل
١٠) ل : فان ثبوت التعبد موقوف

النصوص الخاصة والعامة للحوادث كلها يرفع[١] الحاجة إليه . فاذاً لسنا متعبدين به ! الجواب : ان قولهم « إن النصوص متناولة لجميع الحوادث » دعوى. ولو كانت النصوص متناولة لجميع الحوادث لتناولت الحوادث التى اختلف الصحابة فيها ، وكانوا يحتجون بها . ولما لم يحتجوا بها ، علمنا أنه لم يكن فيها نصوص . [ولو تناولت النصوص جميع الحوادث[٢]] ، لما افتقر نفاة القياس إلى[٣] الاستدلال بالبقاء[٤] على حكم العقل فى كثير من الحوادث. ﴿ومنها﴾ أن يزيدوا فى هذه الدلالة فيقولوا: تناول خاصّ النصوص و[٥]عامّها أو دليلُ العقل لكل حادثة تُغنى عن القياس فيها ، فلم نكن متعبدين به . إذ[٦] التعبّد به موقوف على الحاجة[٧] . ولسنا محتاجين إليه مع هذه الامور ! الجواب : ان تناول النصوص[٨] للحادثة لا يمنع من قياسها على غيرها إذا / كان حكم القياس هو حكم النص . لأنه[٩] إن تناولها خبرُ 1/122
واحد ، كان عليها أمارتان : خبرُ واحد وقياس . وإن تناولها خبر متواتر ، قسناها على غيرها . لأنه[١٠] لو لم يكن الخبر المتواتر ، لدلّ القياس على حكمها . وإن تناول الحادثةَ عموم ، جاز إثبات حكم العموم فيها بقياسها[١١] على غيرها ؛ وجاز إخراجها من العموم بقياسها أيضا على غيرها . فتناولُ النصوص للحادثة لا يقتضى كوننا غير متعبدين فيها بالقياس . وأما تناولُ العقل للحادثة ، فانه إنما يقتضى إثبات حكمه فيها ، ويُغنى[١٢] عما سواه ما لم ينقل عنه دليل شرعى . فعليهم أن يبيّنوا أن القياس ليس بدليل شرعى ،

---

١) ل : يدفع
٢) حذفه ل
٣) حذفه ل
٤) ل : بالقا [غير منقوط]
٥) ل : أو
٦) ل : اذا
٧) ل : الحاجة اليه
٨) ل : النص
٩) ل : لا بد
١٠) ل : لنعلم انه
١١) ل : بقياسنا
١٢) ل : يغير [غير منقوط]

حتى يمتنع أن ينقلنا عن حكم العقل . هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل . فان كان مطابقا له ، فما المانع من أن يدل هو على الحادثة مع العقل ؟ كما يدل العقل على الحادثة مع خبر واحد . ﴿ومنها﴾ قولهم[١]: لو نص الله عز وجل على علة[٢] حكم الحادثة ، ما جاز أن نقيس عليها غيرها بتلك العلة . فأحرى أن لا يجوز أن نقيس على ما لم ينص على علته . وإذا لم يجز لنا القياس ، ثبت أن الله عز وجل ما تعبّدنا به ! واستدلوا على[٣] أن القياس ، على ما نُص على علته[٤] ، لا يجوز بأن الإنسان لو قال لوكيله : « أعتق [زيدا عبدى[٥]] لأنه أسود » . ما جاز أن يعتق كل عبد له أسود ! الجواب : يقال لهم : أتمنعون القياس على ما نص على علة[٦] حكمه ، وإن تُعُبّدنا بالقياس ، أو[٧] إن لم نُتعبَّد بالقياس ؟ فان قالوا بالأول ، كانوا قد منعوا من فعل ما تعبّد الله عز وجل به ؛ لأن الله عز وجل إذا تعبّدنا بالقياس ، فأولى المقاييس ما نص على علته . [وإن قالوا بالثانى ، قيل لهم : من الناس من يقول : لا يجوز القياس على ما نص على علته[٨]] إلا بعد أن نُتعبد[٩] بالقياس . ولا يكفى النص على علة[١٠] الحكم فى إباحة القياس ، ويحوج[١١] إلى ذلك مع النص على العلة ومع فقْد النص عليها ، ويسوّى بين الموضعين .

١٢٢/ب ومن الناس / من يقول : يكفى النص على العلة فى جواز القياس بها ، لما سنذكره فى باب يأتى . ولا بد من تعبُّد بالقياس إذا لم ينص على العلة. وإن اختلفوا فمنهم من يقول : إن التعبد بذلك يثبت عقلا وشرعا . ومنهم من يقول :

---

١) حذفه ل
٢) كذلك
٣) كذلك
٤) ل : علة حكمه
٥) ل : عبدى زيدا
٦) حذفه ل
٧) ل : و
٨) حذفه ل
٩) ل : يتعبدنا
١٠) حذفه ل
١١) ل : خرج

يثبت شرعا فقط . فما بنى عليه المستدل[١] دليله ، من « أن القياس على ما نص على علته لا يجوز » ، [لا يسلّمه[٢]] هؤلاء . وما احتج به من العتق ، سيجئ الكلام فيه فى باب مفرد ان شاء الله تعالى[٣] .

بابُ

في النص على علة الحكم هل هو تعبّد بالقياس بها ، أو[٤] لا بد من تعبّد زائد [على النص على العلة[٥]] ؟

اختلف الناس فى ذلك .. فقال الجعفران[٦] وبعض أهل الظاهر : « ليس النص على العلة تعبّدا بالقياس بها » . وقال أبو اسحاق النظّام[٧] ، وهو ظاهر مذهب الفقهاء ، وقول بعض أهل الظاهر[٨] : « إن النص عليها يكفى فى التعبد بالقياس بها » . والشيخ أبو هاشم رحمه الله أوجب القياس بها ؛ ولم يذكر ورود التعبد بالقياس . وقال الشيخ أبو عبدالله رحمه الله : « إن كانت العلة المنصوصة علة[٩] فى التحريم ، كان النص عليها تعبدا بالقياس بها[١٠] . وإن كانت علة فى إيجاب الفعل ، أو كونه ندبا ، لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها » .

واحتج المانعون من القياس بها من غير هذا التفصيل ، فقالوا : إن العلل[١١] الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة ، وإما أن تكون أمارة . فان كانت

---

١) ل : المسترك [غير منقوط]
٢) ل : لانه يشا به
٣) إلى هنا حذف س . والمراد بالباب المفرد هو الباب التالى
٤) ل : ام
٥) حذفه ل س
٦) هما جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر الثقفى
٧) زاد بعده ل : يصح
٨) ل : النظر
٩) ل : عليه
١٠) حذفه ل
١١) س : العلة

وجه المصلحة ، وجب أن يوقع المكلَّفُ الفعلَ لأجلها . وليس يجب ، إذا فعل الإنسان فعلا لغرض من الأغراض ووجه من الوجوه، أن يفعل ما ساواه[١] فى ذلك الغرض . لأن من أكل رمانة لأنها حامضة، لا يجب [أن يأكل[٢]] كل رمانة حامضة . ومن تصدّق على فقير بدرهم لأنه فقير ، لا يجب أن يتصدق على كل فقير . فلو أوجب الله علينا أكل السكّر لأنه حلو ، وكانت حلاوته داعية إلى أكله ، لم يجب أن تدعوه[٣] حلاوة العسل إلى أكله ؛ ١/١٢٣ / فلم يجب علينا أكله وأكل كل حلو . وإن كانت العلة أمارة ، فمعنى ذلك هو أن وجه المصلحة يقارنها ، ولا ينفك منها ، فاذا ثبت بها ذكرنا أن وجه المصلحة لا تتبعها المصلحة[٤] فى كل موضع ، فكذلك ما لا ينفك[٥] من وجه المصلحة . فعلى هذا الوجه ذكر قاضى القضاة رحمه الله هذا الدليل . والجواب : انّ السكّر لو وجب أكله لأنه حلو ، وقلنا : إن حلاوته وجه المصلحة والوجوب ، لم[٦] يلزم أن يأكل المكلَّف السكّر لأنه حلو ، فيوقع الفعلَ لهذا الوجه . بل يكفى أن يأكله لأنه واجب . وليس من[٧] شرط كون حلاوة السكّر وجه المصلحة أن يكون [داعية إلى أكل السكّر ، بل من شرط كونها وجه المصلحة أن يكون[٨]] أكل السكّر يدعو لأجلها إلى فعل واجب آخر ، أو[٩] يصرف عن قبيح . وهذا القدر كاف فى كون الحلاوة [وجه المصلحة[١٠]] . ولو لزم المكلّف أكل السكّر لأنه حلو ، لم يسقط عنه وجوب أكل كل حلو من حيث أمكنه أن يأكل السكر [من حيث أنه[١١]] حلو ؛ ولا يأكل ما ساواه فى الحلاوة ، على ما ذكره المستدل فى الرمانة . لأن وجوب

---

١) ص : سواه
٢) ل : اكل
٣) لس : تدعو [لعله : تدعونا]
٤) لس : المصلحة والوجوب
٥) ل : ما ينفك
٦) لس : فليس
٧) ص : ومن
٨) حذفه ص ؛ زاده لس
٩) ل : و
١٠) حذفه ل
١١) لس : لانه

الواجب لا يقف على كونه لا بد من وقوعه من المكلّف . بل من شرط وجوبه إمكان وقوعه وإمكان تركه .

ويمكّن أصحاب هذه المقالة أن يحتجوا بهذه الدلالة على[١] وجه آخر ، فيقولوا : إن[٢] علل الشرعيات هي[٣] وجوه المصالح . والمصلحة إما أن تكون داعية إلى فعل واجب ومسهّلة له ، أو صارفة عن قبيح ، أو[٤] داعية إلى تركه ومسهّلة له . وما دعا إلى فعل وسهّله ، لا يجب أن يكون هو ولا مثله داعيا إلى جنس[٥] ذلك الفعل ، ولا مسهّلا له . وما يصرف عن الفعل يجب ان يصرف هو ومثله عن جنس ذلك[٦] الفعل . ألا ترى أن من أكل رمّانة لأنها حامضة ، فان حموضتها قد دعتْه[٧] إلى أكلها وسهّلتْه[٨] عليه ؛ ولا يجب أن يأكل غيرها من الرمان ؟ ومن لم يأكل رمانة لأنها حامضة ، / فان حموضتها قد صرفتْه[٩] عن أكلها وسهّلتْ عليه الإخلال بأكلها[١٠]. ١٢٣/ب
ويلزم أن لا يأكل كل رمانة حامضة . فاذا ثبت ذلك ، فلو نص الله عز وجل على أن علة وجوب أكل السكّر كونه حلوا ، يجوّزنا[١١] أن تكون حلاوته لطفا وداعيا إلى الإخلال بالكذب ؛ فيلزم[١٢] ان تكون حلاوة العسل إذا أكله الإنسان داعيا[١٣] له إلى الإخلال بالكذب . وجوّزنا أن تكون حلاوته داعية[١٤] إلى فعل واجب ، كردّ الوديعة ، ومسهّلا[١٥] له . كما أن حموضة

---

١) لس : من
٢) ل : لو ان
٣) ل : هو
٤) ل : و
٥) لس : حسن
٦) تكرر الكلمة فى ص
٧) س : دعت
٨) ل : سهلت
٩) ل : صرفه
١٠) س : فاكلها
١١) لس : جوزنا
١٢) ل : مثله و
١٣) كذا بالتذكير فى جميع الاصول
١٤) ل : داعيا
١٥) كذا بالتذكير فى جميع الاصول

الرمانة داعية إلى أكلها . ولا يلزم أن تدعو [حلاوة العسل إلى ردّ الودائع كما لم يلزم أن تدعو(١)] حموضة رمانة اخرى ، أو حموضة الخل ، إلى أكله . وإذا جوّزنا كلا الأمرين ، لم يجز لنا إيجاب(٢) أكل العسل لتجويزنا أن تكون حلاوة السكّر وجهَ مصلحة فى فعل واجب . فلا يجب أن تكون حلاوة العسل بمثله . بل(٣) يلزمنا أن نقطع على أن حلاوة السكّر ليس بوجه مصلحة فى الترك . لأنها لو كانت كذلك ، لأخبرنا الله عز وجل بذلك ، أو لتعبّدنا بالقياس ! والجواب : انّ من يفعل الفعل لداعٍ ومسهّل ، فانه يفعل ما ساواه فى ذلك الداعى ، إلا أن يقابل(٤) ذلك الداعى صارف أو يؤدى إلى ما لا نهاية له . وآكل الرمانة ، إنما لم يأكل رمانة اخرى ، لأن شهوته للحموضة قد زالت أو تناقصت ، فلم يحصل داعيةٌ إلى أكل رمانة أخرى ؛ أو لم يحصل على حد ما حصل إلى الاولى . وإذا نص الله سبحانه على أن علة أكل السكّر كونه حلوا ، فالظاهر أن حلاوته(٥) هى(٦) وجه المصلحة من غير شرط . فلم يجز حصول(٧) الحلاوة إلا وهى داعية إلى ما دعت إليه حلاوة السكّر .

واحتجوا بأن الإنسان لو قال : « أعتقت عبدى زيدا لأنه أسود » ، لم يعتقد السامعون أنه قد أعتق كل عبيده السود(٨) . ولو قال لوكيله : « أعتقْ عبدى / زيدا ، لأنه أسود » ، لم يجز(٩) للوكيل عتق كل(١٠) عبيده السود ! ١/١٢٤
الجواب : انّ الإنسان إذا قال : « أعتقتُ عبدى زيدا لأنه أسود » فان كل عاقل يناقضه(١١) إذا لم يعتق غيره من عبيده(١٢) السود ، إلا أن يكون

١) زاده ل س
٢) ل : اثبات
٣) حذفه ل
٤) ل : يقبل
٥) ص : وحلاوته
٦) ل : هو
٧) ل : الى حصوله
٨) حذفه ل
٩) ل : يكن
١٠) حذفه ل
١١) ل : ينلاصه [غير منقوط]
١٢) ل : العبيد

قد عُرف من قصده أنه أعتقه لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد فى غيره . وإذا قال لوكيله : « أعتق زيدا عبدى ، لأنه أسود » ، قال له العقلاء : « فعندك الآخر[١] أسود ، فلم خصصتَ هذا بالعتق ؟ » [وإنما لم يجز[٢]] للوكيل الإقدام على عتق[٣] عبد له ، لأن الشرع منع من ذلك ، إلا بصريح القول . و[٤] لأن الموكِّل[٥] لما جازت[٦] عليه البدوات والمناقضات ، لم يجز[٧] من جهة العقل[٨] الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول . ألا ترى أن الموكل لو أمر وكيلَه بالقياس ، لم يكن للوكيل عتق كل عبيده السود ؟ ولهذا ثبت القياس فيما عدا الإتلاف . لأن الإنسان لو قال لعبده : « لا تدخلْ دار فلان ، لأنه عدوى » فدخل دار غيره من أعدائه ، لامه العقلاء . ولو قال : « أوجبت ... » أو « أبحت لك دخول دار فلان ، لأنه صديقى » ، كان له دخول دار غيره من أصدقائه . ولو لامه لائم على ذلك ، لعنفه[٩] العقلاء .

وذكر قاضى القضاة أن الشيخ أبا عبدالله رحمهما[١٠] الله احتج لمذهبه بأن مَن فعلَ فعلا لغرض من الأغراض ، فانه لا يجب أن يفعل ما ساواه فى ذلك الغرض . [ومَن ترك فعلا لغرض ، فانــه يترك ما ساواه فى ذلك الغرض[١١]] . فاذا حرّم الله تعالى الخمر لشدتها[١٢] ، فان الشدة تكون وجه المصلحة . ولا يكون كذلك إلا ولها يُترَك الفعل . وإذا كانت وجها فى الترك ، وجب أن يشيع فى تحريم كل شدة[١٣] . فاذا وجب أكل السكّر لأنه

١) ل : غلام
٢) ل : وقلنا لم يكن
٣) لس : عتق كل
٤) لس : او
٥) ل : الوكيل
٦) ل : حظرت
٧) ل : يكن
٨) حذفه ل
٩) ل : عنفه
١٠) مرجع الضمير إلى قاضى القضاة وأبى عبد الله كليهما
١١) حذفه س
١٢) لس : للشدة
١٣) لس : شديد

حلو ، لم يجب أن يشيع فى كل حلو ! والجواب : يقال : إن أردتَ أن الشدة وجه لها بترك شرب الخمر ، فقد بينّا بطلان ذلك . إن أردتَ أنها
١٢٤/ب لاختصاص الخمر بها يقتضى / ترك شربها انصرافا[١] عن[٢] قبيح آخر ، فمن أين ذلك ؟ وما ينكر [أنه يجوز ذلك . ويجوز أن يكون تارك شربها يفعل واجبا ؛ ولو شربها ، أخلّ به . وما ينكر[٣]] لو أوجب الله تعالى علينا أكل السكّر لأنه حلو ، أن يكون أكله يصرف عن قبيح ، ولا يدعو إلى واجب . فلا ينبغى أن يفرّق بين الموضعين ، بل ينبغى أن يجوز فى كل واحد منهما أن يكون داعيا إلى الترك ، وداعيا إلى الفعل . على أن قوله : « إن وجه المصلحة ، لها يُفعَل الفعل[٣]» ، إن أراد به : «لها يُفعَل الملطوف[٤] فيه » — على معنى أن المكلَّف يَفعل الملطوف[٥] فيه لأجل اللطف — فهو صحيح. وإن أراد : « أن[٦] وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملطوف[٧] فيه » — كما يقول : خرجت من الدار[٨] لاسلّم على زيد — فباطل . لأن اللطف متقدم . فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف . ألا ترى أن الإنسان إذا استغنى ، أو رزقه الله ولدا ، فدعاه ذلك إلى الصلاة ، لا[٩] يكون غرضه وقصْده [بالصلاة[١٠]] الاستغناء والولد .

وأما أبو إسحاق النظّام فله أن يحتج فيقول : لو قال الله عز وجل : « أوجبت[١١] أكل السكّر فى كل يوم ، لأنه حلو » ، لكان ذلك تعليلا لوجوبه فى كل يوم ، ولكانت الحلاوة فقط وجهَ المصلحة فى وجوبه فى كل

---

١) حذفه س
٢) لس : ترك
٣) حذفه ل
٤) ل : المطلوب
٥) ل : المطلوب
٦) حذفه ل
٧) ل : المطلوب
٨) ل : البلد
٩) لس : فانه لا
١٠) حذفه ص
١١) ل : اوجب

يوم . لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا . ولا يجوز حصول وجه الوجوب ، أو الحسن ، أو القبح ؛ فلا يؤثر . ألا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل ظلما ولا يكون قبيحا ؟ وأيضا فان [قدرا من الرفق[1]] لا يجوز أن يُصلح الصبيَّ[2] وهو على صفة مخصوصة . ولا يصلحه مثله متى كان الصبي[3] على تلك الصفة . وإذا ثبت ذلك ، كانت الحلاوة مؤثرة فى المصلحة فى كل موضع . فوجب أكل العسل .

وقد[4] احتج لهذه المقالة أيضا بأنه لو لم يجز القياس بالعلة المنصوصة ، لم تكن للنص عليها فائدة ! ولقائل أن يقول : إن الفائدة فيها أن يعلم كونها علة. لأن العلم[5] نفسه فائدة .

وقال أيضا : لو لم يُتعبد بالقياس ، / لعلم كل عاقل تحريم ضرب الوالدين ١/١٢٥ من قول الله تعالى[6] : «... فلا[7] تقل لهما أفٍّ ...» لما نبّه الله تعالى على العلة . فاذا نص[8] عليها ، فالقياس بها أولى ! فالجواب : انّ كثيرا من الناس يقول : « إن المنع من ضربهما معلوم باللفظ[9] ، لا من جهة القياس » . ومن لم يقل إن ذلك معلوم باللفظ ، يقول : « لو[10] لم يتعبد[11] الله عز وجل بالقياس . لم أعرف ذلك بالقياس على التأفيف ، لكن أعرفه بالعقل من حيث أن ضربهما كفر نعمة » . وإنما يثبت[12] أن المنع من التأفيف دال على تحريم الضرب ، إذا ثبت أن [العلم بالعلة[13]] يكفى فى التعبد

---

١) ل : قلد امر الدنو
٢) ل : الصبر
٣) ل : الصبر
٤) من هنا حذف س
٥) ل : العلة
٦) القرآن ١٧ / ٢٣
٧) جميع المخطوطات : ولا
٨) ل : نطن [غير منقوط]
٩) ل : من اللفظ
١٠) حذفه ل
١١) ل : يتعبدنا
١٢) ل : ثبت
١٣) ل : العلة

بالقياس . [فأما مع[١]] الشك فى ذلك ، [فلا يمكن[٢]] المنع من ضربهما بالقياس على التأفيف[٣] . فأما إذا نص الله عز وجل على العلة ، وتعبّد[٤] بالقياس ، فلا شبهة فى جواز القياس بها . لأنّا قد بينّا أن النص على العلة هو تعبّد بالقياس . فانضمام تعبد زائد يزيد التعبد تأكيدا . ولأنه لو لم يجز القياس بها ، لم يجز القياس بالمستنبطة . فكان لا يجوز القياس أصلا . وفى ذلك ورود التعبد بما لا يجوز فعله .

شبهة[٥]

إن قيل : إذا أوجب الله تعالى أكل السكر لأنه حلو ، فيجب إذا شاركه العسل فى الحلاوة أن يكون قد قام مقامه فى وجه المصلحة . وفى ذلك كونهما واجبيّن على البدل ! والجواب : انّ الفعل إذا وجب على التعيين لوجه ، ثم شاركه فيه فعل آخر ، وجب أن يشاركه فى الوجوب على التعيين . لأن هذا هو حكم الأصل .

شبهة

إن[٦] قالوا : لو قال الرجل[٧] لوكيله : « أعتقْ عبدى زيدا ، لأنه أسود » ، وينبغى أن يقيس ، لم يجز له أن يعتق جميع عبيده السود ! والجواب عن ذلك ما تقدّم من أن الشرع والاحتياط من جهة العقل يمنع من الإتلاف
١٢٥/ب على المؤكل ، إلا بصريح اللفظ ، لما يجوز عليه/ من المناقضات والبدوات[٨] .

---

١) ل : فامتنع
٢) ل : يمكن أن نعلم
٣) إلى هنا حذف س
٤) ل : تعبدنا
٥) من هنا حذف س
٦) حذفه ل
٧) ل : الموكل
٨) إلى هنا حذف س

بابٌ

في أنّا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه بعينه ، ولا أجمعت الامّة على تعليله ووجوب القياس عليه

حكى عن بشر المريسى المنع[1] من القياس على الأصل إلا بعد أن تُجمع الامّة على تعليله . وعن قوم أنه يجب أن ينص لنا على وجوب القياس عليه[2] . والدليل على أنه لا اعتبار بذلك : أن الصحابة قد قاست على اصول لم يتقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها . وقد قاس[3] كل منهم على غير الأصل الذى قاس[4] عليه غيره . ولا نص لهم على القياس على أصل من تلك[5] الاصول . لأنه لو نص لهم على ذلك ، لاحتج بـه بعضهم [على بعض[6]] فى وجوب القياس على ذلك الأصل . ولأنه إن كان الأصل قد نص على علته ، فقد بينّا أن ذلك تعبّد بالقياس عليه . وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبّد . وبيّنا مثل ذلك فى العلل المستنبطة ، وقلنا : إن العقل يقتضى القياس بها على الأصل ، كالأمارات العقلية .

بابٌ

فى[7] النبي عليه السلام هل كان متعبدا بالاجتهاد أم لا ؟

قال أبو على وأبو هاشم رحمهما الله : « إنه لم يكن متعبّدا [بالاجتهاد فى شيء[8]] من الشرعيات . » وحكى عن أبي يوسف رحمه الله : أنه كان

---

١) ل : لا يجب المنع
٢) حذفه ل
٣) ل : قاست
٤) ل : قاست
٥) ل : ذلك
٦) حذفه ل
٧) لح : فى أن
٨) ل : بشى

متعبدا بذلك . وجوّز الشافعي فى « رسالته » : أن يكون فى الأحكام الشرعية ما قاله[١] عليه السلام اجتهادا . وجوّز قاضي القضاة رحمه الله ذلك ؛ ولم يقطع عليه . واستدل بأن « العقل يجوّز أن يتعبده الله بالاجتهاد . وليس فى العقل ولا فى السمع ما يدل على أنه تعبّد بذلك ، ولا أنه لم يُتعبّد به ». وذلك يصح[٢] إذا أفسدنا أدلة القاطعين على أنه تعبّد بذلك ، والقاطعين على أنه لم يُتعبّد به .

فما احتج به القائلون بأنه[٣] تُعُبّد بالاجتهاد ، قولهم : إن فى الاجتهاد مزيد ثواب ؛ فلايجوز أن يحرمه النبي عليه السلام ! والجواب : / انه ليس يثبت ١٢٦/١
أن ثواب المجتهد فى الأمارات أكثر من ثواب المستدل بالأدلة . لأن المشقة موجودة فيهما . ولا يعلم التفاضل بينهما فيما يقتضى مزيد الثواب . على أن الواجب أن يكون ثواب النبي عليه السلام أكثر . وليس فى كل فعل فعلناه يجب أن يفعل النبي صلى الله عليه مثله [ليستحق مثل ثوابنا[٤]] . على أن هذا يقتضي أن يكون متعبدا بالاجتهاد فى جميع ما تعبّدنا بالاجتهاد فيه . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام لما قال فى مكة : « لا يختلى خلاها » ، قال العباس : « إلا الإذخر » ، فقال النبي عليه السلام : « إلا الإذخر » . ومعلوم أن الوحى لم ينزل عليه فى تلك الحال . ولكنه تنبّه[٥] من استثناء العباس على موضع الاجتهاد ! والجواب : انه لا يمتنع أن يكون أراد استثناء الإذخر ، فسبقه العباس إليه . فلا يجب القطع على ما قالوه . ﴿ومنها﴾ أن العمل على القياس معلوم بالعقل . والنبي عليه السلام وغيره فى ذلك سواء ! والجواب : انّ العقل يوجب [عندنا إذا[٦]] لم يكن فى الحادثة نص . وإذا لم يدل الشرع على أن القياس مَفسدة ، فما يؤمننا أن يكون استعمال القياس للنبي[٧] عليــه السلام

١) ل : قاله النبى
٢) س : يتضح
٣) ل : ما قد
٤) ل : يستحق الثواب مثلنا
٥) ل : بينه
٦) لس : ذلك عندنا
٧) لس : من النبى

مفسدة ؟ وانّ مصلحته أن يعمل على النص . فدلّه الله عز وجل"[١] على ذلك ونص له على الأحكام .

واحتج المانعون من كونه متعبّدا بالاجتهاد باشياء . ﴿منها﴾ قول الله عز وجل[٢] : « وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحَى » . [فأخبر أن ما ينطق به هو[٣] عن وحي[٤]] ولا يقال ، لما [يصدر عن اجتهاد[٥]] ، إنه عن[٦] وحي . ألا ترى أنه لا يقال إن قول المجتهد منا هو[٧] عن وحي ! وأجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن الآية تنصرف إلى ما ينطق به ، دون ما [يظهر منه[٨]] فعلا . فمن أين أن كل ما فعله كان وحيا[٩] ؟ [وأما قوله : « وما ينطق عن الهوى » ، فلا يمتنع من كونه مجتهدا . لأن الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى[١٠]] . ﴿ومنها﴾ قولهم[١١] : إن الأمّة اتفقتْ على أن ما يقوله النبي عليه السلام ليس عن اجتهاد ! والجواب / : انّ أبا يوسف والشافعي ١٢٦/ب يخالفان في ذلك . ولا يعلم سبق[١٢] الإجماع لها . ﴿ومنها﴾ أنه لو كان في الأحكام ما صدر عن اجتهاد ، فيجب[١٣] أن لا يجعل أصلا ، وأن يخالف فيه ، ولا يكفّر مخالفه ؛ لأن كل ذلك من حق الاجتهاد ! الجواب : انه ليس ذلك من حق الاجتهاد على الإطلاق . ألا ترى أن الامّة إذا أجمعتْ عن[١٤] اجتهاد ، فانه لا يجوز مخالفته ؟ ويجب أن يجعل أصلا . وربما فُسّق من خالفه ،

١) ل : فدله الشرع
٢) القرآن ٥٣ /٣-٤
٣) كلمة « هو » في س فقط
٤) حذفه ل
٥) ل : ثبت عن الاجتهاد
٦) ل : غير
٧) لس : هو قول
٨) ل : ينظر فيه
٩) ل : واجبا
١٠) حذفه ل
١١) حذفه ل
١٢) ل سوى
١٣) لس : لجاز
١٤) ل : على

وإن كان من خالف الاجتهاد الذى لم يجمع[١] عليه لا يفسّق . وإذا جاز أن يفسّق إذا قارنه إجماع ، جاز أن يكفّر إذا قارنه قول النبي عليه السلام . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام نزل منزلا[٢]، فقيل له : « إن كان ذلك عن وحي ، فالسمع والطاعة . وإن كان إنما هو الرأى[٣] ، فليس بمنزل مكيدة » . فقال : « بل هو الرأى[٤] » . فدل على أنه يجوز مراجعته فى الرأى . ومعلوم أنه لا يجوز مراجعته [فى الأحكام[٥]] . فعلم أنها ليست برأى ! والجواب : انّ ذلك إنما يدل على[٦] مراجعته فى الآراء التى ليست من الأحكام ، [كالرأى فى الحرب[٧]] . والأحكام الشرعية خارجة عن ذلك . ﴿ومنها﴾ أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد ، لأظهره ! [الجواب : انه لا يمتنع أن يكون من المصلحة إظهاره . ﴿ومنها﴾ أنه لو تعبد بالاجتهاد، لما توقف على الوحي ![٨]] الجواب : انه ليس معنى أنه توقّف فى كل الأحكام على الوحي . فاذا ثبت ذلك ، فكل ما تعبّدنا فيه بالاجتهاد والقياس الشرعي ، فيجوز أن يكون النبي عليه السلام تعبّد[٩] به ؛ ويجوز أن يكون قد[١٠] نُصب له دليل يخصه . وأما الاجتهاد فى أخبار الآحاد ، فيتأتى فينا[١١] دونه .

---

١) ل : يجعل
٢) أي فى غزوة بدر
٣) ل : راى
٤) ل : راى
٥) ل : الشرعية
٦) ل : على جواز
٧) لس : كالاراء فى الحروب
٨) حذفه ل
٩) ل : قد تعبد
١٠) حذفه ل
١١) كذا س ؛ ص : فتيا ؛ ل : غير منقوط مع علامة الاضطراب بالهامش

باب

فيمن عاصر النبي صلى الله عليه هل كان متعبدا بالقياس والاجتهاد[١] أم لا ؟

أما من عاصر النبي عليه السلام ، فذكر قاضي القضاة رحمه الله[٢] في « الشرح » أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد قالوا : « كان متعبدا بذلك » . / والأقلّون منعوا . وحكى أن أبا علي رحمه الله قال : « لا أدرى هل كان من ١٢٧/أ
عاصر النبي صلى الله عليه متعبدا بأن يجتهد أم لا ؛ لأن[٣] خبر معاذ من أخبار الآحاد » . ولم يقطع قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر[٤] النبي عليه السلام . لأن ما يروى في ذلك أخبار آحاد ؛ وقطع على أن من غاب عنه ممن[٥] عاصره متعبد بذلك . لأن خبر معاذ عنده[٦] ثابت ، لتلقي الامّة له بالقبول . وظاهر أنه لم يكن عادة الحاضرين عند النبي عليه السلام الاجتهاد . لأنـــه لو كان ذلك عادة لهم ، لظهر لهم[٧] ذلك[٨] عنهم ، كما[٩] أنه لم يكن عادتهم طلب الحكم من التوراة[١٠] . ويجوز أن يكون الواحد والإثنان قد أذن لهما[١١] النبي عليه السلام أن يجتهدا[١٢] بحضرته . لأن خبر عمرو بن العاص[١٣] يجوّز[١٤] صحّته . فأما من غاب عن النبي عليه السلام ،

١) حذفه ل
٢) س : اطال الله بقاءه
٣) ل : قال لأن
٤) س : حظر
٥) ل : من
٦) س : عندها
٧) حذفه س
٨) حذفه ل
٩) س ل : كما يعلم
١٠) ل : الورثة
١١) س : لهم
١٢) ل : يجتهد
١٣) وكان أمره النبى أن يقضى بحضرته بين اثنين وقال : « على أنك إن اجتهدت فأصبت فلك عشر حسنات ، وإن اخطأت فلك حسنة واحدة »
١٤) ل : معلوم

فيجوز أن يكون متعبدا بالاجتهاد أيضا ، إلا أن الأمر فيه أظهر ممن حضره لأن خبر معاذ أظهر[١] .

باب

في القياس هل هو مأمور به ودين : أم لا ؟

أما كونه مأمورا به ، بمعنى أن الله عز وجل بعثنا على فعله بالأدلة ، فصحيح . وأما كونه مأمورا به[٢] ، بصيغة « افعلْ » ، فصحيح أيضا عند من يحتج بقول الله تعالى[٣] : « فاعتبروا يآولى الابصار » ، وما جرى مجراه من ألفاظ الأمر . وأما من يحتج[٤] بالإجماع أو بالعقل ، فلا يمكنه علم ذلك ، لجواز أن يكون ما دلّ الامّة على صحة القياس هو إخبار من النبي عليه السلام بصحته ، وثبوت التعبد به .

وأما وصفه بأنه دين الله[٥] عز وجل ، فلا شبهة فيه إذا عنى بذلك أنه ليس ببدعة . وإن عنى غير ذلك ، فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله أنه[٦] لا يطلق عليه ذلك ، لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر . وأبو علي
١٢٧/ب رحمه الله يصف / ما كان منه واجبا بذلك ، وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبا . وقاضي القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه ، وندبه .

والقياس الشرعي ضربان : واجب ، و[٧]ندب . والواجب ضربان : أحدهما واجب على الأعيان والتضييق ، والآخر على الكفاية . فالذى على الأعيان والتضييق[٨] ، هو قياس من نزلتْ [به حادثة من المجتهدين[٩]] ، أو كان

---

١) ل : أظهره
٢) حذفه ل
٣) القرآن ٥٩ / ٢
٤) لس : لا يحتج إلا
٥) لس : لله
٦) حذفه لس
٧) ل : أحدهما واجب والآخر
٨) حذفه ل
٩) ل : بهذه الحادثة وهو مجتهد

قاضيا فيها ، أو مفتيا ، ولم يقم غيره مقامه ، [وضاق الوقت . والواجب[١]] على الكفاية أن يقوم غيره[٢] مقامه فى الفتوى و[٣]الندب . فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه . فقد ندب الإنسان إلى إبلاء[٤] الاجتهاد فيه[٥] ، ليكون الجواب فيه معدّا لوقت الحاجه .

باب

الكلام في شروط القياس وما يصححه وما يفسده

اعلم أن القياس لما كان هو إثبات حكم الأصل[٦] فى الفرع ، لاشتباههما فى علة الحكم ، كان[٧] الكلام فيه إما كلاما فى العلة التى هى دليل الحكم ، أو[٨] كلاما فى الحكم الذى هو مدلولها . والكلام فى الحكم يجب أن يتعلق بالحكم وبما يوجد[٩] الحكم فيه . ولما كان الحكم موجودا فى الأصل وفى الفرع ، أمكن أن ننظر فيه نظرا متعلقا[١٠] بالأصل ، أو بالفرع ، أو بالأصل وبالفرع معا . والكلام فى العلة إما كلام فى وجودها ، أو فى غير وجودها . والكلام فى وجودها إما أن يتعلق بوجودها[١١] فى الأصل ، أو فى الفرع . لأن العلة يجب أن توجد فى الأصل وفى الفرع . والكلام فى غير وجودها إما [أن يكون كلاما[١٢]] فى طريق صحتها[١٣]، أو فيما يعترضها ويفسدها . ويدخل فى كل

١) ل : وصار الواجب
٢) ل : يكون غيره يقوم
٣) ل : وأما
٤) حذفه لس
٥) س : بينه
٦) ل : حكم الاصول ؛ ص : لحكم الأصل
٧) ص : وكان
٨) ل : وإما
٩) ل : يوصل
١٠) ل : معلقا
١١) س : بوجدها
١٢) لس : كلام
١٣) ل : صحته

قسم[١] من ذلك عدة فصول ، سنذكرها إن شاء الله . وقد أجرينا الكلام فى القياس[٢] فى كتاب مفرد فى « القياس الشرعى »[٣] ، وذكرنا جميع فصوله فى هذه الأقسام ، وذكرنا هذه القسمة[٤] وشرحناها فى « شرحنا للعمد »[٥] .

١٢٨/١ ونحن نُجرى / الكلام فى القياس فى هذا الكتاب على قسمة اخرى ، فنقول : إن الكلام فى القياس يجب أن يتعلق بعلته . لأنها علة حكم أصله[٦] ، ودليل حكم فرعه . ولما كانت علة القياس هى علة حكم الأصل ودلالة حكم الفرع إذا اختصت بهما ووجدت فيهما ، وجب أن نتكلم فى وجود العلة فى الأصل ، وفى الفرع ، وفى طريق وجودها[٧] فيهما . ثم نتكلم فى كونها[٨] علة حكم الأصل ، وفى طريق كونها[٩] علة فيه . ثم نتكلم فى كونها دلالة على حكم الفرع . وكلامنا فى كونها علةَ حكمِ الأصل ، هو كلام فى شروطها المختصة بكونها علة حكم الأصل وكلامنا فى كونها دلالة حكم الفرع ، [هو كلام شروطها المختصة بكونها دلالة على حكم الفرع[١٠]] ، وإن كان هاذان الكلامان جميعا كلاما[١١] يقف عليه فساد العلة ، ونفى فسادها . وأما الكلام فى طريق كونها علةَ حكمِ الأصل ، فانه يتبعه[١٢] القول بأنه لابد فى القياس من علة . لأنه لا يجوز أن نقول : « لا بد من طريق إلى كون العلة علةً » ، إلا وقد أوجبنا أنه لا بد فى القياس من علة .

والكلام فى طريق العلة يقع فى فصول : منها أنه لا يجوز إثبات الوصف

---

١) ل : قسمة
٢) لس : القياس على هذا القسم
٣) نجده ضميمة فى آخر هذا الكتاب
٤) ل : القسمة ايضا
٥) ل : فى العمد
٦) س : او
٧) ل : وجد
٨) ل : كونه
٩) ل : بكونها
١٠) حذفه ل
١١) س : كلام فيا
١٢) ل : ثبت

علة [إلا بدلالة(١)] . ومنها أنه يجب أن تكون الدلالة شرعية . ومنها أنه يجوز أن يكون الدليل على كونها علة نصا وغيره . ومنها أنواع أدلة صحة العلة .

وأما الكلام فى الشروط الراجعة إلى كونها علةَ حكم الأصل ، فيقع فى مواضع : منها الكلام فى وجود الحكم(٢) فى الأصل ، لأنه يستحيل كون الوصف علة فى حكم والحكم غير حاصل . [ومنها تعليل الحكم بالاسم ، وبحكم شرعى ، وبالأوصاف الكثيرة(٣) .] ومنها التعليل بأوصاف ، فيها(٤) وصف لا يؤثر . ومنها تعليل الحكم المخصوص من جهة(٥) القياس . ومنها تعليل الكفارات ، والحدود ، والتقديرات . ومنها هل يوجد فى الاستنباط طريقة(٦) غير القياس يجوز(٧) الاستدلال بها(٨) على موضع الحكم ، أم لا ؟ ومنها تعليل الحكم بعلتين ./ وذلك ضربان : أحدهما أن تكون إحدى العلتين دلالةَ ١٢٨/ب حكم الأصل . والآخر لا تكون دلالة حكمه(٩) . ومنها تعليل الحكم بما لا يتعدى عن الأصل . ومنها هل يجوز أن تخالف العلة موضوع حكمِ أصلها ، أم لا ؟

وأما الكلام فى العلة من حيث هى(١٠) دلالة على حكم الفرع ، فضربان: أحدهما يتعلق بحكم الأصل ، والآخر لا يتعلق به . والمتعلق بحكم الأصل ضربان : أحدهما هل تدل العلة على حكم الفرع وإن اختلف(١١) موضوع الأصل والفرع ؟ [والآخر هل تدل على حكمه وإن كان حكم الأصل متأخرا عن حكم الفرع ؟(١٢)] وأما ما لا يتعلق بحكم الأصل ، فأشياء . منها

١) حذفه ل ؛ زاد بعده س: شرعية
٢) ل : الجود
٣) زاده لس
٤) ل : منه
٥) لس : جملة
٦) ل : طريق
٧) ل : بحق ؛ س : نحو
٨) حذفه لس
٩) ل : عليه
١٠) ل : هو
١١) ل : اختلفت
١٢) كذا سلح ؛ بياض فى ص وقال الكاتب : «اظنه : والثانى ان حكم الفرع اذا تقدم على حكم الاصل ، هل يصح القياس عليه ام لا »

هل [العلة دالة على اسم(١)] الفرع ، ثم يعلق به حكم شرعى ، أو يدل ابتداء على حكم شرعى ؟ ومنها هل تدل على حكمه وإن لم يثبت ذلك الحكم فى ذلك الفرع فى الجملة ، أم لا يحتاج إلى هذا الشرط ؟ ومنها هل تدل على حكم الفرع مع معارضة نص خاص أو عام ، فيخصّه أو ينسخه ؟ ومنها هل تدل على الحكم وعلى ضده ؟ وهذا هو القلب . ومنها هل [يمكن الخصم(٢)] أن يقول بموجبها ليعلم(٣) أن المستدل ما استدل بها على موضع الخلاف ؟ ومنها هل يجوز وجودها لفظا أو معنى فى فرع – ولا تدل على حكمها – أم لا ؟ ويتبع ذلك ذكر النقض ، وما يحترس به من النقض ، وذكر الاستحسان . ومنها القول فى دلالتها على حكم الفرع مع معارضة علة اخرى . وهو ضربان: أحدهما معارضة علة الأصل بعلة اخرى ؛ وقد دخل ذلك فى القول بالعلتين . والآخر معارضة قياس [بقياس(٤)] .

ولما كانت المعارضة إنما تتم مع التنافى ومع الاشتباه ، وقد يجب متى حصلت المعارضة [أن(٥)] يقع الترجيح ، وجب ذكر العلل المتنافية ، والفصل بينها وبين العلل(٦) التى ليست متنافية(٧) ؛ وذكر قياس غلبة الأشباه(٨) ، والفصل بينه وبين قياس المعنى ؛ / وذكر ما يقع به الترجيح ، وهل يجوز استواء ١٢٩/١
الأمارتين فى وجوه الترجيح ؟ وما القول(٩) فيهما إذا استويا ؟ وهل يجوز ، إذا استويا عند المجتهد ، أن(١٠) يكون له أقاويل مختلفة فى المسئلة(١١) الواحدة ؟ وهل يجوز أن ينسب إلى المجتهد أقاويل على طريق الترجيح(١٢) ؟

ونحن نذكر هذه الأبواب على هذا النسق إن شاء الله .

---

١) ل : العلم دلالة على اصل
٢) ل : ينكر
٣) حذفه ل
٤) حذفه ص
٥) حذفه ص
٦) حذفه لس
٧) ل : بمتنافية
٨) ل : علة الاشتباه
٩) ل : الفصل
١٠) ل : او
١١) حذفه ل
١٢) ل : التخيير

بابٌ

القول في وجود العلة فى الأصل وفي الفرع ، وفي طريق وجودها فيهما

اعلم أن القائس[١] قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلّم خصمُه وجودها فى الفرع ، فيكون له أن ينازعه فى ذلك . وقد لا يسلّم وجودها فى بعض الفرع[٢] ، فيمتنع القائس[٣] من قياس جميع الفرع[٤] بتلك[٥] العلة . وإن رام القائس أن يقيس ما وُجدتْ فيه العلة دون ما لم توجد فيه العلة ، جاز ذلك إذا أمكن أن يكون بعض ذلك الفرع معللا دون بعض . وقد يعلل القائسُ الأصلَ بعلة لا توجد فى الأصل عند خصمه ، و[٦]لا توجد فى بعضه . فله أن يمنعه من ردّ الفرع إلى جميع ذلك الأصل . فان ردّه إلى الموضع الذى وُجدتْ فيه تلك العلة ، جاز ذلك إلا أن يمنع مانع من تعليل بعض الأصل دون بعض . وذلك كمنع أصحاب الشافعى من قياس الجص على البُر بعلة أنه مكيل ، لقولهم : إن علة تحريم البر هى علة واحدة شائعة فى جميع البر ، والكيل غير شائع فى جميع البر . لأن الحبّة أو الحبتين لا يتأتى فيهما الكيل . وأصحابنا ينفصلون عن ذلك بأن المحرَّم من البُر ، علته[٧] واحدة . وهى الكيل . إلا أن المحرَّم هو ما يتأتى[٨] فيه الكيل ، دون ما لا يتأتى فيه الكيل . لأن النبي صلى الله عليه نهى عن بيع البر بالبر إلا كيلاً بكيل . فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل . والذى يجوز بيعه إذا تساوى فى الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل. فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه / إذا تفاضل ١٢٩/ب
فى الكيل . فهذا هو الكلام فى وجود العلة فى الأصل والفرع .

---

١) ل : القياس
٢) س : الفروع
٣) حذفه س
٤) حذفه ل ؛ س : الفروع
٥) ل : ذلك
٦) ل : او
٧) ل : علة
٨) س : تاى

فأما طريق وجودها فيها ، فقد يجوز أن تكون أمارة تفصى إلى الظن . وقد تكون دلالة تقتضى[١] وجودها فيها[٢] ضرورة . ولا فرق بين هذه الأقسام فى صحة القياس . لأنه إذا جاز أن يعلّق[٣] الحكم بما يظنه علة الحكم ، جاز أن يعلق الحكم بما ظن[٤] وجوده من علة الحكم . ألا ترى أنّا يظن مجئ المطر إذا ظننا بخبر مَن ظاهره الصِدق وجودَ الغيم كما يظن ذلك ، وإن علمنا وجود الغيم ؟ فاذا جاز لنا التسوية بين الأصل والفرع إذا[٥] ظننا اشتراكهما فى الاوصاف ، جاز ذلك مع العلم المكتسب لاشتراكهما[٦] فى الأوصاف. وكان جواز ذلك فى[٧] العلم الضرورى باشتراكهما فى الأوصاف أحق .

بابٌ

في أنه لا بد في القياس من علة ، وأنه لا بد أن يكون إليهما طريق

اعلم أن القياس الشرعى لا بد فيه من أصل ، وفرع يَثبت فيه حكم الأصل . وليس يخلو القائس إما أن يُثبت الحكم فى الفرع تبعا لثبوته فى الأصل ، أو لا[٨] يثبته تبعا له . فان لم يثبته تبعا للاصل[٩] ، كان مبتدئا بالحكم ، غير قائس . وإن أثبت الحكمَ فى الفرع تبعا لثبوته فى الأصل ، و[١٠] لم يعتبر شبها بين الفرع والأصل، لم يكن ، بأن يتبع الفرع هذا الأصل ، بأولى من أن لا يتبعه إياه ويتبعه أصلا[١١] . ويجب أن يكون لذلك الشبه

---

١) لس : يفضى الى العلم وقد يعلم
٢) ل : فيها
٣) ل : يعلم
٤) لس : يظن
٥) لس : مع
٦) لس : باشتراكهما
٧) س : مع
٨) س : لى
٩) حذفه ل
١٠) لس : فلو
١١) لس : اصلا آخر

تعلق[١] بالحكم وتأثير[٢] فيه . وإلا لم يكن القائس بأن يعتبر ذلك الشبه بأولى من أن لا يعتبره ويعتبر شبها آخر[٣] بين الفرع وبين أصل أخر ، أولا[٤] يعتبر شبها أصلا .

فان قيل : ألستم تقيسون الفرع على أصل لم تدل دلالة على وجوب القياس عليه؟ فهلا[٥] / جاز أن نقيس لأجل شبه لم تدل دلالة على كونه علة ؟ ١/١٣٠
الجواب : انّا لا نقيس الفرع على أصل إلا وقد دلّت الدلالة على وجوب القياس عليه . لأنه إذا دلت الدلالة على علة[٦] حكم الأصل ، وعلمنا وجودها[٧] فى الفرع ، فقيام الدلالة العقلية أو السمعية — على أنّا متعبدون بالقياس — يدل على وجوب قياس ذلك الفرع على ذلك الأصل .

بابٌ

فى أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط

إنما قلنا ذلك ، لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه . نحو[٨] أن يثبت حكمها معها فى الأصل ، وينتفى بانتفائها . ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع لأن[٩] حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط .

فان قيل : هلا توصلتم[١٠] إليها بأمارة[١١] من جهة العادات ، كما

---

١) ل : تعلقا
٢) ل : تاثيرا
٣) س : آخر يكن الاصل و
٤) ل : ولا
٥) ل : فهذا
٦) حذفه ل
٧) س : ان وجودها
٨) س : يجوز
٩) ص : لأجل
١٠) ل : وصلتم
١١) ل : بامارات

تتوصلون[١] إلى قيم المتلَفات وجِهة القِبلة بأمارات من جهة العادات ؟ قيل : إنما ساغ ذلك فى القيم ، لأن العادات قد جرت ببيع الأشياء التى[٢] من جنس المتلَف ، وأمكن أن يعرف قيمة[٣] المتلف باعتبار ثمن نظيره[٤] . فأما العلل الشرعية ، فأحكامها[٥] شرعية لم تثبت بالعادات ، فتعلم علتها بكيفية ثبوتها فى العادة . وأما القِبلة فقد عُرف كونها فى بعض الجهات ، وعرف كون الشمس فى[٦] بعض الجهات . وكذلك الرياح . فأمكن أن نستدل ببعض ما هو فى جهة على شيء آخر هو فى جهة . وليس كذلك الأحكام الشرعية مع أمارات العادات .

إن قيل : أليس نستدل[٧] بعقولنا على أن الحكم الشرعى إذا حصل عند صفة ، وارتفع عند ارتفاعها ، فهو مؤثر فيه[٨] ؟ قيل : إنا لا ندفع أن الاستدلال بالأمارات والأدلة إنما يتمكن/منه بالعقول . ولكنا أنكرنا أن تكون ١٣٠/ب
الأمارة عليها أمارة عقلية . وما [ذكرتم من الأمارة شرعى[٩].]

بابٌ

في أن الطريق إلى صحة العلل الشرعية يجوز أن يكون نصا وغير نص

اعلم أن العلة الشرعية قد يجوز[١٠] كونها معلومة . فيكون طريقها نصا من الله ، أو من رسوله ، أو من الامة متواترا ؛ ويجوز أن يكون مظنونا كونها علة . وأكثر العلل الشرعية مظنونة فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة . ولا فرق

---

١) ص : توصلون
٢) ل : الى
٣) ل : فيه
٤) س : نصيره
٥) ل : باحكامها
٦) ل : به فى
٧) ل : قد نستدل
٨) حذفه س
٩) ل : ذكرتموه من الامارات شرعية
١٠) ل : يكون

بين أن يكون نصا منقولا بالآحاد ، أو تنبيهَ نصٍ هذه سبيله ، أو استنباطا . لأن كل ذلك يؤدى إلى الظن الذى هو المطلوب فى العلل . ونحن نشرح أدلة النصوص والاستنباط على صحة العلل فى باب يلى هذا الباب إن شاء الله تعالى .

بابٌ

أقسام طرق العلل الشرعية

اعلم أنه لما كانت طرق العلل الشرعية الشرع ، وكانت الطرق الشرعية إما لفظا وإما[١] استنباطا ، كانت طرق العلل الشرعية إما لفظا وإما استنباطا . والألفاظ الدالة على ذلك إما صريحة ، وإما منبّهة[٢] . أما الصريحة فمنها أن يكون لفظها لفظ العلة ؛ ومنها ما يقوم مقام [لفظ العلة[٣]] . فالأول كقول القائل لغيره : « أوجبتُ عليك كذا لعلة كذا » . والثانى قول القائل لغيره : « أوجبتُ عليك كذا لأنه كذا » ، [أو ... لأجل كذا »[٤]] ، أو « ... كيلا[٥] يكون كذا » . قال النبى صلى الله عليه : « إنما نهيتكم[٦] لأجل الرأفة » . وقال الله عز وجل[٧] : « ... كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ... »

إن قيل : قد[٨] يقول الإنسان لغيره : « صلِّ للتقرب إلى الله عز وجل » ، ولا يفيد ذلك كون التقرب علة فى وجوب الفعل . قيل : لأنه لم يعلّل الوجوب ،

---

١) ل : او
٢) ل : شبهه
٣) ل : لفظه الاول
٤) حذفه ل
٥) ل‌س : لكيلا
٦) س : نهيتم
٧) القرآن ٥٩/ ٧
٨) ل‌س : أليس قد

بالتقرب ؛ وإنما علّل فعله للصلاة[١] . وهذا يقتضى كون التقرب علة ، ١/١٣١ / وغرضا باعثا على الفعل .

وأما الألفاظ المنبهة على العلة[٢] ، فضروب . ﴿منها﴾ أن يكون فى الكلام لفظ غير صريح فى التعليل يعلّق الحكم بعلته . ﴿ومنها﴾ أن يصدر الحكم من النبي صلى الله عليه عند علمه[٣] بصفة المحكوم فيه ، فيعلم أنها علة الحكم . ﴿ومنها﴾ أن تكون الصفـــة مذكورة على حد لو لم تكن علةً لم يكن لذكرها فائدة . ﴿ومنها﴾ أن يقع النهى عن فعل بمنع ما تقدّم إيجابه علينا ، فنعلم أن العلة فى كونه محرّما كونـــه مانعا من الواجب ، وإن لم يصرّح بذلك .

أما القسم الأول فكتعليق الحكم على علته[٤] بلفظ الفاء . ولا بد من تأخير لفظ الفاء . وهو ضربان : أحدهما أن تدخل الفاء على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما[٥] . كقول النبي صلى الله عليه فى المُحرِم الذى وقعتْ به راحلته : « لا تخمّروا رأسه ولا تقرّبوه طِيبا ، فانـــه يبعث يوم القيامة ملبيّا » . والآخر أن تدخل الفاء على الحكم ، وتكون العلة متقدمة . وذلك ضربان : أحدهما أن تكون الفاء دخلتْ على كلام الله عز وجل ، أو[٦] كلام رسوله صلى الله عليه . والآخر أن تدخل فى رواية الراوى . فالأول قول الله عز وجل[٧] : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... » ؛ وقوله[٨] : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... » ؛ وقوله[٩] : « ... فان كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يُمِلَّ هو فَلْيُمْلِلْ وليّه بالعدل ... » يدل على أن العلة فى قيام وليّه بالإملاء هو أنه لا يستطيع

---

١) ل س : الصلاة بذلك
٢) ل : الفعل
٣) ل : عله
٤) ل : علمه
٥) ل : مقدما
٦) ل : و
٧) القرآن ٥ /٣٨
٨) القرآن ٥ /٦
٩) القرآن ٢ /٢٨٢

أن يمل ّ هو . والثانى قول الراوى : « سها النبي صلى الله عليه فسجد»، و« زنى ماعِز [فرجمه رسول الله صلى الله عليه[1]] » .

وأما القسم الثانى ، وهو أن يصدر القول من النبى صلى الله عليه عند عِلمه بصفة المحكوم فيه . فنحو أن يُسأل النبى صلى الله عليه عن حكم شيء[2] ، ويذكر السائل[3] صفة لذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة فى ذلك الحكم ، فيجيب النبى صلى الله عليه / عند سماع تلك الصفة ، فيعلم ١٣١/ب أنها لو لم تكن[4] مؤثرة فى ذلك الحكم ، لم يُجب النبى صلى الله عليه عند سماعها . نحو أن يقول قائل : « يا رسول الله ، أفطرتُ » ، فيقول : « عليك الكفارة » ، فيعلم أن الكفارة وجبتْ لأجل الإفطار . إذ لو لم يكن الإفطار مؤثرا فى ذلك ، لما [أوجب الحكم[5]] عند سماعه له . كما لا يجوز أن يوجب عليه الكفارة لو سمع أنه [مشى و[6]] تحدّث .

وأما الثالث ، وهو أن لا يكون لذلك الوصف فائدة لو لم يكن علة ، فضروب : ﴿منها﴾ أن يكون الوصف مذكورا بلفظ « أنّ » ، كما روى أن النبي صلى الله عليه امتنع من الدخول عند[7] قوم ، عندهم كلب ، فقيل : « إنك تدخل على آل فلان وعندهم هِرّ » . فقال : « إنها ليست بنجس . إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات » . فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير فى طهارتها ، لم يكن لذِكره عقيب حكمه بطهارتها فائدة . ﴿ومنها﴾ أن يوصف المحكوم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بذكرها وذكر ما جرى مجراها [فنعلم أنها ما ذُكرتْ إلا لأنها مؤثرة فى الحكم كما روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال[8]] فى النبيذ : « تمرة طيبة وماء طهور » . ﴿ومنها﴾ التقرير على وصف الشيء . وهو على ضربين : أحدهما أن يقرّر النبى صلى الله

١) ل : فرجم
٢) ل : بين
٣) ل : للسائل
٤) زاد بعده لس : الصفة
٥) لس : اوجبها
٦) ل : لمس او
٧) لس : على
٨) زاده لس . وراجع للحديث : ابن ماجة رقم ٣٨٤ – ٣٨٥

عليه على وصف الشيء المسئول عنه ، كقوله : « أينقص الرطب إذا جفّ ؟ » فقالوا : « نعم » . قال : « فلا إذَنْ » . فلو لم يكن نقصانه باليبس[١] علة فى المنع من البيع ، لم يكن للتقرير عليه فائدة . وهذا يدل على العلة أيضا من حيث الجواب بالفاء . ومنها[٢] أن يقرّر النبي صلى الله عليه [على حكم ما يشبه[٣]] المسئول عنه ، وينبّه على وجه الشبه ، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة فى ذلك [الحكم ، كقول النبي[٤]] صلى الله عليه لعمر رضى الله عنه ، وقد سأله عن قُبلة الصائم : « أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ! » فعلم أنه / لم يَفسد الصوم بالمضمضة والقُبلة ، لأنه لم يحصل ما يتبعها من الإنزال والازدراد . ﴿ومنها﴾ أن يفرّق النبي صلى الله عليه بين شيئين فى الحكم بذكر صفة . فيعلم أنه لو لم تكن تلك الصفة علة ، لم يكن لذكرها معنى . وهذا ضربان : أحدهما أن لا[٥] يكون حكمُ أحدهما مذكورا فى الخطاب ، والآخر أن يكون حكمها[٦] مذكورا فيه . أما الأول ، فقول النبي صلى الله عليه : « القاتل لا يرث » . وذلك أنه قد تقدّم ببيان[٧] إرث الورثة . فلما قال : « القاتل لا يرث » ، وفرّق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذى يجوز كونه مؤثرا فى نفى الإرث ، علمنا أنه[٨] العلة فى نفى الإرث . وكقوله عليه السلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » ، لأنه قد تقدم أمر القاضى بأن يقضى . فاذا منع من أن يقضى وهو غضبان ، علّمنا أن الغضب علة فى المنع . سيّما وقد علمنا أن الغضب يمنع من الوقوف على الحُجة ، ويمنع من الاستيفاء . وأما[٩] إذا كان حكم الشيئين مذكورا فى الخطاب ، فضروب : ﴿منها﴾ أن يفرّق بينهما بلفظ يجرى مجرى الشرط ، كقول النبي صلى الله عليه :

١/١٣٢

---

١) ل : اليبسة
٢) وهو الضرب الثانى من التقرير
٣) ل : حكم ماسه
٤) ل : لقوله
٥) حذفه ل
٦) ل : حكمها
٧) ل : بيان
٨) ص : ان
٩) وهو الضرب الثانى للتفريق

« فاذا اختلف الجنسان ، فبيعوا كيف شئتم يدا [بيد[١]] » ، بعد نهيه عن بيع البُر متفاضلا . فدلّ على أن اختلاف الجنسين علة فى جواز البيع . ﴿ومنها﴾ أن تقع التفرقة بينهما بالغاية ، كقوله عز وجل[٢] : « ولا تَقرَبوهنّ حتى يَطهرُن ... » فلو اقتصر على ذلك . لدلّ على تعلق الإباحة بالطهر. وإلا لم يكن لذكره فائدة ، مع جواز كونه[٣] علة . ﴿ومنها﴾ وقوع التفرقة بينهما بالاستثناء ، كقول الله عز وجل[٤] : « ... إلا أن يَعفُون ... » . ﴿ومنها﴾ أن تكون التفرقة وقعت بلفظ يجرى مجرى الاستدراك[٥]. كقول الله تعالى[٦] : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقّدتم الأيمان ... » فدلّ على أن التعقيد مؤثر فى المؤاخذة . ﴿ومنها﴾ أن يستأنف أحد[٧] الشيئين بذكر صفة من الصفات بعد / ذكر الآخر ، وتكون تلك ١٣٢/ب الصفة مما يجوز أن تؤثر فى ذلك الحكم . كقول النبى صلى الله عليه[٨] : « للراجل سهم ، وللفارس سهمان » . وهذه الأقسام وإن كانت مؤثرة فى الحكم ، فانه لا يمتنع أن تكون مؤثرة فيه لعلل . لأنه يجوز أن يعلّل كون الغضب مانعا من الحكم بين الخصمين ، بأنه يشغل الذهن . ويجوز أن تدل الدلالة على أن هذه العلل لها شروط . ويجوز أن تدل على أنها غير مشروطة . [فاذا فقدت الدلالة ، حكم بأشياء مختلفة غير مشروطة[٩]] .

وأما الرابع ، وهو النهى عن شى ؛ يمنع من الواجب . فهو كقول الله عز وجل[١٠]: « فاسعوا إلى ذِكر الله وذَروا البيع ... » وذلك أنه لما أوجب علينا السعى ، ثم نهانا عن البيع المانعِ من السعى ، علِمنا أنه إنما نهانا عنه ، لأنه

---

١) زاده ل س
٢) القرآن ٢ /٢٢٢
٣) ل : كونها
٤) القرآن ٢ /٢٢٧
٥) ل س : الاستثناء
٦) القرآن ٥ /٨٩
٧) س : احدى
٨) أى فى تقسيم الغنيمة
٩) زاده ل س [ل : « حكم بانها مطلقة »]
١٠) القرآن ٦٢ /٩

مانع من الواجب . وكقوله تعالى[١] : « فلا[٢] تقـلْ لهما أفّ ... » وذلك [أنه نهى[٣]] عن ذلك لأنه مناف للإعظام[٤] الواجب لهما من حيث كان أذًى واستخفافا . فدلّ من طريق الأولى على المنع من ضربهما . لأن ما منع منه لعلة[٥] ، فما فيه تلك العلة وزيادةٌ أولى بالمنع . وذكر قاضي القضاة رحمه الله : أن المنع من ضربهما معقول من جهة [اللفظ ، لا من جهة[٦]] القياس . قال : ولا بد من اعتبار عادة أهل اللغة فى ذلك . والدليل على أن ذلك معقول من قياس[٧] الأولى ، لا باللفظ ، هو أنه لو عقل باللفظ ، لكان اللفظ موضوعا للمنع[٨] من ضربهما إما فى اللغة ، أو فى العرف . ومن البيّن[٩] أنه غير موضوع للمنع من الضرب فى اللغة . ولا يجوز أن يكون موضوعا لذلك فى العرف ، لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى[١٠] . بيان ذلك : انّ الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل[١١] : « فلا[١٢] تقل لهما أفّ... » إلى قوله : « ... وقل لهما قولا كريما » ، علِم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لهما . سيّما مع ما تقرّر فى العقول[١٣] من وجوب تعظيمهما إذا كانا /مؤمنَين . وإذا [علِم ذلك[١٤]] ، علُم أنه نهى عن التأفيف ، لأنه ينافى ١/١٣٣
التعظيم ، فانه ينافيه من حيث [كان أذًى قصد[١٥]] به الاستخفاف ، فنعلم أنه نهى عن ذلك لكونه أذى ، ونعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء

---

١) القرآن، ١٧ / ٢٣
٢) فى جميع المخطوطات : ولا
٣) ل : لانه نهانا
٤) ل : للتعظيم
٥) ص : علة
٦) حذفه ل
٧) ل : جهة
٨) حذفه ل [مع علامة الانسطراب بالهامش]
٩) ل : التعين
١٠) ل : الاول
١١) القرآن ١٧ / ٢٣
١٢) فى جميع المخطوطات : ولا
١٣) ل : المعقول
١٤) حذفه ل
١٥) ل : انه كان اذى يقصد

لعلة[1] ويرخّص فيما فيه تلك العلة وزيادة . بل يكون يحظر ذلك أولى : والضرب ، هذه سبيله . فكان أولى بالمنع . يبيّن ذلك أنه لو لم يحصل للانسان هذه الجملة، لم يعلم المنع من ضربهما . لأنه لو جوّز أن يكون إنما نهى عن التأفيف لأنه أذى قليل ، لا للاعظام ، لجوّزنا[2] أن نؤمر بضربهما . فان الإنسان قد يقول لغيره : « لا تحبس اللص ، لكن اقطعْ يده . ولا تقطع يد فلان ، بل[3] اقتله » . ولو علم[4] أنه نهى عن التأفيف لأنه أذى ، وجوّز[5] أن يمنع الحكيم من الشيء لعلة ويرخّص فيما فيه تلك العلة وزيادة ، لمـا عُلم المنع من ضربهما . فعلِمنا[6] أن العلم بذلك موقوف على الجملة التى ذكرناها ، لا غير ، دون ما يدعى من العرف . وأيضا فليس يجوز الحكم بنقل الكلام إلى العرف ، إلا إذا لم يمكن سواه . وقد بينّا أنه قـد أمكن سواه .

إن قيل : لو عـُقل ذلك بالقياس ، لجاز أن لا يَعلم المنعَ من ضربهما كثير[7] من الناس بأن لا يقيسوا ! قيل : إنما كان يجب ذلك لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس مستأنفا[8] تحتاج إلى غامض فحص . فأما وكثير منها [يَعلمه المكلّف[9]] قبل الخطاب ، كالقول بأن الحكيم لا يرخّص فى فعل ما فيه علة المنع ، وزيادةٌ ؛ وكالقول بمنافاة الأذى والاستخفاف للتعظيم[10] . ومنها ما[11] العلم به مقارن الخطاب ، كالقول بأن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم . فاذا كان كذلك ، كانت هذه

---

١) تكرر الكلمة فى ل
٢) ل : لجواز ؛ س : لجوز
٣) ل : لكن
٤) ل : علمنا
٥) ل : وهب
٦) ل : وعلم
٧) ل : ظنا [غير منقوط]
٨) لس : مستانفة
٩) ل : معله التكلف
١٠) ل : التعظيم
١١) حذفه س

المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب . وبها يكمل قياس الأولى[١].

١٣٣/ب فان قيل : لو علم ذلك بالقياس ، / لصحّ أن لا يعلم العاقل المنع من ضربهما لو منعه الله عز وجل من القياس الشرعى ! قيل : لا يحسن المنع من[٢] هذا القياس مع الإيضاح لعلته . لأنه لا يحسن أن يقول الحكيم : « لا تمنعوا مما وُجد فيه علة المنع ، وزيادة » . ألا ترى[٣] لو قال : « إنما منعتُ من ضرب الأبوين لكونه أذى ؛ ولا تقيسوا على ذلك ما هو أشد منه[٤] » ، كان مناقضة للتعليل ؟ ولا يكون مناقضة فى اللفظ . ولو حسن المنع من هذا القياس ، لكان ، إذا منع الله من القياس ، لا يعلم المنع من ضربهما ، وإن منع من التأفيف .

فاما قول القائل : « ليس لفلان[٥] عندى حبّة » ، فانه يمنع من أن يكون له[٦] عليه أكثر من ذلك. لأنه لو كان له عليه أكثر من ذلك ، لكان له عليه حبّة وزيادة . فأما ما نقص عن الحبّة ، فليس ينبيء القول عنه[٧] . لكنه لا يثبت فى الذمة على وجه يطالب به الإنسان . فان[٨] جرت العادة بالمطالبة به ، لم يفد قوله : « ليس له عندى حبّة » [نفْى ما نقص عنها[٩]] .

وقول القائل : « فلان لا يملك حبّة » ينفى[١٠] كونه مالكا لأكثر منها . هو حبّة وزيادة . وما نقص[١١] عنها ، لا يتعرض له[١٢] خطابه . وليس هو مما يوصف الإنسان بأنه مالكه . وقول القائل : « فلان لا يملك نقيراً ولا

---

١) ل : الاول
٢) لس : من مثل
٣) لس : تراه
٤) س : من هذا الاذى ؛ ل : من هذا الا اذا
٥) ل : فلان
٦) حذفه س
٧) س : عليه
٨) ل : فاذا
٩) ل : هى ما تقصر عليها
١٠) حذفه ل
١١) ل : يقصر
١٢) حذفه ل

قطميرا» ، فانه يدل من جهة العرف على أنه لا يملك شيئا، لا من جهة اللغة ولا من جهة التعليل . أما اللغة ، فلأن قولنا «قطمير» موضوع لما يغشى[١] النواة . وقولنا « نقير » موضوع للنقرة التى على ظهرها . وليس هو موضوعا لقليل المال وكثيره . وأما أنه غير مفهوم بالتعليل ، فلأن الإنسان لا يقصد أن ينفى كون غير[٢] مالكا لنقير[٣] النواة وللفتيل[٤] . وإذا لم يقصد[٥] نفى ذلك ، ولا يحظر ذلك على ماله ، لم يمكن[٦] أن يقال : إذا لم يكن الإنسان مالكا لها ، فبأن[٧] لا يملك ما فوقها أولى . [ولا يقصد الإنسان/ أن يصف غيره بالخيانة ١/١٣٤ بالنقير والقطمير ، حتى يقال : إذا خان فيها ، فما فوقها أولى[٨]] بذلك . فاذا بطل أن يكون ذلك مفهوما باللغة والتعليل ، علمنا أنه فى العرف موضوع لنفْى ملك القليل والكثير ، [لا أنه[٩]] يفيد نفى ملكه لأقل القليل ، ثم يقال ما زاد على أقل القليل : « قد[١٠] حصل فيه القليل وزيادة » .

فأما قول القائل لغيره : « لا تقل لأبيك أفّ » ، فانه يقصد به المنع من التأفيف [على الحقيقة[١١]] . فيمكن أن يقال : إذا منعه من ذلك لأنه أذى ، فبأن يمنعه مما هو أعظم منه أولى .

وأما قول القائل : « فلان مؤتمن على قنطار » . فانه لا يدل على أنه أمين فيما زاد على ذلك . لأن الإنسان قد يصرفه نفسه عن الخيانة فى قدر من المال . ولا يصرفه عن الخيانة فيما هو أكثر منه . وأما [ما نقص عن قنطار[١٢]] ، فانه قد دخل فى القنطار ، فالخطاب يتناوله . فان علمنا أن قوله « فلان مؤتمن

---

١) ل : يعسر
٢) ل : غيره
٣) س : لنقرة
٤) ل : الفتيل
٥) حذفه ل
٦) ل : يكن
٧) ل : فان
٨) زاده لس [وفى ل : « اذا كان فيهما »]
٩) لس : او
١٠) ل : شى
١١) حذفه س
١٢) ل : نقص عن القنطار

على قنطار» يقتضى أمانته على كل حال ، كان ذلك معروفا بالعرف . لأنه لا تقتضيه اللغة ، ولا التعليل .

فأما طريق[١] العلة المستنبطة ، فأشياء : ﴿منها﴾ أن يكون الوصف مؤثرا فى قبيل ذلك الحكم ونوعه فى الاصول . فيكون أولى بأن يكون علة من وصف لا تؤثر فى نوع ذلك الحكم ، ولا تؤثر فيه بعينه . لأن العلة تؤثر فى الحكم . فما لا يؤثر فى الحكم لا يكون علة . وذلك كالبلوغ ، مؤثر فى رفع الحجر عن المال. فكان أولى بأن يكون علة فى رفع الحجر فى النكاح من الثيوبة . لأن الثيوبة[٢] لا تؤثر فى جنس هذا الحكم الذى هو رفع الحجر . ﴿ومنها﴾ أن يوجد الحكم فى الأصل عند حصول صفة ، وينتفى عند انتفائها . وذلك يقتضى أن لذلك
١٣٤/ب الوصف / من التأثير فى ذلك الحكم ما ليس لغيره . وهذه طريقة[٣] تُعتمد فى المؤثرات العقلية . وقد حكى قاضى القضاة رحمه الله عن الشيخ أبى عبدالله رضى الله عنه[٤] أنه كان لا يعتمدها ، ويقول : يجب أن يقوى بغيرها . والأولى كونها معتمدة بنفسها . فان قيل : إن كان للأصل[٥] وصف[٦] آخر ، يوجد الحكم بوجوده وينتفى بانتفائه ، ما قولكم فيه ؟ قيل : إنه إذا كان الحكم يوجد مع وجود كل واحد من الوصفين ، لم يكن الحكم ينتفى عند انتفاء كل واحد منها على كل حال . إلا أن كل واحد منهما مؤثر فيه ، لأنه قد كفى كل واحد من الوصفين فى وجود الحكم ، وأثّر عدمه فى عدمه على بعض الوجوه ؛ وهو إذا لم يُخلفه[٧] الوصف الآخر . ﴿ومنها﴾ أن يُجمع[٨] الامّة ، أو القائسون منها ، على تعليل أصل ويختلفوا[٩] فى علته ، فيبطل

١) س : طرق ؛ ل : طرد
٢) تكرر فى ل جملة كاملة
٣) س : الطريقة ؛ ل : العلة
٤) كذا ص لغير الصحابة أيضا
٥) لس : الاصل
٦) ل : وصفا
٧) ل : يختلف
٨) ل : يجتمع
٩) فى جميع المخطوطات : يختلفون

إلا علة واحدة ، فيعلم صحتها . لأنها لو فسدتْ لخرج الحق عن أيدى[1] الامة . فأما إذا لم يجمعوا[2] على تعليل الأصل ، بل علّله بعضهم : واختلف مَن علّله ، فنهم من علّله بعلة ، ومنهم من علّله بأخرى ، وفسدتْ إحداهما ، فانه[3] لا يجب صحة الاخرى . لأنه ليس فى إفسادها[4] ذهاب جميع الامّة عن الحق ، ولا فى سلامتها من وجوه[5] الفساد ما يوجب صحتها . على أن [من أقوى[6]] وجوه الفساد أن لا يدل دليل على صحتها . وقد[7] ذكر قاضى القضاة فى « الدرس » : أن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . ولقائل أن يقول : إن أقوى الموانع[8] أن لا يظفر بعلة قد دلّ الدليل على صحتها . ﴿ومـمّا﴾ ذكر من الطرق[9] أن يكون الحكم مجاورا لأحد الوصفين ، دون الآخر ، فيكون ما جاوره الحكم علة[10] ، دون ما لم يجاوره . ولمعترض أن يقول : إن كان الحكم المجاور للوصف حاصلا عنده وإن عدم الوصف الآخر ، ومرتفعا[11] عند/ ارتفاعه ١/١٣٥
وإن وجد الوصف الآخر ، فهذا رجوع إلى أن الحكم قد وجد بوجود الوصف وانتفى بانتفائه ، ولم يوجد بوجود[12] وصف آخر ولا انتفى بانتفائه . وإن اريد أن الحكم[13] قد يتجدد عند تجدد [أحد[14]] الوصفين ، ولا بد من تقدّم وجود الوصف الآخر ، فانه لا يدل ذلك[15] على أن أحد الوصفين هو

١) لس : اقاويل
٢) ل : يجتمعوا
٣) ص : وانه
٤) لس : فسادها
٥) ل : وجود
٦) ل : موافقة
٧) من هنا حذف س
٨) ل : الرابع
٩) ل : الطريق
١٠) ل : عليه
١١) ل : يرتفعا
١٢) ل : وجود
١٣) ل : الوصف
١٤) زاده ل
١٥) ل : على ذلك

العلة وحده . لأنه ليس يكفى[١] حصوله وحده . كالرجم المتجدد استحقاقه عند تجدد الزنا ، ليس يكفى فيه الزنا إلا بعد تقدّم الإحصان . فوجب اعتبارهما ، وإن كان الإحصان شرطا، لا علة . لأنه لا يجوز أن يستحق به العقوبة[٢] .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن جريـــان العلة فى معلولها دليل على أنها علة . ومعنى جريانها فى معلولها ، هو أن الحكم يتبعها فى كل موضع وجدت فيه ! والجواب : إن أراد المستدل أن الحكم يتبعها فى كل موضع باتفاق[٣] منه ومن خصمه ، لم يسلّم له الخصم ذلك . لأن العراقى لا يسلّم للحجازى أن تحريم التفاضل[٤] يحصل فى كل مأكول . وإن أراد[٥] أنه هو الذى يتبعها حكمها[٦] فى كل موضع وُجدتْ فيه . قيل له : أفيسوغ لك أن يتبعها الحكم فى موضع وُجدتْ فيه ؟ فان قال : لا . قيل له : فاترك ما لا يسوغ ، فلا تحتج به . وإن قال : يسوغ لى ذلك . قيل له : فلم ساغ لك ذلك ؟ فان قال : لأنها علة الحكم فى الأصل ! قيل : فأنت مستدل[٧] على أنهـــا [علة حكم الأصل بصحة الجريان ، وتستدل على صحة الجريان ، بأنها[٨]] علة الحكم فى الأصل . وذلك فاسد . فان[٩] قال : إنما ساغ لى ذلك لأنها لا تنتقض . قيل : معنى كونهـــا غير منتقضة أنك علقت الحكم بها فى كل موضع وُجدتْ فيه ، [فكأنك قلتَ : إنما ساغ لى تعليق الحكم بها أينما وجدتُ ؛ لأنى علقت الحكم بها أينما وجدتُ[١٠]] . فان قال : إنما ساغ لى تعليق[١١] الحكم بها أينما وجدتُ ، لأنه لم يمنعنى[١٢] من ذلك نص ، ولا علة أولى منها . قيل له : ولم ، إذا / لم ١٣٥/ب

---

١) ل : ينتفى
٢) إلى هنا حذف س
٣) ل : بانفاذ
٤) أى سبب تحريم الربا فى الاشياء الستة
٥) ل : اراد به
٦) ل : حكمه
٧) ل : فانه يستدل ؛ س : فانت تستدل
٨) حذفه ص
٩) من هنا حذف س . [كتب العبارة ثم خط عليها ليحذفها ، لكنها مقروءة]
١٠) حذفه ل
١١) حذفه ل
١٢) ل : يمنع

يمنع من ذلك نص أو[١] علة ، وجب تعليق الحكم بها ؟ وما أنكرت أنه إذا لم يمنع النص من ذلك ، منع[٢] غيرُه من وجوه الفساد . لأن وجوه الفساد كثيرة . فان قال : ليس يمنع من ذلك وجه من وجوه الفساد . قيل له : أتعدّ فى وجوه الفساد فقْد الدلالة على صحتها ؟ فان قال : نعم . قيل : فدُلّ على صحتها ، واترك جريانها وعدم انتقاضها . وإن قال : لا أعدّ ذلك من وجوه الفساد ، [بل يجوز لى أن أعلق الحكم بها إذا سلمتْ من نص يدفعها ، وغيره ذلك . قيل له : لم زعمتَ أنها إذا سلمتْ من ذلك ، صحّت ؟ فان قال : لأنها تفسد بمعارضة النص وغيره من وجوه الفساد[٣]] ، فيجب صحتها بسلامتها من ذلك . قيل : إن قولنا : « إن ما حصل فيه وجه من وجوه الفساد فهو فاسد » إنما يلزمه القول بأن ما ليس بفاسد فليس فيه وجه من وجوه الفساد[٤] ولا يلزم منه أن ما لم[٥] يحصل فيه وجه فساد فليس بفاسد . كما أن قولنا «الإنسان حيوان» يلزمه أن ما ليس بحيوان فليس بانسان ؛ ولا يلزمه منه أن ما ليس بانسان فليس بحيوان . ويبيّن ذلك أن النبى صلى الله عليه لو قال : «زيد ليس فى الدار» ، لبطل القول بأن زيداً فى الدار ؛ ولا يجب ، إذا لم يخبر النبى صلى الله عليه بذلك ، أن يصح القول بأنه فى الدار . فان[٦] قال[٧] : ألستم تنفون وجوب صلاة سادسة لعدم الدلالة ؟ فيجوز[٨] مثله فى العلّة ! قيل : إنما نفى ذلك شيوخنا لعلمهم باضطرار أن ذلك ليس من الدين . ولو لم يعلم ذلك باضطرار ، لنفيناه لدلالة[٩] . وهى أنهـا لو وجبتْ ، لدلنا الله سبحانه على ذلك . فان قالوا : « قولوا[١٠] : لو لم يكن العلة صحيحة ،

---

١) ل : ولا
٢) ل : مع
٣) حذفه ل
٤) تكرر جملة فى ل
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) لس : قيل
٨) لس : فجوزوا
٩) ل : فى الدلالة
١٠) ل : فقولوا

لأعلمنا[١] الله تعالى ذلك » . قيل : يكفى فى النفى فقد دلالة الإثبات ؛ ولا يكفى فى الإثبات فقد دلالة النفى . ألا ترى أنّا ننفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ؟ ولا نوجبها[٢] [لفقد الدليل على نفيها . وذلك أن الأصل
١/١٣٦ نفى وجوبها فلا ننتقل عنه[٣]] إلا بدليل./ والأصل أنّا غير معتقدين لصحة العلة ، فلا ننتقل عن ذلك إلا بدليل . فان قالوا : عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها . قيل : الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد . وأكثر ما فى عجزه أن يكون [قد سلمت العلة[٤]] من وجوه الفساد . وقد تقدّم الكلام فى ذلك .

وهذا هو الكلام فى طريق[٥] العلة . ونحن نتكلم الآن فى العلة من حيث هى علةُ حكم الأصل ، وما يتصل بذلك[٦] .

بابٌ
الكلام في حكم الأصل

اعلم أن الوصف لا يصح كونه علةَ حكم الأصل إلا والحكم موجود فى الأصل . فينبغى أن ينظر الإنسان هل الحكم موجود فى الأصل أم لا ؟ فانه قد يقيس الإنسان على أصل لا يسلّم خصمه[٧] وجودَ الحكم فيه . وقد يكون الحكم موجودا فى بعض الأصل ، دون بعض . ويكون القائس قد رام ردّ الفرع إلى جميع الأصل . فلا يمكنه ذلك . فان رام ردّه إلى الموضع الذى وجد فيه[٨] ، ولم يمنع من ذلك مانع من إجماع أو[٩] غيره ، جاز ذلك .

---

١) ل : لا علم
٢) ل : ننفيها
٣) حذفه ص
٤) لس : العلة قد سلمت
٥) لس : طرق
٦) إلى هنا حذف س
٧) ل : له خصمه
٨) لس : فيه الحكم
٩) ل : و

باب

فى تعليل حكم الأصل بالاسم ، وبأحكام شرعية ، وبجميع أوصاف الأصل

أما تعليله بالاسم ، نحو تحريم الخمر بأن العرب سمّتْه خمرا ، فلا يصح . لأنه لا تأثير لذلك[١] فى التحريم . ويجوز[٢] تعليل التحريم بكونه خمرا، ويراد بذلك فائدة قولنا « خمر » . لأن المرجع بذلك إلى صفات ، علّتها الخمر . ويجوز تعليل الحكم بحكم شرعى ، لأنه لا يمتنع أن يكون لبعض الأحكام الشرعية تأثير فى حكم آخر . نحو قولنا « طهارة مزيلة للحدث » وأشباه ذلك كثيرة . ولا يمتنع أن يكون المؤثر فى الحكم مجموعُ صفات كثيرة ، كما لا يمتنع أن يكون المؤثر فيه صفات قليلة . فأما تعليل الحكم بجميع صفات الأصل حتى يدخل فيه كونه فى مكان كذا وأن[٣] كونه كذا ، فلا يصح. لأنه لا تأثير [لكثير من هذه[٤]]/الأوصاف فى الحكم . ومن[٥] يمنع من ١٣٦/ب العلة القاصرة ، يقول[٦] : إن تعليل الشيء بجميع أوصافه تعليل بما لا يتعدى . لأن جميع صفات الشيء لا توجد فى غيره[٧] .

باب

القول في عدم التأثير

اعلم أنه إذا كان فى أوصاف العلة وصف لا تأثير له ــ لو عدم عن الأصل لم يعدم الحكم عنه ــ فانه يعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة

---

١) ل : له
٢) ل : فيكون
٣) حذفه ل س
٤) ل : لكثرة هذه ؛ س : لكثير من
٥) ل : قد
٦) ل : من يقول
٧) ل : غيرها

مجموع تلك الأوصاف . بل ينبغى أن يرفض[١] منها ذلك الوصف ، لأنه لو أثبت فى العلة ما لا يضر عدمه، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف. فان انتقضت العلة بفرع من الفروع متى أزلنا ذلك الوصف عن العلة ، فسدت العلة . ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقض . لأن العلة يجب أن تعلم أولا أن حكم الأصل متعلق بها . وأنها مؤثرة فيه ؛ ثم تجرى فى الفروع . فاذا كان وصف منها غير مؤثر فى حكمه ، لم يجز كونه [فى جملة[٢]] علّته ، فيجب إسقاطه . وإذا سقط وانتقض ما عداه ، لم يجز كون مجموع الأوصاف علة . ولا ما عدا ذلك الوصف . و [يفارق عدم التأثير عكس[٣]] العلة . لأن عكسها هو أن يوجد حكمها مع عدمها فى بعض المواضع . وليس ذلك بممتنع . لأن العلة إن كانت[٤] [أمارة ، فقد يجوز أن تدل على الحكم الواحد أمارتان : أيهما وُجدتْ ، دلتْ عليه . وإن كانت[٥]] وجه المصلحة فقد ثبت المصلحة لوجه . وقد ثبت[٦] لوجه آخر ، كما يقبح الشى لوجه ويقبح لوجه آخر . فأما عدم التأثير ، فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف فى الحكم ، ويكون التأثير لغيره . فلا يجوز ضم ما لا تأثير إلى ما لَه تأثير .

بابٌ

في تعليل الأصل الوارد بخلاف قياس الاصول

اعلم أنه إذا تقررتْ فى الاصول[٧] أحكامٌ معلومة ، ويثبت بخبر من

١) ل : يرضى ؛ س : ترك
٢) ل : من
٣) ل : تفارقا عدم لعكس
٤) ل : كان
٥) حذفه ص
٦) ل : يثبت [غير منقوط]
٧) ل : اصول

الأخبار فى شىء من الأشياء حكمٌ مخالف لما[١] يقتضيه قياس ذلك الشىء على تلك الاصول ، / فمعلوم أن القياس على ذلك الشىء يوجب خلاف ١/١٣٧ ما يوجبه القياس على تلك الاصول . وقد أجاز أصحاب الشافعي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة القياس على ذلك الشىء المخصوص من جملة القياس . ولم يجوّز[٢] الشيخ أبو الحسن القياس عليه إلا لإحدى خلال ثلاث[٣]: أحدها[٤] أن يكون ما ورد خلاف[٥] [قياس الاصول[٦]] قد نُصَّ على علته، نحو ما رُوِىَ عن النبي صلى الله عليه أنه علل طهارة الهِرّ بأنها « من الطوافين علينا والطوافات » . قال : لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس على ذلك الشىء . وأحدها أن تكون الامّة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر ، وإن اختلفوا فى علته . وأحدها أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول ، وإن كان مخالفا للقياس على أصول أُخر ، كالخبر[٧] بالتحالف فى المتبايعَين إذا اختلفا . فانه بخلاف قياس الاصول . ويقاس عليه الإجارات ، لأن قياسها موافق لقياس آخر[٨] من قيـــاس الاصول . وهو أنه[٩] تملّكٌ على الغير[١٠]. فالقول قوله فيه . وذلك أنه إذا كان فى الشرع أصل يبيح هذا القياس ، وأصل يحظره — وكان الأصل جواز القياس — وجب القياس .

وقد أجاز الشيخ أبو الحسن رضى الله عنه[١١] القياس على خبر الواحد المخصَّص[١٢] للعموم . وقال محمد بن شجاع الثلجى رحمه الله : « إذا كان

١) س : ما
٢) ل : يجز
٣) س : ثلاثة
٤) ل : « احداها » [ولكن تكرر صيغة المذكر مرتين فيما يلى، فى جميع المخطوطات]
٥) لس : بخلاف
٦) ل : القياس
٧) س : الخبر الوارد
٨) تكرر الكلمة فى ل
٩) لس : ان ما
١٠) ل : العين
١١) كذا ص لغير الصحابة أيضا
١٢) ل : المخصوص

الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به ، لم يجز القياس عليه » . فاقتضى قوله هذا[١] أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان الخبر مقطوعا به ، جاز القياس عليه . واعلم أن ما ورد بخلاف قياس الاصول[٢] إما أن يكون دليلا مقطوعا به ، أو غير مقطوع به . فان كان مقطوعا به ، فهو أصل فى نفسه . لأن هذا معنى قولنا : « أصل[٣] » فى هذا الموضع . فالقياس عليه كالقياس على تلك الاصول . ويجب أن يقصد المجتهد مقصد الترجيح بين[٤] القياسين . / (١٣٧/ب) ويبيّن ذلك أنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس يخصّصه ، فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل آخر يخالف العموم ، أولى . لأن العموم أقوى من القياس عليه . وإن كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به[٥] ، فانه لا تخلو علةُ حكمه إما تكون منصوصة ، أو غير منصوصة . فان لم تكن منصوصة ، ولو[٦] كانت أقوى من العلة التى يقاس بها الفروع على تلك الاصول ، فلا شبهة فى أن القياس على الاصول أولى . لأن القياس على ما طريقه معلوم ، أولى من القياس على ما طريقه غير معلوم. وإن كانت العلة منصوصة ، فقد ذكر[٧] قاضى القضاة رحمه الله[٨] فى « الدرس » أنه يستوى القياسان من هذا الوجه . لأن القياس على الاصول يختص بأن طريق حكمِ أصله معلوم ، وإن كانت طرق علته غير معلومة ؛ والقياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول علته[٩] منصوصة .

ولقائل أن يقول : إن هذه العلة[١٠]، وإن كانت منصوصة فهى[١١] غير

---

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) ل : هذا اصل
٤) ل : من
٥) حذفه ل
٦) ل : لا
٧) ل : حكى
٨) من : ايده الله
٩) ل : عليه
١٠) من : العلة المخصوصة
١١) ص : هى

معلومة . إذ هي منقولة بالآحاد . فلم يُساوِ [القياس بها(١)] على تلك الاصول فى القوة . والأولى أن يقال : إن القياس على الاصول المعلومة له حظ من القوة ، من حيث كان حكم أصله معلوما . ولا يمتنع أن تعارض هذه القوة قوة اخرى . وهى طريق(٢) العلة ، بأن يكون طريق علة القياس الآخر أقوى من طريق علة القياس على الاصول . أما بأن يكون العلة منصوصة أو مدلولا(٣) عليها بتنبيه(٤) ، فالموضع موضع اجتهاد . فلا ينبغى إطلاق المنع من ذلك .

يبيّن ذلك أن خبر الواحد إذا خصّ عموم الكتاب ، جاز أن يكون القياس(٥) على الخبر الخاص أولى من القياس على العموم(٦) . وإن كان العموم معلوما وخبر الواحد غير معلوم . إن(٧) قيل : إن ما ورد بخلاف قياس الاصول ، وإن كان معلوما ، فانه/ لا يجوز القياس عليه ؛ لأنه لا يمتنع ١/١٣٨ أن تدل أمارة على علة حكمه(٨) ! قيل : هذا دعوى(٩) ، لا دليل عليها . فان قالوا : الدليل على ذلك أن القياس على الاصول [يمانع القياس على ما ورد بخلاف(١٠)] الاصول . قيل : هلاّ كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول يمانع القياس على الاصول ويمنع أن تدل على علته أمارة ؟ وإذا جاز أن يدل على علةِ هذا القياس النصُّ ، جاز أن يدل عليه دلالة غير النص .

فان قيل : ما ورد بخلاف قياس الاصول ، وإن كان معلوما ، [فانه لا(١١)] يجوز أن يساوى أمارة علةِ القياس على الاصول فى القوة . فلا يجوز

---

١) لس : القياس بها القياس
٢) ل : قوة له طريق ؛ س : قوة طريق
٣) ل : مدلول
٤) لس : بتنبيه قوى
٥) حذفه ل
٦) ل : العموم المخصوص
٧) من هنا حذف س
٨) ل : حكم
٩) ل : هذه الدعوى
١٠) ل : مانع للقياس على ما يخالف
١١) ل : فلا

القياس عليه ! قيل : هذا[١] دعوى . وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول قد غيّر الحكم عما كان عليه من قبلُ . لأنه لمّا كان معلوما ، صار أصلا فى نفسه . فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علته ، ويكون التنبيه عليه[٢] أقوى وأظهر من التنبيه على علة الاصول ، ثم يقال لهم : أليس قد جاز أن يدل عليها النص ، وهو أقوى وأظهر من علة الاصول ؟ فلا يجوز أن يدل عليها تنبيه النص . ويكون أقوى من دلالة علة الاصول[٣] .

بابٌ

في تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك

اعلم أن أبا على رضى الله عنه[٤] لا يجوّز تعليل الاصول ، ولا يجوّز إثبات صلاة سادسة بالقياس ولا بتعليل الحدود . وهو قول أبى الحسن . ولهذا منَع مِن قطْع المختلِس بالقياس . ومنع من إثبات صلاة [بايماء[٥]] الحاجب بالقياس . ومنع من تعليل الكفارات ، وإثبات كفارة بقياس . وسوّى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات ، وبين ما لا تجرى مجرى العقوبات . وأعمل[٦] الاستدلال فى موضعها وفى موضع الحدّ . وحكى عن أبى حنيفة رضى الله عنه[٧] شبيها[٨] بذلك ، لأنه لم يُثبت الصوم بدلا من هدى المُحصَر[٩] . لأن ذلك إثبات عبادة مبتدأة . ومنع الشيخ أبو الحسن رضى الله

---

١) ل : لهذا
٢) ل : عليها
٣) إلى هنا حذف س
٤) كذا ص لغير الصحابة
٥) حذفه ص ؛ ل : با ؛ سح : بايماء
٦) ل : اعلم
٧) كذا ص لغير الصحابة
٨) س : شبيه
٩) راجع القرآن ٢ / ١٩٦

عنه[١] / من[٢] إثبات النصُب ابتداء بالقياس ، أو بخبر الواحد . وكذلك[٣] ١٣٨/ب
لم يُثبت الزكاة فى الفصلان ؛ واستعمل القياس فى نصُب ما ثبت فيه الزكاة ، كما يعمل القياس فى صفات الصلاة وإن لم يستعمله فى نفس الصلاة . وقبل خبر الواحد فى إثبات نصاب زائد على المائتين على مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه[٤] . ومنعَ من القياس فى المقادير . ولم يعلل ما رخص فيه للتساهل . ولم يقس عليه ، كاجرة الحمام والاستصناع . وقبل أبو يوسف خبر الواحد في إثبات الحدود ، كما يقبل الشهادة فيه ، وإن كان مما يدرأ بالشبهة . وهذا يقتضى أنه يُثبت الحد بالقياس أيضا . لأن القياس كخبر الواحد فى إفادة الظن . فان لم يمتنع إثباته بأحدهما ، وإن كان يدرأ بالشبهة ، فكذلك الآخر.
أما الشافعى رحمه الله وأصحابه ، فانهم يعللون كل ذلك ويستعملون القياس فيه [ما لم[٥]] يمنع منه مانع . إلا أنهم يقولون : إن الأصول والحدود لا مجال[٦] للقياس فيها[٧] . ولو دل الدليل على العلة فيها ، لقيس عليها . وقد حدّ بعضهم واطئ البهيمة[٨] قياسا على الزانى ، وإن كان بعضهم يقول : إن ذلك زنا .

والخلاف بين الناس : هل[٩] فى الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها ، فيمتنع استعمال القياس فيها فى الجملة ، أو ليس ذلك ، بل ينبغى أن يستقرئ مسئلة مسئلة ؟ فأصحاب أبى حنيفة يقولون : إنا قد علمنا ذلك فى[١٠] جملة من[١١] المسائل ، وهى التى ذكروها . وغيرهم لا يحكم بذلك فى أكثر هذه المسائل على سبيل الجملة ،

١) كذا ص لغير الصحابة
٢) ل : بين
٣) لس : لذلك
٤) كذا ص لغير الصحابة
٥) ل : الا ان
٦) ل : يخالف
٧) ل : فيها
٨) راجع التوراة ، كتاب اللاويين ١٨ /٢٣
٩) س : هو هل
١٠) ل : من
١١) حذفه ل

بل يستقرءون مسئلة مسئلة . والأظهر [فى كثير مما[١]] ذكروه أنه لا يظهر علته[٢] كالتقديرات واصول العبادات . والأولى مع ذلك استقراء مسئلة مسئلة. [فما لا[٣]] يدل على علته دلالة ، لم يستعمل فيه القياس ، لجواز أن[٤] يكون [فيها ما دل[٥]] دلالةٌ على علةِ حكمه . غير أن ما أخذ علينا التطرق[٦]
١/١٣٩ إليه بالأدلة المعلومة ، / فانه لا يجوز استعمال القياس فيه . كصلاة سادسة . ولإجماع الامّة على أنه لا مجال للقياس فيه . ولأنه لا تظهر فيه دلالة تدل على علته . وما رُخّص فيه للتساهل[٧] ، فلا[٨] علة فيه[٩] إلا شدة البلوى به . وكل ما هذه حاله ، قد رخّصوه . وما لم يرخصوه من ذلك[١٠] ، فالإجماع على حظره يمنع من قياسه على ما رخّصوه . ويبعد أن تظهر فى التقديرات[١١] والأعداد علة . فأما الكفارات ، فلا يبعد أن تظهر علتها ، فيقاس عليها غيرها بتلك العلة . وليس لمن منع من ذلك أن يجرى[١٢] به[١٣] مجرى الحدود من حيث كانت عقوبات . لأنه يسوّى[١٤] فى المنع من إثباتها قياسا بين ما يجرى منها مجرى العقوبات وبين ما لا يجرى منها مجرى العقوبات . وأيضا فقد أثبتوا على الآكل فى شهر رمضان كفارة . وهى جارية مجرى العقوبات ، اعتبارا بالمُجامِــع ، وسلكوا فى ذلك مسلك التعليل . ولا يعصمهم[١٥] من ذلك أن يمنعوا من تسمية ذلك « قياسا » . وسيجئ القول فى ذلك إن شاء الله .

---

١) ل : ما
٢) ل : عليه
٣) ل : ما لم
٤) حذفه س
٥) ل : منها ما يدل
٦) ل : النظر
٧) ل : للشاهد
٨) ص : ولا
٩) حذفه ل
١٠) حذفه ل
١١) ل : العذاب
١٢) س : يجر
١٣) حذفه ل
١٤) لس : يستوى
١٥) ل : يقصرهم

باب

في الاستدلال على موضع الحكم ، هل هو قياس أم لا ؟

اعلم أن الشيخ أبا الحسن رحمه الله لم يكن يثبت الكفارات بالقياس . وكان يُثبتها بالاستدلال على موضع الحكم . فيُثبت الكفارة على الآكل فى شهر رمضان اعتبارا بالمُجامِع فيه . فيقول : قد علمتُ أن الكفارة لم تجب فى الجماع لعينه ، بل لأنه مفسد لعين صوم شهر[1] رمضان مع ضرب مخصوص من المأثم . وهذا موجود فى الأكل .

وذكر قاضى القضاة رحمه الله أنه كان يُفصّل بين القياس وبين ذلك ، بأنّا نحتاج إلى الاستدلال لنعلم [أن الجماع يختص بمأثم مخصوص . ولا يحتاج إلى الاستدلال لنعلم[2]] أن البُر مكيل . فيقال له : حاجتك إلى هذا الاستدلال لا يُخرجك من أن تكون قد سلكتَ مسلك التعليل بهذه الأوصاف وأجريتَ حكمها معها . وهذه صورة القياس . على أن المقائيس ما يعلم ثبوتُ علته فى أصله بدليل . وذلك بأن تكون العلة / حكما شرعيا . لأن الأحكام الشرعية ١٣٩/ب
معلومة بالدليل. على أن ما افتقر فيه إلى الاستدلال[3] هو أخفى مما عُلم ضرورة. فان لم تثبت الكفارة بالأجلى ، فالأولى أن لا تثبت بالأخفى .

ويمكن أن نقيس[4] الاستدلال على موضع الحكم بوجه[5] آخر . وهو أن يكون الحكم ثابتا[6] فى موضع مجمل ، ثم نستدل لنعلم ذلك الموضع . فاذا ثبت بالدليل أن شيئا من الأشياء من ذلك الموضع ، أُلحق به حكمه لا على سبيل [القياس ، بل على سبيل[7]] إدخال التفصيل[8] فى الجملة . فان

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) ل : استدلال
٤) ل : نفسر
٥) ل : صنف
٦) س : ثابت
٧) حذفه ل
٨) ل : الفصل

قيس[١] الاستدلال على موضع الحكم بهذا ، قيل له : أموضع الكفارة هو الجماع ، أم بعض أوصافه ؟ فان قال : هو الجماع . قيل : هذا لا[٢] يحتاج إلى استدلال زائد على الخبر[٣] . وينبغي أن لا يلحق به إلا ما كان جماعا . وإن قال : موضعها هو بعض أوصافه ، وهو إفساد عين صوم الشهر[٤] مع مأثم مخصوص . قيل : أبالنص علمتَ[٥] أن هذا موضع الكفارة ، أم بدليل ؟ وليس يمكنه القول بأنه علم ذلك بالنص . لأن النص يتناول الجماع ، لا هذه الأوصاف . وإن قال : علمتُ ذلك ، لا بالنص ، ولكن باعتبار أفسدتُ[٦] به تعليقَ[٧] الكفارة بالجماع وبغيره من أوصافه ، سوى ما ذكرتُه . قيل : هذا تعليل منك ، لأنك علقتَ هذه الكفارة بهذه الأوصاف وقلتَ لها ما يثبت الكفارة ، وتوصلتَ إلى ذلك بأن أفسدتَ تعلق الكفارة بما عداها . فاذا حكمتَ على الأكل[٨] بالكفارة — لأنه مفسد لعين[٩] صوم رمضان ، مع مأثم مخصوص — فقد قِستَ . وجرى ذلك[١٠] مجرى أن تُفسد تعليق[١١] الربا بعين[١٢] البُر وبصفاته ، سوى الكيل ، ثم تحرّم الارز لأنه مكيل . [و[١٣]] كل من أثبت الكفارة[١٤] بالقياس[١٥] ، أن يسلك هذا المسلك . [ونسميه استدلالا على موضع الحكم[١٦]] .

---

١) س : فسر
٢) حذفه ل
٣) ل : الحد
٤) ل : رمضان
٥) ل : على
٦) ل : افسد
٧) ل : تعلق
٨) ل : الاول
٩) ل : لغير
١٠) حذفه ل
١١) لس : تعلق
١٢) ل : بغير
١٣) ل : و؛ س : ويمكن
١٤) لس : كفارة
١٥) س : بقياس
١٦) زاده لسح

باب
تعليل حكم الأصل بعلتين

اعلم أن حكم الأصل إذا علل بعلّتين ، فإما أن تكون إحداهما هى الدليل على حكم[1] الأصل ، / أو لا تكون واحدة منهما هى الدليل على حكم الأصل ؛ ١/١٤٠
بل[2] الدليل عليه نص أو إجمـــاع . فان لم تكن واحدة[3] منهما [دليلا على[4]] حكم الأصل ، جاز أن تصحا جميعا . لأن العلة إن كانت أمارة ، فجائز أن تدل على الحكم الواحد أمارتان ، وإن كانت موجبة[5] وجه مصلحة ، فجائز أن يكون الشيء صلاحا من وجهين . يبيّن[6] ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته ؛ ولأنه قتل غيره . وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث وبالكلام إذا وُجدا معا . وأمثال ذلك كثيرة[7] . وإن كان[8] إحدى العلتين دليلا على حكم الأصل ، فإما أن تكون دليلَ حكمه من غير أن يقاس بها على أصل آخر ، [أو أن تكون دليلَه بأن يقاس بها على أصل آخر[9]] . مثال[10] : ردُّنا التطاول فى الشهادة على السرقة إلى التطاول فى الشهادة على الزنا . فى أن الحاكم لا يحكم بهما[11] بعلة أن كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى ، [وليست هذه العلة هى التى لها لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا إذا تطاول عهدها ، لكن العلة فى ذلك أن الشهود على الزنا مخيرون بين إقامة

---

١) ل : موضع
٢) ل : بل يكون
٣) كذا س ؛ لص : واحد
٤) ل : علة
٥) حذفه لس
٦) ل : ومن
٧) حذفه لس
٨) س : كانت
٩) حذفه ل
١٠) ل : مثاله ؛ س : مثال الاول
١١) ل : بينهما

الشهادة بحق الله سبحانــه[١]] وبين الستر على المشهود عليه . فاذا أخّروا[٢] الشهادة علِمنا أنهم آثروا[٣] . فاذا شهدوا من بعد ، تبيّنّا أن عداوة تجددت لهم . والعداوة تتّهم الشهود . وقد منع النبي صلى الله عليه من قبول[٤] شهادة ذوى الأضغان . وظهر[٥] لنا أنهم من ذوى الأضغان ، لا أنّا نقيسهم على ذوى الأضغان . وهذه العلة لا يمكن ذكرها فى الشهادة على السرقة ، لأنه يجوز أن يكون الشهود إنما أخّروا الشهادة لأن المسروق منه أخّر المطالبة . فقد بان علة حكم الأصل غير العلة التى بها رددنا الفرع إلى الأصل .

وقد اختلف الناس فى ذلك . ﴿فنهم﴾ من أجاز تعليل الحكم بالعلة التى لم يَثبت الحكم بها ؛ قال: لأن العلة التى بها يثبت حكم الأصل هي طريق الحكم [فى الأصل[٦]] . فجرت[٧] مجرى النص الدال على حكم الأصل . فكما يجوز أن تدل دلالة على أن لبعض أوصاف الاصل المنصوص على حكمه تأثيرا[٨] فى ذلك الحكم ، فتجعل علته[٩] ، ويقاس بها[١٠] فرع من الفروع عليه ،/ جاز أيضا ، فى بعض ما ثبت حكمه لعلة من العلل ، أن ١٤٠/ب
تدل دلالة على أن لبعض أوصافه تأثيرا فى ذلك الحكم ، فتجعل علة فيه ، ويقاس بها [على الفروع[١١]] . ﴿ومنهم﴾ من لم يصحح العلة التى لا[١٢] يَثبت بها حكم الأصل . لأن هذه العلة لا يمكن أن تدل على صحتها ، وأنها لمكانها ثبت حكم الأصل . لأنه لا يمكن أن يستدل على ذلك بفساد ما عداها . لأن العلة الاخرى صحيحة . ولا يمكن أن نستدل عليها بأن ا لحكم يوجــد

---

١) زاده لس
٢) كذا لس ؛ ص : اثروا
٣) لس : آثروا الستر
٤) حذفه س
٥) لس : فيظهر
٦) حذفه لس
٧) ل : يجرى
٨) ل : تأثير
٩) ل : عليه
١٠) ل : بها على
١١) ل : علة الفرع
١٢) لس : لم

بوجودها فى الأصل ، وينتفى بانتفائها عن الأصل وانتفاء ما يقوم مقامها ؛ لعِلْمنا أنها لو وُجدتْ وحدها فى الأصل من دون العلة الاخرى ، لم يثبت الحكم . فاذا لم يمكن أن تدل دلالة على صحتها ، لم تثبت صحتها .

وأما القسم الثانى ، وهو إذا كانت العلة التى هى دليل [الحكم فى[1]] الأصل ، يقاس بها ذلك الأصل على أصل آخر ، فلا يخلو إما أن يمكن أن يقاس الفرع الآخر بتلك العلة على الأصل الأول ، أو لا يمكن . فإن لم يمكن ، فالخلاف فيه كالخلاف فيما تقدّم الآن . وإن أمكن ذلك ، فمثاله أن يردّ الذرّة إلى الارز بعلةِ أنه مكيل ؛ ويردّ الارز إلى البُر بهذه العلة . وهذا تطويل لا فائدة فيه . لأنه يمكن ردّ الذرة إلى البُر بهذه العلة . ولأن ردّ الذرة إلى الارز يوهم أن حكمه منه مستفاد . وليس كذلك . لأن الذرة كالارز فى أن العلم بحكم أحدهما لا يسبق العلم بحكم الآخر . فلا يترتب عليه . بل حكمها يترتب على البر .

بابٌ

في تعليل الأصل بعلة لا تتعدا

أما الشيخ أبو عبدالله رحمه الله ، فانه أفسدها[2] إلا أن يدل عليها نص أو إجماع . وحكى عنه قاضى القضاة رحمه الله أنه صحّحها فى بعض مسائله . والشيخ أبو الحسن رضى الله عنه[3] أفسدها إلا أن يدل عليها نص . والشافعى وأصحابه ، وقاضى القضاة يصحّحونها .

والدليل على صحتها ، هو أن[4] من أفسدها إما أن يُفسدها لأنها لم تتعدّ إلى فرع مختلف فيه ، أو أنها[5] لم تتعدّ / إلى فرع أصلا ، اختلف فيه أو ١/١٤١
لم يختلف فيه . فان قال بالأول ، كان قد جعل صحتها وفسادها موقوفين على

---

١) لس : حكم
٢) أى أفسد العلة التى لا تتعدى
٣) كذا ص ، لغير الصحابة
٤) حذفه ل
٥) لس : لانها

أن يختار الناس الخلاف فى الفرع أو الاتفاق فيه . وهذا شنيع . وأيضا فان كانت العلة هى وجه المصلحة ، فوجوه المصالح إذا حصلت فى الشيء اقتضت كونه مصلحة ، وقع الاتفاق عليه أو[١] لم يقع . وإن كانت أمارة على الحكم ، وعلى وجه المصلحة فالأدلة[٢] والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها .

وإن قالوا بالثانى ، فالذى[٣] يفسده أيضا[٤] هو أن العلة الشرعية إذا دلت عليها الأمارة ، غلب على ظنّنا أنها وجه المصلحة ، وإن لم تتعدّ . لأن[٥] وجوه المصالح قد تختص نوعا واحدا ، وقد تتعدّاه ، كما[٦] نقوله فى وجوه القبح والحُسن كلهـــا . وأيضا فالعلة لو فسدت إذا لم تتعدّ[٧] ، لكان لفسادها[٨] وجه معقول .

فان قالوا : الوجه فى ذلك هو[٩] أن العلة المستنبطة إذا لم تتعدّ ، لم يكن فى استنباطها فائدة . لأن حكم الأصل ثابت بالنص . لأنها بالنص [١٠] قد أُغنى عنها فى الأصل . وليست موجودة فى فرع ، فيكون طريقا إلى حكمه . وإذا لم يكن فى استنباطها فائدة ، كانت عبثا . وليس كذلك العلة المنصوصة ، لأنها لم تثبت علة بالاستنباط . قيل : إن المستنبِط للعلة طالب لها . وهو فى حال طلبه لا يعلم ما علة الحكم ؟ وهل [هى متعدية[١١]] أم لا ؟ فيقال له : « لا تتكلفْ هذا البحث والطلب . وإنما يعلم أن العلة التى تبحث عنها ، لا تتعدى بعد استيفاء الطلب . » وأيضا يكون[١٢] الطلب لها عبثا لا يفسد

---

١) ل : ام
٢) ل : بالأدلة
٣) ل : والثانى
٤) حذفه ل
٥) لس : و
٦) ل : فيما
٧) ل : لم تتعدى
٨) ل : افسادها
٩) س : هى
١٠) كذا ل ؛ ص : فالنص ؛ س : والنص
١١) ل : هو متعبد به
١٢) لس : فكون

العلة ، لأنه لا يمتنع كونها علة[١] ، ويكون الطالب لها عابثا حين يتشاغل[٢] بطلب ما هو مستغنٍ عنه . وأيضا فلو جاز أن يكون الطلب[٣] لها عبثا ، لأنها ليست بطريق إلى الحكم : لا فى الحكم[٤] ولا فى الفرع[٥] ، لكان النص عليها عبثا . لأنها ليست بطريق إلى حكم فى[٦] أصل ولا فرع . وأيضا / وقوع[٧] الغنى عن الشيء لا يفسده . ألا ترى أنّا[٨] نستغنى بالقرآن فى بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ؟ ولا يوجب ذلك فسادهما ! ١٤١/ب

فان قيل : خبر الواحد يمكن أن يكون طريقا إلى الحكم الذى دل عليه القرآن . ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقا إلى حكم أصلا ! قيل : إنما تكلمنا[٩] على قولكم « طلبها عبث[١٠] ، إذ النص قد أغنى عنها[١١] . وليس لها وجود فى بعض الفروع » . ولم نتكلم على ما ذكرتموه الآن ، وهو قولكم : «العلة القاصرة لا يمكن أن تكون طريقا إلى حكم ، فلم يكن فى طلبها فائدة ». فان قلتم ذلك ، أجبناكم بما تقدّم[١٢] دون هذا الوجه .

وإن قالوا : إذا لم تكن العلة طريقا إلى حكم ، لم تكن فيها نفسها[١٣] فائدة . وما[١٤] لا فائدة فيه ، لا يجوز أن ينصب الله عز وجل عليه أمارة . فكل علة قاصرة ، فإنا نعلم أن الله عز وجل لم ينصب عليها أمارة ! قيل : وما لا فائدة فيه ، لا يجوز أن ينص الله عز وجل ولا رسوله عليه . فان جعلتم للنص[١٥] عليها فائدة ، فقد بطل قولكم : « إن ما لا يفيد حكما ، فهو فاسد » .

١) س : علة الحكم ؛ ل : علة للحكم
٢) ل : تشاغل
٣) س : الطالب
٤) لس : اصل
٥) لس : فرع
٦) لس : لا فى
٧) ل : فوقوع
٨) ل : انا قد
٩) ل : تكلفنا
١٠) ل : عبثا
١١) ل : عنه
١٢) حذفه ل
١٣) ل : بعينها
١٤) حذفه س
١٥) لس : النص

وأيضا فلا فائدة أكثر(١) من العلم بعلة الحكم . فانا إذا علمنا حكم الشيء ووقفنا على علته ، صرنا عالمين أو ظانّين بما لم نكن عالمين به . [وذلك ما تتشوّق(٢)] النفس إلى معرفته . ولا يمتنع أن يكون لنا فى ظن(٣) ذاك مصلحة . وفائدة اخرى : وهى(٤) أن نمتنع من قياس فرع على أصلٍ علتُه قاصرة .

[فان قالوا(٥)] : فهذا يمكن إذا لم تُنصَب أمارة على أن ذلك الوصف علة ! قيل : هذا القدر لا يمنع من القياس على ذلك الأصل . لأنه يجوز [أن يظن(٦)] أن علته وصف آخر(٧) ، فيقاس به فرع من الفروع . وإذا ظننا أن ما لا يتعدى هو العلة ، لأن أمارة كونه علة أقوى من كل الأمارات ، رفضنا ما عدا ذلك الوصف ، فلم نقس على ذلك الوصف(٨) [شيئا . ولهم أن يقولوا : وكان يمكن أن لا يقاس على ذلك الأصل(٩)] ، بأن(١٠) لا ينصب الله عز وجل أمارة على شيء من أوصافه . وإذا أمكن ذلك ، لم يكن فى نصبِ أمارة على الوصف الذى لا يتعدى فائدة .

وأقوى(١١) ما يمكن / أن يحتجوا به هو أن العلة الشرعية أمارة . والأمارة ١٤٢/أ
كالدلالة فى أنها كاشفة عن شيء . ولا يُتصوّر دلالة وأمارة لا تكشف عن شيء . والعلة القاصرة لا تكشف عن حكمِ أصل(١٢) ولا فرع . فلم تكن أمارةً . وإذا لم تكن أمارة ، لم تكن علة . والجواب : انه إذا دلّت أمارة صحيحة على كون الوصف علة ، قضينا بأنها وجه المصلحة . وقلنا بأن(١٣) العلة [أمارة

١) ل : لكثير
٢) ل : ومما يتشوف
٣) ل : ضمن
٤) ل : هو
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : آخر يتعدى
٨) لس : الاصل
٩) حذفه ل
١٠) ل : لان
١١) من هنا حذف س
١٢) ل : الاصل
١٣) ل : ان

على معنى أنها مظنون كونها علة . ويمكن أن نقول إنها[1]] أمارة على وجه المصلحة [بمعنى أنها يقارنها[2]] ، فيدل على أن وجه المصلحة يوجد حيث توجد العلة[3] . ثم يقـال لهم[4] : إذا نص على العلة التي[5] لا تتعدى ، أليس تكون العلة أمارة أو دلالة ؟ فان قالوا : بلى . قيل لهم : فعلى ما[6] تدل ؟ فان قالوا : إنها تكون وجه المصلحة ، أو تكون أمارة على وجه المصلحة ، ولا تكون أمارة ولا دلالة على حكم . قيل لهم : مثله في العلة المستنبطة[7] .

بابٌ

في اختلاف موضوع[8] العلة والحكم

اعلم أن العلة قد تكون حكما ما[9] شرعيا ويكون حكمها شرعيا[10] . وإذا كان أحدهما مبنيا على التخفيف ، والآخر على التغليظ ، جاز أن يجعل ذلك[11] أمارة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر . ويمكن أن يجاب عن ذلك ، فيقال : لا يمتنع اعتبار أحدهما بالآخر ، إذا دلّت الدلالة على صحة العلة . فان قيل : إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة مثل هذه العلة ، انتقل الكلام[12] إلى إقامة الدلالة على صحة العلة ، ونحن ، من بعدُ ، نذكر الكلام في العلة من حيث هي دليل على حكم الفرع ، إن شاء الله .

---

١) زاده ل
٢) ل : اعنى انها يقام بها
٣) حذفه ل
٤) ل : انه
٥) ل : الذي
٦) ل : ماذا
٧) إلى هنا حذف س
٨) ل : موضع
٩) حذفه لس
١٠) ل : شرعى [مع علامة الاضطراب بالهامش]
١١) حذفه ل
١٢) حذفه ل

بابُ

فى اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي حكم الفرع إذا تقدم حكم الأصل

أما اختلاف موضوع الأصل والفرع ، فنحو[١] أن يكون الأصل مبنيا[٢] على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين ويكون الفرع مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين ؛ [ويروم القائس أن يُثبت فى الفرع حكما مخففا . ويكون الأصل مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين[٣]] ، ويكون الفرع مبنيا / على التخفيف كالتيمم والمسح [على الخفين[٤]] ، ويروم القائس ١٤٢/ب
أن يثبت فى الفرع حكما مغلظا . فاختلاف[٥] الفرع والأصل كالأمارة . على أنه لا ينبغى ردّ أحدهما إلى الآخر . فان دلت دلالة على صحة العلة الجامعة بينهما ، أوجبت الدلالةُ التسويةَ بين الفرع والأصل فى ذلك الحكم[٦] ، وإن اختلفا فى التغليظ والتخفيف من وجوه أُخر .

وأما الفرع إذا تقدم حكمه على حكم الأصل ، فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم فى اشتراط النية فيه . وذلك أن الوضوء وجب بمكة ، والتيمم وجب بعد الهجرة . وقد منع من ذلك قوم لأن شرط ما تقدّم وجوبه لا يجوز كونه مستفادا مما تأخر وجوبه . لأن الدليل [لا يجوز[٧]] تأخر[ه[٨]] عن المدلول عليه . والأولى أن يقال : [إن الفرع[٩]] إذا تقدم حكمه ، فانه إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل ، فانه لا يصح [ذلك القياس[١٠]] .

---

١) ل : فيجوز
٢) ل : مبناها
٣) حذفه ل [س: « أو يكون » ، بدل « ويكون »]
٤) حذفه س
٥) ل : فاختلف
٦) ل : الجمع
٧) زاده لس
٨) زاده س
٩) حذفه ل
١٠) كذلك

لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا، على الحكم [الذى تُعُبِّدنا به[1]]، دليل فى الحال. وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم، لم يبطل ذلك القياس. لأنه لا يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بأدلة مترادفة. ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة؟

بابٌ

في العلة هل هي دليل[2] على رسم الفرع ثم يعلّق به حكم شرعي، أو تدل ابتداء على حكم شرعي؟

حكى عن أبي العباس بن سُريج أنه قال: إنما يثبت بالقياس الأسماء فى الفروع، ثم تعلق عليها الأحكام. وكان يتوصل بالقياس[3] إلى أن الشفعة تركة، ثم يجعلها موروثة؛ وأنّ وطى البهيمة زنا، ثم يتعلق[4] به الحد. وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر، فى تسميته خمرا، لاشتراكهما فى الشدة؛ ثم يحرّمه بالآية[5]. وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلل تثبت بها الأحكام.

فان كان أبو العباس [بن سريج[6]] منع من إثبات[7] الأحكام فى الفروع بالعلل، فذلك باطل. لأن أكثر المسائل إنما تعلّل فيها أحكامها دون أسمائها. والأمارات إنما تدل على أن بعض/صفات الأصل له تأثير ١/١٤٣ فى الحكم، [لا فى[8]] الاسم. ألا ترى أنّا نعلل تحريم البُر بكونه مكيلا، لا بكونه مسمى بأنه بُر؟ والأمارة إنما تدل على أن للكيل أو الطعم تأثيرا[9]

---

١) حذفه ل
٢) كذا ل؛ س ص: دلالة
٣) حذفه ل
٤) ل: تعلق [وراجع الورقة ١٣٨/ب لوطئ البهيمة]
٥) القرآن ٥/٩٠
٦) زاده ل س
٧) حذفه ل
٨) ل: اولا
٩) ل: تاثير

فى تحريم بعضه ببعض متفاضلا ، لا فى كونه مسمى بأنسه بُر . ثم إنّا نردّ الارز إليه ، لنثبت فيه حكمه ابتداءً[١] [لا تبعا للاسم[٢]] ، لأنا لا نروم بقياسه عليه أن نسميه بُرا . وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى [الأسماء فى بعض المواضع ، ولم يمنع من أنّ يتوصل بها إلى[٣]] الأحكام أيضا . فان أراد بالعللِ العللَ الشرعية ، وبالأسماء[٤] الأسماء اللغوية ، فذلك باطل . لأن اللغه أسبق من الشرع . ولتقدُّم اللغة خاطبنا الله تعالى بها . فلا يجوز إثبات أسمائها بامور طارية . ولأن أمارات جميع العلل الشرعية تتعلق بالأحكام ، ولا تتعلق بالأسماء اللغوية . وإن أراد أن الأسماء قد تَثبت فى اللغة بقياس غير شرعى ، نحو أن نعلم أنهم سموا الجسم الأبيض[٥] الذى حضرهم بأنه « أبيض » ، لوجود البياض فيه ، لعلِمنا[٦] أنه إذا انتفى عنه البياض[٧] ، لم يسموه بذلك . فاذا وُجد فيه ، سمّوه بذلك . ثم نقيس عليه ما غاب عنهم من الأجسام البيض . فقد تقدَّم القول فى ذلك . وليس هو ببعيد . وإن أراد أن من الأسماء الشرعية ما تَثبت بالعلل ، فغير بعيد أيضا . لأنّا نعلم ان الشريعة إنما سمّت الصلاة « صلاة » لصفة من الصفات ، متى انتفت عنها لم تسّم فى الشريعة صلاة . فنعلم أن ما شاركها فى تلك الصفة يسمى «صلاة» .

وأما قول بعض الشافعية أن النبيذ يسمى خمرا : فليس هو مذهب الشافعى وقد قال فى [كثير من] كتبه[٨] : إن الخمر هو عصير العنب [التى[٩]] المشتدّ . وأما قياسه[١٠] النبيذ على الخمر بعلة الشدة وإيجابهم بذلك[١١] أن يسمى «خمرا» ، فباطل . لأن الخمر لم تسّم خمرا للشدة فقط ، وإن كان

١) ص : الابتداء
٢) ل : لابتغاء الاسم
٣) حذفه س
٤) ل ولا سيما
٥) حذفه ل
٦) كذلك
٧) كذلك
٨) ل : اكثر كتبه
٩) حذفه ص
١٠) ل : قياسهم
١١) ل : ذلك

لو لم توجد الشدة لم تسمّ خمرا . كما أن الخلّ لم يسمّ[١] خلا / للحموضة[٢]، ١٤٣/ب وإن كان لولاها لم يسمّ خلاً . لكنه إنما سمى خمرا [لأنه عصير العنب النيّ المشتد[٣]] . ولو كان قولنا «خمر[٤] » يشتمل التمرى والعنبى ، لشمول[٥] اسم الخمر لخمر العراق وخمر فارس ، لكان قول القائل لغيره : « أمعك نبيذ أم خمر ؟ » كقوله : « أمعك [خمر أو[٦]] خمر[٧] العراق ؟ » . فلما افترقا[٨] فى الجنس ، علمنا أن اسم الخمر لا يتناول النبيذ . وقول النبي صلى الله عليه : « الخمر من هاتين[٩]» محمول على [أنه إنما سمّى[١٠]] ما يكون من النخلة[١١] « خمرا » مجازا ، لما ذكرناه الآن .

فان قيل : هلا قلتم : إنه يقع عليه اسم الخمر بعرف الشرع ؟ قيل : ليس هذا قولا لأحد . ولو اقتضاه عرف الشرع ، لسبق إلى أفهام أهل الشرع من قولنا « خمر » التمرى والعنبى معا ، على سواء ، كما يسبق إلى أفهامهم من اسم الصلاة هذه الأفعال الشرعية . فكان ينبغى أن يقبح أن يقول القائل : « أمعك نبيذ أم خمر ؟ »

باب

في أن العلة هل يتوصل بها[١٢] إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص عليه في الجملة ، أم لا ؟

ذهب الشيخ أبو هاشم رحمه الله إلى أنه لا يجوز إثبات الحكم فى شيء

---

١) ل : لا يسمى
٢) تكرر الجملة فى ل
٣) ص : لا عصير فى مشتد
٤) لس : خمرا
٥) سل : كشمول
٦) حذفه ل
٧) ل : خمر من
٨) ل : اقرها
٩) ل : هاتين الشجرتين
١٠) ل : مهما
١١) ل : النخل
١٢) حذفه ل

بالقياس إلا وقد ورد النص باثباته[١] فيه على الجملة ، فيكون القياس دالا على تفصيل الحكم . قال : « فلو لم يكن إرث الأخ ثابتا فى الجملة ، لم يجز إثبات إرثه مع الجدّ بالقياس » . وأجاز غيره من القائسين إثبات الحكم بالقياس ، وإن لم يتقدم إثباته فى الجملة . والدليل على ذلك هو أن الدلالة العقلية على جواز استعمال القياس لا تخص التفصيل من الجملة ، بل تجوّز استعمال القياس فيها . ولأن الامّة قاست مسئلة الحرام ولم يتقدمه[٢] فيها حكم شرعى على الجملة راموا تفصيله . بل كانوا لمقايستهم يثبتون أصل الحكم . وقول الله عز وجل[٣] : « لا تحرّموا طيّباتِ ما أحلّ الله لكم ... » ليس[٤] يدل على إثبات الحكم فى الجملة فى مسئلة الحرام ./ لأن ذلك إنما يدل على ١/١٤٤ المنع من التحريم ، ولا يدل على حكم التحريم إذا وُجد . وقد قاس مثبتو القياس الارز على البر ، ولا يتقدمه تحريمٌ ببيعه متفاضلا على[٥] الجملة .

بابٌ

في تخصيص النصوص [بالقياس ونسخها به[٦]]

أما نسخ النصوص بالقياس ، فسنبيّنه فى تضاعيف هذا الفصل . وأما إذا كان القياس رافعا للنصوص من غير نسخ ، فقد تقدّم ذلك فى الأخبار . وإنما ذكرنا هذا الفصل هناك[٧] ، ولم نذكره فى أبواب القياس ، لأنّا نقدّم النصّ على القياس . وذلك لا يقف على كون القياس حجة فى الجملة . وأما إذا كانت النصوص [عامة ، فانما[٨]] ذكرنا القول فى معارضة القياس لها

---

١) ل : غائبا به
٢) ل : يتقدم
٣) القرآن ٥/ ٨٧
٤) ل : لا
٥) ل : على حكم
٦) لس : ونسخها بالقياس
٧) ل : مثالا
٨) ل : فانا قد

فى أبواب القياس . لأنـّا نخصّص[١] العموم بالقياس . وذلك لا يتم إلا والقياس حجة فى الجملة .

وقد اختلف الناس فى تخصيص العموم بالقياس . فقال الشيخ أبو على رحمه الله وبعض الفقهاء : لا يخص به أصلا . وهو قول أبى هاشم [أولا . وقال الشافعى ، وأبو الحسن ، وكثير من الفقهاء : أنه يخص به العموم على كل حال . وهو قول أبى هاشم[٢]] أخيرا . ومن الناس من خص العموم بالقياس فى حال دون حال . واختلف هؤلاء فى تلك الحال . فمن أصحاب الشافعى من [خص العموم[٣]] بالقياس الجلى ، ولم يخصّه بالخفى[٤] . ومن الناس من خصه بالقياس [إذا دخله التخصيص ، ولم يخصّه به إذا لم يدخله التخصيص .

والدليل على تخصيص العموم بالقياس[٥]] هو أن الصحابة رضى الله عنها[٦] اختلفت فى الجد ، فبعضهم جعله أولى من الأخ والاخت بجميع المال . وذهب فى ذلك إلى قياس ، وخص به قول الله عز وجل[٧] : « إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ ليس له ولد وله اخت فلها نصفُ ما ترك وهو يَرِثُها إن لم يكن لها وَلَدٌ[٨] ... » وبعضهم قاسم بين الجد والأخ . واستدل بالقياس على انــه يقاسم ، ولم يجعل للاخ إرث جميع مال اخته ، ولم يجعل لاخته مع الجد[٩] النصفَ بل خصّ الآية . وهذا يبطل قول من لم يخصّ العموم إلا بقياس معنى لأن القياس فى مسئلة الجد هو [قياسُ غلبة الأشباه[١٠]] .

---

١) ل : نخص
٢) حذفه ل
٣) ل : خصه
٤) ل : بالقياس الخفى
٥) حذفه ل
٦) كذا على التأنيث
٧) القرآن ٤ /١٧٦
٨) بعد ذلك بالهامش فى س‌ص : « هذه الآية مخصوصة بنفسها لأنها واردة فى الكلالة . والكلالة من عدا الوالد »
٩) ل : الجد غير
١٠) ل : من قياس علة الاشتباه ؛ س : من قياس عليه الاشباه

١٤٤/ب فان قالوا : خصّوا[١] الآية بكون / الجد وارثا بمقدار[٢] ما يرثه ؛ وإثبات إرثه فى الجملة معلوم بقياس جلى ! قيل : إنهم لم يذكروا فى ذلك قياسا مفردا ، بل لم يستعملوا[٣] فى إثبات إرثه[٤] إلا ما استعملوه فى مقدار إرثه . لأنهم استعملوا القياس فى[٥] « هل يرث الكل أو البعض ؟ » ، ثم تبع ذلك ثبوت إرثه . وهذه الدلالة تفسد قول من شرط ، فى تخصيص العموم بالقياس ، أن يكون العموم قد خص من وجه آخر . لأننّا قد بينّا فى تخصيص العموم بأخبار الآحاد أن العموم المخصوص هو كالعموم الذى لم يخص[٦] . وإذا لم يكن بينهما فرق ، [كان إجماع[٧]] السلف رضى الله عنهم على أحدهما كاجماعهم[٨] على الآخر . كما أن إجماعهم[٩] على القيـــاس فى مسئلة الجد دليل على صحة القياس فى مسئلة تجرى مجراها .

إن قيل : أليس التخصيص فى معنى النسخ ؟ لأن كل واحد منهما هو إخراج بعض ما تضمّنه الخطاب . ثم لم يدل[١٠] عندكم إجماع الصحابة على تخصيص العموم بالقياس وبأخبار الآحاد على جواز نسخه بهما[١١] ؛ ولا دل إجماعهم على المنع من نسخ العموم بهما[١٢] على المنع من تخصيصه بهما[١٣] . فهلا قلتم : إن إجماعهم على تخصيص عموم الكتاب بالقياس ، إذا دخله التخصيص ، لا يدل على جواز تخصيصه إذا لم يدخله التخصيص ؟ وإن كان أحدهما فى معنى الآخر ! قيل : إن الحكمين إذا كان معناهما

---

١) لس : انما خصوا
٢) لس : لا بمقدار.
٣) ل : يستعملوه
٤) ل : ارث
٥) حذفه ل
٦) ل : يخصه
٧) ل : وكان اجماع
٨) ل : كاجتماعهم
٩) ل : اجتماعهم
١٠) ل : نذكر
١١) ل : بها
١٢) كذلك
١٣) كذلك

واحدا ، فان الدلالة على جواز أحدهما هي دلالة[1] على جواز الآخر ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . ألا ترى أن الصحابة لو أجمعت[2] على قبول خبر الواحد فى وجوب النية فى الوضوء[3] ، لدلّ ذلك على قبوله فى [النية فى التيمم ؟[4]] فاذا ثبت ذلك ، فاجماعهم على[5] تخصيص العموم بالقياس هو دليل على جواز نسخه بالقياس ، لولا مانع[6] من ذلك ؛ وهو [الإجماع . و[7]] إجماعهم على المنع من نسخه بالقياس [هو دليل على المنع من تخصيصه بالقياس ، لولا مانع منع من ذلك ؛ وهو إجماعهم على تخصيصه به .[8]]

دليل آخر[9] : وجوب العمل بالقياس مقطوع به ، لأن دليله مقطوع به ؛ /وهو إجماع الصحابة . كما أن العمل بالعموم مقطوع به . فهما متساويان 1/145 فى[10] هذه الجهة . ومنها يقع[11] التخصيص ، فيجب إذا كان أحدهما أخص من الآخر أن يخص به الأعم ، كما يخص العموم بدليل خاص مقطوع به . يبيّن ذلك أنّا نعدل عن مقتضى العقل فى تحليل الأنبذة ، وغير ذلك ، إلى القياس ، مع أن مقتضى العقل مقطوع به . فيجب مثله فى العموم .

فان[12] قيل : إنما[13] نعدل إلى القياس عن مجوّزات العقول ، لا عن واجباتها . وإباحة النبيذ من مجوّزات العقول . قيل : ما معنى وصفكم لإباحة النبيذ أنه من مجوزات العقول ؟ فان قالوا : معنى ذلك أن العقل ، وإن أباحه ، فانه يجوّز أن يختص بوجه مَفسدة فى المستقبل ؛ فيرد الشرع بتحريمه ! قيل

---

1) ل : الدلالة
2) كذا على التأنيث
3) ل : الطهارة
4) ل : « التيمم فى النية » [مع علامة الاضطراب بالهامش]
5) ل : على جواز
6) ل : مانع منع
7) حذفه ل
8) حذفه ل
9) حذفه ل
10) ل : من
11) ل : منع
12) من هنا حذف س نحو ورقتين
13) ل : انا

لهم : وكل ما يُعدَل[١] إليه بالقياس عن مقتضى العقول[٢] ، هذه سبيله . وهو موضع استدلالنا عليكم . فان قالوا : إنما جوّزنا استعمال القياس فى مقتضى[٣] العقل ، لأن العقل اقتضى حكمه بشرط أن لا ينَقلنا عنه دليل سمعى — والقياس دليل سمعى — فاذا نقلَنــا عن مقتضى العقل ، وجب الانتقال عنه ! قيل[٤] : والعموم أيضا إنما يقتضى الاستغراق ما لم يمنعنــا دليل[٥] سمعى . والقياس فى الجملة دليل سمعى عندنا وعندكم . واعلمْ أنـّا قد بينـّا فى تخصيص العموم بأخبار الآحاد أنه لا يصح الاحتجاج باجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد فى الجملة ، على قبولها فى التخصيص ؛ وأنه إنما ينبغى أن يحتج بقبولهم لها فى التخصيص لأن إحدى المسئلتين مفارِقة للاخرى . وما ذكرناه هناك يتوجه هاهنا . فلا [معنى لإعادته[٦]] .

دليل : قد خصّت الصحابةُ العمومَ بالقياس ، لأنها خصّت آية[٧] الجلد[٨] وأخرجتْ منها العبدَ . لأنهم[٩] لم يجلدوه مائة . وإنما خصّوه بالقياس[١٠] ولقائل أن يقول : ما يؤمنكم/أن يكونوا خصّوه من الآية بدليل غير القياس ؟ ١٤٥/ب واستُغنى[١١] بالإجماع عن نقله !

دليل : قد خصّت الصحابةُ قولَ الله عز وجل[١٢] : « ... أحل الله البيعَ ... » بقياس الارز على البُر ! ولقائل أن يقول : لاسبيل لكم إلى بيان ذلك ، لأن كثيرا من الفقهاء لا يسلّمون أن الصحابة اعتقدت تحريم التفاضل فيما عدا الستة . فضلا عن أن يكونوا محرِّمين له قياسا .

---

١) ل : عدل
٢) ل : العقل
٣) ل : موضع
٤) ل : قيل لهم
٥) ل : من دليل
٦) ل : حاجة إلى إعادته
٧) راجع القرآن ٢٤ /٢
٨) ل : الجلد بالقياس
٩) كذا تبديل الضمير للصحابه من المؤنث إلى المذكر
١٠) ل : بقياس
١١) ل : او سمعى
١٢) القرآن ٢ /٢٧٥

دليل : قد عدلت الصحابة عن ظاهر القرآن لقياس . فيجب مثله فى التخصيص . [لأن التخصيص[١]] عدول عن الظاهر ! ولقائل أن يقول : إن من يخالف فى تخصيص عموم الكتاب بالقياس ، لا يسلّم أن الصحابة أجمعتْ على ترك الظاهر بالقياس .

واحتج المخالف بأشياء : ﴿منها﴾ أن عموم الكتاب دليل مقطوع به . والقياس أمارة مظنونة . ولا يجوز الاعتراض بالمظنون على المعلوم ! والجواب [عن ذلك[٢]] قد تقدَّم فى باب تخصيص العموم بأخبار الآحاد . وربما تعلَّق بهذه الشبهة من لا يجيز تخصيص العموم بالقياس إذا لم يدخله التخصيص ؛ ويجيز[٣] تخصيصه إذا دخله التخصيص . [فاذا نوقض بتخصيصه بالقياس إذا دخله التخصيص[٤]] ، يقول : إن دخول التخصيص يدل على أن صاحب الشريعة قال مع العموم « احمِلوه[٥] على عمومه ما لم يمنعكم مانع » . ويدل على أن صاحب الشريعة قد أشعرنا بأنه معرض للتخصيص ! فيقال له[٦] : لم زعمتَ أن تخصيصه يقتضى حمْله على عمومه ما لم يمنع منه مانع ؟ فان قال : لأن العموم ، مِن حقه أن يجرى على عمومه إلا لدليل . قيل : فهذا حكم العموم، سواء علمنا دخول التخصيص عليه ، أو لم نعلم ذلك . وليس يقف ذلك على دخول التخصيص . ويقال له[٧] : ودلالة الأمارة على تخصيص العموم تدل على أن صاحب الشريعة قال فى العموم : « احمِلوه على عمومه إلا أن يمنع من ذلك مانع » . ويقال لهم : لم زعمتم أن دخول التخصيص فى العموم إشعار بتخصيص زائد ؟ وربما قالوا : لو خُص العموم الذى / لم يدخله التخصيص ، لاقترن به ما يخصّه ؛ لأن البيان لا يتأخر. ١/١٤٦
قيل : كذلك[٨] يقول من لم يجوّز تأخير البيان . لأنه يذهب إلى أن ما دل

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) ص : يجب
٤) حذفه ل
٥) ص : احمله
٦) حذفه ل
٧) ل : لهم
٨) ل : ذلك

على علة القياس ، لم يكن متأخرا عن العموم[1] . [ثم يقال له : يلزمك ما ألزمتنا فى العموم إذا دخله التخصيص[2]] . [وقالوا أيضا : إن ما دخله التخصيص[3]] يدل على أن صاحب الشريعة قد قال فيه إنه ليس المراد به جميعه ، فيكون مجملا . فجاز إعمال القياس فيه ! والجواب : انّ العموم إذا خصّ تخصيصا معيّنا ، فانــه يبقى[4] الباق[5] . ومعلوم دخوله تحت العموم . ولا يكون مجملا . وإنما يكون مجملا إذا[6] خص تخصيصا غير معيّن . ﴿ومنها﴾ قولهم: إن القياس إنما يصح بالضرورة الداعية إليه ، ومع وجود العموم . فلا ضرورة تدعو إليه ! الجواب : يقال لهم : أتريدون أن الضرورة الداعية إلى القياس زائلة إذا دخل الحكم تحت لفظ العموم ، أو إذا كان الحكم مرادا بالعموم؟ فان قالوا بالأول ، كان موضع الخلاف . وإن قالوا بالثانى ، لم يمكنهم أن [يبيّنوا أن الحكم مراد[7]] بالعموم ، إلا إذا أثبتوا أن القياس ليس بحجة مع العموم . فيصير دليلهم مبنيا على نفس المسئلة . فان قالوا : تناولُ لفظِ العموم للمسئلة يدل على أنها مرادة به ؛ وذلك نغنى عن القياس ! قيل : إنما تعلمون أن تناول لفظِ العموم لها يدل على أنها مرادة به[8] إذا علمتم أنه ليس من شرط دلالة العموم على ذلك أن لا يعارضه[9] قياس . وإنما تعلمون ذلك إذا علمتم أن القياس المخصص للعموم ليس بدلالة . وهذا[10] موضع الخلاف . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس فرع على النص . فلو خصّص القياسُ العمومَ ، لكان قد اعترض بالفرع على الأصل ! الجواب : إنّ قياس الارز على البر إنما يخص قولَ الله عز وجل[11] » .... وأحل الله

---

١) ل : العموم قلنا مثله
٢) حذفه ل
٣) زاده ح ل
٤) غير منقوط ، اما « يبقى » او « ينفى »
٥) ل : الثانى [غير منقوط]
٦) ل : لو
٧) ل : يثبتوا الحكم مرادا
٨) حذفه ل
٩) ل : يعارض
١٠) ل : هو
١١) القرآن ٢ /٢٧٥

البيعَ ... » وليس هذه الآية أصلا لهذا القياس . لأن أصل القياس/ [هو ١٤٦/ب إما[١]] ما يقع الردّ إليه كالبُر ، أو[٢] تحريمه ، أو ما يدل على تحريمه ، أو ما يدل على صحة القياس، كاجماع الصحابة وغيره . فأما قول الله عز وجل[٣]: « ... وأحل الله البيعَ ... » فليس هو الذى رددنا إليه الارز ، ولا هو الدال على صحة القياس. فلم يعترض بالفرع على أصله . ﴿ومنها﴾ أن النبى صلى الله عليه قال لمعاذ : بماذا تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : [بسنة نبيه[٤]] . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيى . فجعل اجتهاده مشروطا بأن لا يجد الحكم فى الكتاب [والسنة . وما[٥]] يتناوله عموم الكتاب والسنة [فهو موجود إما فى الكتاب وإما فى السنة . وقد صوّبه النبى صلى الله عليه !

الجواب: انّ المراد بذلك : إن لم يجد فى نص الكتاب والسنة[٦]] الذى يعلم[٧] بدليلنا . يدل على ذلك أنه قال : أحكمُ بكتاب الله عز وجل . قال : فان لم تجد ؟ قال : أحكمُ بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . ومعلوم أن ذلك لا يمنع من تخصيص الكتاب[٨] بالسنة المعلومة . وليس يجوز الجواب عن هذا الخبر بأن يقال إن حكم القياس غير موجود[٩] ، وإن تناوله العموم ؛ وأن ذلك قد دخل تحت قوله : « أجتهد رأيى » . لأنه إنما يَعلم معاذٌ أن ذلك الحكم غير موجود فى الكتاب ، وان تناوله عمومه بعد أن يجتهد . فيعلم أن القياس قد دل على أن ذلك الحكم لم يرد بالعموم . وعند ذلك يسقط عنه الاجتهاد . ومعلوم أنه قد جعل[١٠] اجتهاد رأيه مشروطاً بنفى وجدانه الحكمَ . وهذا التأويل يقتضى أن نفى وجدانه الحكمَ فى الكتاب مشروط[١١] بتقدم اجتهاد رأيه . ﴿ومنها﴾ أن

---

١) ل : هنا
٢) ل : و
٣) القرآن ٢ /٢٧٥
٤) ل : فبسنة رسول الله
٥) ل : ولا سنة رسول الله . ولم
٦) حذفه ل
٧) ل : ليس يعلم
٨) ل : عموم الكتاب
٩) زاد بعده ل : « فى الكتاب »
١٠) ل : حصل
١١) ل : مشروطا

النسخ كالتخصيص، فى أن كل واحد منهما يدل على أن المخاطِب بالخطاب لم يرد به بعضَ ما تناوله . فاذا لم يجز النسخ بالقياس ، فكذلك التخصيص ! والجواب: انّ شيخنا أبا عبد الله يقول : إن الامّة أجمعتْ على أن القرآن لا يُنسَخ بقياس ، كما [أجمعت الصحابة(١)] على أنه يخص به . ولو لا ذلك ، لجوّزتُ نسخ القرآن به . فالشبهة زائلة عنه . فان قيل : كيف يجوز أن نُجمع(٢) على المنع ما أجمعت الصحابة على جوازه ؟ / قيل : إن الصحابة لم تنصّ على ١/١٤٧ جواز نسخ القرآن بالقياس . وإنما أجمعت على تخصيصه بالقياس الذى هو فى معناه . وليس يمتنع أن يرِد التعبّد بأحدهما دون الآخر ، لوجه المصلحة يفترقان فيه ، لا يعلمه(٣) إلا الله عز وجل . ألا ترى أنه كان يجوز ورود النص بالفرق بين التخصيص والنسخ بالقياس ؟ وأجاب الشيخ أبو هاشم رحمه الله بأنه إنما لم يجز النسخ به ، لأنه لا يجوز أن يُنزل الله عز وجل نصا ويجعل العمل(٤) به موقوفا على اجتهادنا . وإنما الجائز صرفه من وجه إلى وجه بالاجتهاد . ولقائل أن يقول : إن كون العمل بالنص « موقوفا(٥) على اجتهادنا » ، معناه أنّا نجوّز أن لا يعمل به [أصلا إذا أدّى الاجتهاد إلى ذلك(٦)] . وليس هذا سبيل النسخ من(٧) المنسوخ قد عُمل به فى حال متقدمة . فان كان إخراج بعض الأشخاص من كونهم مرادين بالخطاب هو صرف للخطاب(٨) عن جهة إلى جهة ، وليس هو إيقاف(٩) الخطاب على اجتهادنا ، فكذلك إخراج حكم الخطاب فى بعض الأزمان دون بعض هو صرف الخطاب من جهة إلى جهة . وأجاب أصحاب الشافعي عن الشبهة بأن النسخ إنما لم يصح بالقياس ، لأن كونه ناسخا للنص(١٠)

---

١) ل : انه اجمعت
٢) ل : تجمعوا
٣) ل : يعلم
٤) ل : الحكم
٥) ل : موقوف
٦) ل : اصلا اذا اجتهد
٧) ل : لان
٨) ل : الخطاب
٩) ل : اتفاق
١٠) ل : للنص ينبىء عن أن النص

بخلافه . والقياس لا يصح إذا دفعه النص . فوقوع النسخ به وقوع بدليل فاسد . وهذا لا يصح ، لأن القياس إذا نسخ الكتاب ، لم يكن الكتاب بخلافه . لأنه ليس يبطل حكمه . وإنما يقصر حكمه على بعض الأزمان . كما أن القياس إذا خصّه[١] ، لم يكن النص بخلافه . لأنه لم يرفعه بالقياس[٢] . وإنما قصره على بعض الأشخاص . ﴿ومنها﴾ قولهم : من شرط القياس أن لا يردّه النص . لأن الامّة أجمعت على هذا الشرط . وإذا كان العموم بخلاف القياس ، فقد ردّه النص ! الجواب : يقال لهم : إن[٣] أردتم بردّ النص أن يكون القياس دافعا له أصلا ، فكذلك نقول : وليس ذلك موجودا[٤] / في مسئلتنا . وإن أردتم ١٤٧/ب
أن يكون القياس ينافي بعض ما اقتضاه العموم ، فليس فساد ما هذه سبيله يُجمَع[٥] بل هو موضع الخلاف[٦] .

بابٌ

في قلب العلة والقول بموجبها

أما قلب العلة ، فهو أن يعلّق الخصمُ عليها ضدّ ما علّقه المعلِّل [من الحكم[٧]] ؛ فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر . فيبطل [تعلّقها بهما[٨]] . وذلك على أضرب : أحدها أن يكون الحُكمان مفصلَين ؛ والآخر أن يكونا مجملَين ؛ والآخر أن يكون أحدهما مجملا والآخر مفصلا . أما المفصلان فضربان : ﴿أحدهما﴾ أن يتناقضا بأنفسهما حتى يقول المعلل : «فوجب أن يجوز» ، ويقول الآخر : «فوجب أن لا يجوز» . ﴿والآخر﴾ [لا يتناقضان[٩]] بأنفسهما ،

١) ل : اختص
٢) ل : القياس
٣) ل : لم
٤) ل : بموجود
٥) ل : مجمعا عليه
٦) إلى هنا حذف س
٧) حذفه ل
٨) س : تعلقها بها ؛ ل : تعلقها بها ؛ ص : تعلقها بها
٩) ل : ان لا يتناقضا

بل بواسطة . مثاله : أن يعلل المعلل[١] استحقاقَ مَن قَس[٢] بغير السيف
للقصاص بأنه قَتْل لا[٣] على وجه القصاص ؛ [فأشبه ما إذا قَتل القاتل بالسيف
فيقول الخصم : « فوجب أن لا يقتص منه بغير السيف » كما إذا قتل القاتل
بالسيف[٤]] . أما القسم الأول ، فلا وجود له ، لأن الحكمين إذا تناقضا ،
كُذّب أحدهما واستحال اجتماعهما فى الأصل . ومن حق مَن[٥] قلب القياسَ
أن يصدّق هو والمعلل فيما يحكمان به فى الأصل . وأما الثانى فله وجود . وهو
دليل على فساد العلة . لأنه ليس بان تدل العلة على أحد الحكمين ، ولا تدل
على الآخر — لأن الإجماع واقع على أحد الحكمين : إذا ثبت ، انتفى الآخر —
بأولى من العكس . وأما إذا كانا مجملَين ، فنحو أن يقول أحدهما : « فوجب
أن يكون من شرط[٦] هذه العبادة معنى ما » ، ويقول الآخر : « فوجب أن
لا يكون من شرطها[٧] معنى من المعانى » . وهذا كالقسم الأول فى التناقض
لأن الحكمين ، وإن كانا مجملين ، فهما مفصلان فى إثبات الشرط ونفيه[٨] .
وأما إذا كان أحدهما مجملا والآخر مفصلا ، فضربان : ﴿أحدهما﴾ أن يكون
١/١٤٨ المجمل هو حكم التسوية ، / نحو أن يقول القائل : « فوجب أن يستوى كذا
مع كذا » ، وتكون الامّة مجمعة على أن أحدهما [على الحظر[٩]] ، فيجب
مثله فى الآخر . ﴿والآخر﴾ ليس هو قياس التسوية . ومثاله تعليل الاعتكاف
بأنه لبثٌ فى مكان مخصوص . فكان من شرطه اقتران[١٠] معنى من المعانى ،
كالوقوف بعرفة . ويقول الخصم : « فلم يكن من شرطه الصوم كالوقوف » .

---

١) لس : معلل
٢) حذفه ل
٣) « لا » ، كذا ح ؛ لكن حذفه سائر المخطوطات
٤) زاده ح لس مع اختلافات فيما بينها . حذف ل من « فوجب » إلى « بالسيف » . س فى الأول : « فاشبه اذا كان قد قتل » ، وفى الآخر : « بغير السيف اصله اذا كان القاتل قد قتل بالسيف » .
٥) حذفه س
٦) ص : شرطه
٧) ل : شرط هذه العبادة
٨) ل : نصه
٩) كذا لس ؛ ص : كالا
١٠) س : اقران

وهذا هو[١] الذى قلْبه[٢] يُفسد العلة . لأنــه ليس بأن يدل العلة على أحدهما ، فينتفى الآخر[٣] لمكان الإجماع ، بأولى من العكس . وهذا أولى مما ذكرناه فى كتاب أفردناه فى القياس الشرعى[٤] . فان اعترض قلْبَ العلة نقض ، أو غيره من وجوه الفساد ، بطل القلب. وصح قياس المعلل ، لأنه قد صار حكمه أولى بأن يَعلَّق على العلة .

فأما القول بموجب العلة ، فهو أن يمكّن الخصم أن يقول[٥] بالحكم الذى علّقه القائس ، فيعلم أن العلة ما دلّت على موضع الخلاف. مثاله تعليل الاعتكاف بأنه لبث فى مكان مخصوص . فكان من شرطه معنى ما[٦] ، كالوقوف بعرفةَ . فيقول الخصم : أنا أقول من شرط الاعتكاف [اقتران معنى ما[٧]] ، وهو النيّة .

بابٌ

في تخصيص العلة

اعلم أن العلة قد يوجد معناها فى فرع[٨] من دون حكمها ، وقد يوجد لفظها ومعناها فى فرع من دون حكمها .

﴿فالأول﴾ هو « الكسر » . وذلك بأن ترفع وصفا من أوصاف العلة ، ظنا منك أنه لا تأثير له . وأن الذى [يجوز أن[٩]] يوثر فى الحكم هو ما عداه ، ثم ينقض ما عداه . مثاله أن يعلّل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن . فيظن المعترض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة

١) س : و
٢) لس : قبله
٣) ل : الحكم
٤) نجده كالضميمة فى آخر هذا الكتاب
٥) س : يكون
٦) س : من المعانى
٧) زاد بعده ل : « اليه » ؛ س : اقران معنى
٨) لس : فرع من الفروع
٩) حذفه ل

في هذا الحكم ؛ وأن الذى يظن [أنه موثر فى الوجوب[١]] هو وجوب القضاء . ١٤٨/ب ثم ينقض ذلك بصوم الحائض فى شهر رمضان ، يجب / قضاوه ، وليس بواجب . وينبغي للمعلل إذا أراد أن يجيب عن ذلك أن يبيّن أن لكون العبادة « صلاةً » تأثيرا[٢] فى الحكم المعلل ؛ وأن الصلاة تخالف الصيام فى هـــذا الباب .

وأما القسم ﴿الثانى﴾ فهو « النقض». وقد اختلف الناس هل يجوز تخصيص العلة المستنبطة ؟ ولا يمنع ذلك من كونها أمارة على الحكم ، ولا يجوز تخصيصها . ويكون تخصيصها مانعا من كونها أمارة . فأكثر أصحاب أبي حنيفة يجيزون[٣] تخصيصها . وهو محكى عن مالك . وأصحاب الشافعي يمنعون . وربما مرّ فى كلام الشافعى جوازه . وذكر قاضي القضاة فى « الشرح » أن الشافعي يجيز[٤] ذلك ؛ وإنما يعدل عن حكم علة إلى حكم علة اخرى . والمعلوم من مذهبه أنه يشترط[٥] نفى العلة الثابتة[٦] فى العلة الاولى حتى لا ينتقض . غير أنه لا يصرّح باشتراط ذلك ، لأنه معلوم من مذهبه الاشتراط[٧] .

أما العلة الشرعية المنصوصة ، فقد [اتفق على[٨]] جواز تخصيصها من أجاز[٩] تخصيص الشرعية المستنبطة . واختلف مانعو تخصيص المستنبطة فى جواز تخصيص المنصوصة الشرعية . فأجازه بعضهم ،وهو ظاهر مذهب الشافعى . ومنع منه آخرون . وأقوى ما[١٠] يحتج به المانعون من تخصيص العلة المستنبطة، هو أن يقال : معنى قولنا « إنه لا يجوز تخصيص العلة » ، هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمارة وطريقا إلى الوقوف على الحكم فى شيء[١١] من الفروع ،

١) ل : ان يوثر فى الوقوف
٢) ل : تاثير
٣) ل : يجوزون
٤) لس : لا يجيز
٥) ل : شرط
٦) ل : التاثير
٧) لس : اشراطه
٨) ل : راى أبو على
٩) ل : جاز
١٠) ل : انه لم يمكن ان ؛ س : بما يمكن ان
١١) ل : الشرع

سواء ظُن بها أنه[١] وجه المصلحة أو لم يظن بها ذلك . فاذا بيّنا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقا إلى الحكم ، فقد تمّ ما أردناه . وبيان ذلك : أنّا إذا علِمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص متفاضلا مع أنه موزون ، لم يخلُ إما أن نعلم ذلك بعلة اخرى تقتضى إباحته هى أقوى من علة تحريم الذهب ، وإما أن نعلم[٢] ذلك بنص . / فإن دل على إباحته علة يقاس بها الرصاص على أصل مباح ، نحو ١/١٤٩ كونه أبيض أو[٣] غير ذلك من أوصافه ، فانّا حينئذ إنما[٤] نعلم تحريم بيع الحديد متفاضلا لأنه موزون غير أبيض . لأنّا لو شككنا فى كونه أبيض ، لم نعلم قُبح بيعه متفاضلا . كما لا نعلم ذلك لو شككنا فى كونه موزونا . فبان أنّا لا نعلم بعد التخصيص تحريم [شيء بكونه[٥]] موزونا فقط ، وبطل أن يكون هذا فقط علة ؛ وثبت أن العلة كونه موزونا مع أنه غير أبيض .

فان قال الخصم : الأمر كما قلتم[٦] ، غير أننى لا أشترط نفى البياض فى لفظ العلة ! قيل : قد سلّمتَ أن العلة ليست الوزن فقط ، وهو الذي نريده وأنه لا بد من اعتبار نفى البياض . فنقول لك : فهلا اشترطته ؟ لأنك إذا لم تشترطه ، أوهمتَ أن العلة هي الوزن فقط . وقد سلّمتَ فساد كون ذلك علّته[٧] فقط .

فان قال : أنا أشترطه[٨] ، غير أنى لا اسمّيه جزءاً من العلة ، وإن كان التحريم لا يحصل من دونه ! قيل : قد ناقضتَ فى هذا الكلام ، لأنك قد اشترطته فى التحريم ، ولم تَفصل بينه وبين غيره من الأوصاف . ثم نقضتَ ذلك بقولك « لا اسمّيه جزءاً من العلة » ، مع أنك قد وافقتَ[٩] فى المعنى

---

١) لس : انها
٢) حذفه ص
٣) ل : و
٤) ل : اما ان
٥) ل : سوى كونه
٦) ل : قلت
٧) لس : علة
٨) حذفه ل
٩) س : اوقفت

وخالفتَ فى الاسم . وإن دلّ على إباحة بيع الرصاص نص ، وكنا قد علمنا إباحته[١]، فالقول فى ذلك قد تقدّم [من أن[٢]] نشترط نفى علةِ الإباحة فى علة الحظر . وإن لم نعلم علة إباحته ، فمعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص ، لا يتخطاه . لأنها لو تخطته ، لوجب فى الحكمة أن ينصب الله عليها دلالة ليعلم ثبوت[٣] حكمها [فيما عدا[٤]] الرصاص . وإذا كان كذلك ، لم نعلم قُبح بيع الحديد متفاضلا ولا غيره، إلا إذا علمناه موزونا ليس برصاص . لأنه[٥] لو شككنا فى كونه رصاصا ، لم نعلم قُبح بيعه متفاضلا وكذا[٦] القول فى الاستدلال / بالعموم . لأنّا إنما نعلم حُسن قتلِ زيد المشركَ، ١٤٩/ب
بقول الله عز وجل[٧] : « اقتلوا المشركين... » وإن ذلك تناولـــه[٨] اللفظ ، مع أنه لا دليل[٩] يخصصه . وهذا لا يمكن تخصيصه . والذى يبيّن ما قلناه من اشتراط نفى المخصص ، أن الإنسان لو استدل على طريقة [فى بريّة بأميال منصوبة، ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه[١٠]] — وعلِم أنه لا يدل على طريقه لأنه أسود — فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل[١١] دون أن يعلم أنه غير أسود . لأنه لو شك فى سواده ، لم يستدل به على طريقه. فقد صح[١٢] ما أردناه . والعلة المنصوصة فى ذلك[١٣] كالمستنبطة .

وقد[١٤] احتج فى المسئلة بأشياء أُخر : ﴿منها﴾ أنه لا طريق إلى صحة العلة الشرعية المستنبطة إلا جريانها فى معلولاتها . فاذا لم تجرِ فيها ، لم يكن إلى صحتها

---

١) لس : علة اباحته
٢) ل : مع انا
٣) س : الى ثبوت
٤) ل : فى غير
٥) س : لانا
٦) لس : هكذا
٧) القرآن ٩/ ٥
٨) س : يتناول ؛ ل : يتناوله
٩) لس : دلالة
١٠) حذفه س
١١) ل : مثله
١٢) ل : بان
١٣) حذفه ل
١٤) من هنا حذف س نحو أربعة أوراق

طريق . ولو كانت صحيحة ، لوجب فى الحكمة نصبُ طريق إليها[١] . وهذا باطل لما بيّناه من أن جريان العلة فى معلولها ليس بطريق إلى صحتها ، فضلاً أن يقال : إنه[٢] ليس إليها[٣] طريق سواه . فلم يجب بطلان العلة إذا لم تجر فى معلولها . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة الشرعية، قد دل الدليل على تعلّق الحكم بها . فلم يجز تخصيصها ، كالعلة العقلية . ولقائل أن يقول : ولم زعمتم أن العقلية إنما لم يجز تخصيصها ، لأن[٤] الدلالة دلّتْ على تعلّق الحكم بها ؟ وما أنكرتم أن الذى له[٥] لم يجز تخصيصها هو كونها موجبة ، والعلة الشرعية أمارة . فالأمارات قد يتبعها حكمها ، وقد لا يتبعها . . فان قالوا : ألستم تجوّزون كون بعض العلل الشرعية وجه المصلحة ؟ ووجوه المصالح موجبات أيضا . فلم يجز إذًا تخصيصها ! قيل : إنْ ثبت ذلك فى بعض العلل الشرعية ، فانّا نظن كونها وجه مصلحة . فهى من هذه الجهة أمارة أيضا . والأمارات المظنونة لا[٦] يجب / أن لا تخطئ[٧] أبدا . فان قالوا : العلة المانعـــة من تخصيص العقلية ١/١٥٠ هو وجوب تبْع حكمها لها ، أينا[٨] حصلتْ ، ما لم يمنع من ذلك مانع . فلذلك لم يجز أن يمنع مانع من حكمها ، وكان وجوب تبْع الحكم لها من غير مانع ، هو الذى لأجله لم يجز أن يمنع مانع من حكمها ! قيل : لم زعمتم أن العلة ما ذكرتم ؟ ولم ، إذا وجب تبع[٩] الحكم لها ما لم يمنع مانع ، لم يجز أن يمنع مانع من تعليق الحكم بها فى بعض المواضع ؟ ثم يبطل ذلك عليهم بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها؛ ويبطل بالعموم لأنه يجب شموله ما لم يمنع منه مانع . ولا يستحيل أن يمنع مانع من شموله . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل . فكما لم يجز تخصيص هذه العلة ، لم

---

١) ل : إلى صحتها
٢) حذفه ص
٣) ل : لها
٤) ص : كأن
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : تخص . [وكأنه الصحيح]
٨) ل : انما
٩) ل : منع

يجز تخصيص تلك ! ولقائل أن يقول : إن عنيتم أنها مع الشرع ، كالعقلية مع العقل ، من حيث دل الدليل على تعلّق الحكم بها . فهو الدليل المتقدم . وإن عنيتم أنها مع الشرع كالعقلية مع العقل فى المنع من تخصيصها ، فقد جمعتم بينهما بغير علة . ﴿ومنها﴾ أن[١] الأمارة الدالة على العلة هى[٢] طريقها . والطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف فى الشخص الواحد ، بل إذا كان طريقا إلى الظن شىء أو اعتقاده ، ووُجد فى شىء آخر كان طريقا إلى اعتقاده أو ظنه ، فيجب أن يكون الأمارة طريقا إلى ظن[٣] الوصف علة فى كل موضع وُجدتْ[٤] فيه ! ولقائل أن يقول : الأمارة ليست دالة على أن العلة فى الفروع، فيلزم الإنسان[٥] أن يعتقد كونها علة فى كل تلك الفروع . وإنما هى دالة على أنها علة الأصل . وإنما يعلم أنه لا يجوز تخصيصها بنظر آخر . وهو موضع الخلاف. ومنها أن العلة طريق إلى إثبات الحكم فى الفرع ،/ لأنّا إذا علمنا ١٥٠/ب أن الوصف علة الأصل ، ودلّ الدليل على التعبد بالقياس ، فان الوصف يكون طريقا إلى إثبات الحكم فى الفرع . فاذا اختص هذا الطريق بفرعَين، لم يجز كونه طريقا إلى العلم بحكم أحدهما . ولا يكون طريقا إلى العلم بحكم الآخر ، لأن طريق العلم بالشىء، أو الظن له ، لا يجوز حصوله فى أشياء ، فيكون طريقا إلى العلم أو الظن بأحدهما ، ولا يكون طريقا إلى ذلك فى الآخر ، سيّما وما ذكرناه طريق إلى العلم بحكم الفرع وليس بطريق إلى الظن . وإنما الطريق إلى الظن ما ذكرناه[٦] من الأمارة . لأنه[٧] طريق إلى كون الوصف علة للحكم . وإنما قلنا : إن الحكم فى الطرق لا يختلف، لأن هذه سبيل الأدلة ، والإدراك فى كونهما طريقين إلى العلم . فان قيل: إنما وجب ذلك فيما ذكرتم، لأنه طرف[٨]

---

١) ل : قولهم ان
٢) كذا لح ؛ ص : وهى
٣) ل : ان
٤) حذفه ل
٥) مع تقديم وتأخير فى ل
٦) تكرر جمله فى ص
٧) ل : لأنها
٨) ل : لأنها طرق

موجبه ! قيل : الإدراك ليس بموجب للعلم[١]. فقد استمرت هذه القضية فيه . فان قيل : العلة فى استمرار الأدلة والإدراك ، فيما ذكرتم ، أنه ليس للأمارات فيها مدخل . وليس كذلك الحكم بالعلة الشرعية ! قيل : إن ما ذكرناه لا يختلف بحسب الأمارات . لأن من ظن أن زيدا فى الدار ، بخبر رجل بعيد من الكذب ، [فانه لا[٢]] يجوز أن يُخبره عن كون عمرو فى الدار فلا يظنه صادقا . فاذا وجب ذلك فى الأمارات المفردة ، [فالذى يقترن[٣]] بها أدلة قاطعة أولى بذلك . ولقائل أن يقول : ليس العلة فى العلة والإدراك أنهما[٤] طريقان ، بل لأن الادلة إما أن تكون موجبة [كدلالة كون الحى حيّا على كونه[٥]] مدركا ، وإما أن تكون لولا المدلول ما كانت الدلالة على كل حال كدلالة صحة الفعل على كون فاعله قادرا . وليس كذلك الأمارة ، لأنها غير موجبة . وليست لولا المدلول ما كانت الأمارة على كل حال . وأما كون المدرِك مدركا ، فعند أصحابنا يجب عنده العلم بالمدرَك . فهو كالموجِب . / والصحيح أن كون المدرِك مدرِكا يوجب كونه ١/١٥١
عالما بالمدرَك . وله أن يقول : إذا جاز أن تختلف الأدلة والأمارات فى الشخصين فهلا جاز اختلافها فى الشخص الواحد ؟ فانكم لا تجيزون[٦] أن يستدل الاثنان[٧] بالدلالة استدلالا صحيحا ، فيعلم أحدهما مدلولها دون الآخر ، ولا[٨] أن يستدل الواحد بالدلالة على مدلول فى موضعين فيعلم ثبوته فى أحدهما دون الآخر . وتجيزون أن ينظر الاثنان[٩] فى الأمارة نظرا واحدا ، فيظن[١٠] أحدهما حكمها دون الآخر ، فيعلم حكمها فى أحد الشيئين دون الآخر .

---

١) ل : العلم
٢) ل : فلا
٣) ل : فالتى يعنون
٤) ل : لانهما
٥) ل : لدلالة كونه
٦) ل : تجوزون
٧) ل : الانسان
٨) ل : الا
٩) ل : الانسان
١٠) ل : فنظر

ويفارق الأدلة فى ذلك كما فارقها فى الناظرين . ويقول أيضا على استدلالهم [بالخبر : إن[١]] من أخبره زيد بأن عمرا فى الدار ، فانه لو قيل له : لم ظننتَ أن عمرا فى الدار ؟ لقال : [إن زيدا أخبر[٢]] بذلك ؛ وهو بعيد من الكذب . ومع ذلك قد يخبره بأن خالدا فى الدار ، فلا يظن ذلك إذا أخبره من هو أبعــد [من الكذب منه[٣]] ، أنه[٤] فى ذلك الوقت [فى السوق ؛ أو ظن كونه[٥]] فى السوق بأمارة أخرى . ولا يَخرج إخبار زيد عن كونه أمارة على أن عمرا فى الدار . لأن الأمارة لا تَخرج عن كونها أمارة ، إذا أخطأت فى موضع آخر . فكذلك لا تَخرج العلة من[٦] كونها أمارة ، وإن تخلّف عنها حكمها . ﴿ومنها﴾ لو[٧] جاز وجود العلة فى فرع ، ولا يتبعها فيها حكمها ، لم يكن بعض الفروع بذلك أولى من بعض . فكان يجب أن نحتاج فى تعليق الحكم عليها[٨] فى كل فرع إلى دلالة . لأن كونها علة ليس يقتضى تعليق الحكم بها فى كل موضع . إن قيل : أليس يجوز تخصيص العموم ؟ ولم يُخرجه ذلك من كونه دلالة . قيل : إن التخصيص ليس يدخل العمومَ من الوجه الذى كان[٩] منه دلالة . لأنه إنما[١٠] يدل لأجل صيغته ، بشرط انتفاء القرائن ، وصدوْره عن حكيم[١١]. وليس يجوز اجتماع ذلك كله . ولا يدل ، فلم توجدونا دلالة[١٢] حصلتْ [فى موضع[١٣]] ولم تدل . ولم ينقض ذلك كونها دلالة . وليس /كذلك العلة عندكم ، لأنكم ١٥١/ب

١) ل : بالحيوان [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٢) ل : لان زيدا اخبرنى
٣) ل : منه عن الكذب
٤) ص : لانه
٥) حذفه ل
٦) ل : عن
٧) ل : انه لو
٨) ل : بها
٩) حذفه ل
١٠) ل : ربما
١١) ل حكم
١٢) كذا ص ل ؛ ح : فلم توجد والادلة
١٣) حذفه ل

جعلتموها أمارة ، وخصصتموها مع ذلك . ولقائل أن يقول : قولكم « ليس بعض الفروع بأن لا يوجد فيه حكمها أولى من بعض » ، باطل ، لأن بعضها أولى من بعض . لأن الفرع المختص ، بما يمنع من حكم العلة ، أولى بأن لا يوجد فيه حكم العلة من فرع لم يوجد فيه ما يمنع من حكم العلة . وذلك أن العلة أمارة . والأمارة يتبعها حكمها على[1] الأكثر . ولذلك كانت طريقا إلى الظن . والأصل فيها أن يتبعها حكمها إلا لمانع . فان وُجدتْ في موضع ، وكان[2] حكمها لا يتبعها ، والحكمة[3] تقتضي أن يدل الله عز وجل على ذلك . فاذا لم يدلنا[4] عليه ، فلا مانع من تعليق الحكم بها . ﴿ومنها﴾ قولهم : وجود العلة مع عدم حكمها يدل على أن المعلل ما استوفى **شروط العلة** . والعلة إذا لم يُستوف شروطها ، كانت باطلة ! الجواب : **يقال لهم** : ولم زعمتم أن [تخلّف حكمها عنها[5]] يدل على أن المعلل ما استوفى شروط العلة ؟ ولا بد من أن يقولوا : لو[6] استوفى شروطها ، لم يتخلف عنها حكمها . فيقال لهم : هذا موضع الخلاف . ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة ، إذا لم يقرّر بها التعبد بالقياس . ويبطل على[7] بعضهم بتخصيص العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة . وهو من آكد ما يَفسد به العلة ! والجواب : يقال لهم : ما معنى قولكم « مناقضة » ؟ فان قالوا : المناقضة [هو الاقرار بوجود العلة من دون حكمها من غير دليل منع من حكمها ! قيل هذا لا يدل على فساد العلة وإنما يدل على أن المعلل قد أخطأ حين لم يتبعها حكمها . فان قالوا : المناقضة[8]] هي الأقرار بوجود العلة من دون حكمها ، وإن دل الدليل

---

١) ل : في
٢) حذفه ل
٣) ل : فالحكم
٤) ل : يدل
٥) ل : يختلف حكمها معها
٦) ل : انه لو
٧) ل : على قول
٨) زاده ل

١/١٥٢ على انتفاء حكمها. / قيل لهم[١]: مخالفكم لا يسلّم [ن ذلك مناقضة ؛ ويقول: إن سمّيتم أن ذلك[٢]] مناقضة ، فلم زعمتم أنه يفسد العلة ؟ فان قالوا : إنما قلنا : إن ذلك مناقضة تفسد العلة ، لأن العقلاء يعدّونه مناقضة مفسدة[٣] ، حتى العوام [منهم . لأن[٤]] قائلا لو قال : « سامحتُ فلانا ، لأنه بصرىّ» ، ثم لم يسامح غيره من البصريين ، لقال له[٥] العوام والخواص : « زعمتَ أنك سامحتَ فلانا لأنه بصرى . فهدا[٦] بصرىّ[٧] » . قيل : إن هذا الإنسان لو[٨] اعتذر بأنه : « لم[٩] يسامح فلانا ، وإن كان بصريا ، لأنه عدوه » ، لم يمكن أن يُدّعَى على جميع الناس أنهم يذمّونه ويُلزمونه اشتراط نفى العداوه فى علته[١٠] الاولى . وإن ادّعوا ذلك على جميع العقلاء ، فمخالفوهم من العقلاء . ولا يُلزمون المعلِلَ ذلك . فان قالوا : لو لم تَفسد العلة بتخصيصها لم تفسُد بمعارضة نص لها ! قيل لهم: إن أردتم أن النص عارضها فى بعض فروعها ، فهذا هو التخصيص الذى لا تَفسُد العلة به[١١] عند خصومكم . وإن أردتم أن النص يمنع من حكمها فى جميع فروعها ، فمن أجاز العلة القاصرة، لا يمنع من كونها [علة فى الأصل فقط. ومن لم يُجز ذلك ، يُفسد العلة من حيث كانت قاصرة ، خارجةً عن كونها[١٢]] أمارة فى كل المواضع . وليس كذلك إذا تخلّف عنها حكمها فى بعض فروعها لمانع . لأن ذلك لا يمنع من كونها أمارة . على أن هذه الشبهة[١٣] تبطل بالنص على العلة ، إذا لم يرِد

---

١) ل : لكم
٢) حذفه ل
٣) ل : مفسدة للعلة
٤) ل : فان
٥) ل : لهم
٦) ل : وفلان
٧) كذا ل ؛ ص : سامحته
٨) ل : قد
٩) ل : انما
١٠) ل : علة
١١) حذفه ل
١٢) حذفه ل
١٣) ل : الشبه

معه التعبد بالقياس، على قول مَن لم يُجز القياس بها . لأن حكمها ينتفى عنها فى الفروع كلها . وليس ذلك مناقضة . ولا يجرى مجرى معارضة النص بعلة. [ويبطل العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس[1]] . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة مع[2] كل فرع تجرى مجرى النص على فرع واحد . فكما لم يجز تخصيص النص على فرع واحد، فكذلك العلة ! الجواب : انّ النص المتناول لعين واحدة ، / لا[3] يمكن تخصيصه . لأنه غير متناول الأشياء فيخرج بعضها . ١٥٢/ب وليس كذلك العلة الشائعة فى فروع كثيرة ، لأنها تتناول أشياء . فهى[4] كالعموم . فجاز أن تدل دلالة على إخراج بعض تلك[5] الأشياء من[6] حكمها . ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها .

واحتج من أجاز تخصيص العلة بأشياء : ﴿منها﴾ أن العلة الشرعية أمارة . فجاز وجودها فى موضع ولا حكم ، كما جاز وجودها قبل الشرع وليس معها ذلك الحكم . ولقائل أن يقول : ولم ، إذا جاز قَبل كونها أمارة أن يوجد من دون حكمها ، جاز تخصيصها بعد كونها أمارة ؟ وما تنكرون أن تكون لمّا صارت أمارة ، صارت طريقا إلى الحكم . وليس كذلك قبل كونها أمارة . ألا ترى أنها قبل الشريعة لم يتعلق بها حكم ؟ ولا يجوز أن يتعلق بها حكم أصلا بعد كونها أمارة . على أن ذلك يبطل على قول الشيخ أبى عبد الله[7] رحمه الله بالعلة فى الترك ، [لأنه قد أجاز[8]] وجودها قبل الشريعة من دون حكمها . ولم يُجز تخصيصها بعد كونها أمارة . ﴿ومنها﴾ أن العلة الشرعية أمارة على الحكم بجعلِ جاعل . فجاز أن نجعلها أمارة فى مكان دون مكان . كما أن خبر الواحد لمّا كان أمارة ، جاز أن يُجعَل أمارة مع عدم [نص القرآن[9]] ؛ ولا يُجعَل

---

١) زاده ل
٢) ل : فى
٣) ل : فلا
٤) ل : فيهم
٥) ل : ذلك
٦) ل : فى
٧) ل : الشيخ أبى الحسن
٨) ل : قد جاز
٩) ل : النص

أمارة مع أن نص القرآن بخلافه ! الجواب : انّ العلة لا تكون أمارة على الحكم بجعل جاعل . لأنّا إن جعلناها وجه المصلحة ، فوجوه المصالح لا تكون كذلك بجعلِ جاعل . وكذلك جميع وجوه القبح والحُسن[١] . ألا ترى أن كون الفعل ، ردّا للوديعة[٢] ، لا يكون وجها فى حُسنه بجعلِ جاعل ؟ وإن جعلناها أمارة توجد مع وجه المصلحة ، فكونها كذلك ليس بجعل جاعل . بل هى كذلك ، شاء الجاعل [ذلك أو لم يشأه[٣]] . فإن وُجدت الأمارة مع وجه المصلحة فى موضع دون موضع ، وعرفنا ذلك ، فلا بد من أن نشترط انتفاء الموضع الذى / يوجد العلة فيه من دون وجه المصلحة، حتى يصح أن ١/١٥٣ تكون طريقا . ولهذا نقول : إن خبر الواحد أمارة وطريق إلى الحكم بشرط أن لا [يعارض كتابا ولا خبرا متواترا أو إجماعا[٤]] . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه إذا كان المانع عند خصومنا من تخصيص العلة المستنبطة أن ذلك يمنع من جريانها فى معلولها ، وهو طريق صحتها ، [لأنه ليس طريق صحتها[٥]] ، فالعلة المنصوص عليها إذًا لا يمتنع[٦] تخصيصها . لأن ذلك لا ينقض طريق صحتها ، لأنه ليس طريق صحتها هو الجريان فى معلولها . وإذا صح تخصيص العلة[٧] المنصوصة ، علِمنا أن ذلك إنما لم يمنع منها[٨] لكونها علة شرعية وأمارة . فجاز مثله فى المستنبطة . لأن ما يجوز ويستحيل على الشيء ، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه ! الجواب : انّ من منع مِن تخصيص العلة المنصوصة ، له أن يقول : « إنما[٩] أمنع من تخصيص المستنبطة بغير الجريان. بل بما ذكرتُه[١٠] من كون ذلك طريقا الى الحكم إلى غير ذلك من الوجوه ،

١) مع تقديم وتأخير فى ل
٢) ل : لوديعة
٣) ل : أو أبى
٤) ل : يعارضه كتاب ولا خبر متواتر أو إجماع
٥) حذفه ل
٦) ل : يمنع من
٧) حذفه ل
٨) ل : فيها
٩) ل : انا لا
١٠) ل : ذكرناه

لا[١] أستدل بالجريان أصلا . وأستدل به على المنع من تخصيص العلة[٢] المستنبطة فقط. وأما المنصوصة ، فاذا كان طريق صحتها غير الجريان ، جاز أن يمنع[٣] من تخصيصها بوجــه آخر». ومن يجيز تخصيص العلة المنصوصة[٤]، له أن يفرّق بينها وبين المستنبطة بما [قد بنى[٥]] عليه المستدل دليلَه . وهو أن طريق صحة المستنبطة الجريانُ . و[٦]التخصيص يُبطل ذلك . وليس طريق صحة المنصوصة الجريان ، فيُبطله التخصيص . وقولهم « إن ما يستحيل ويجوز على الشيء ، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه » ، فباطل . لأنه إذا كان ما يستحيل على الشيء ، إنما يستحيل عليه لما يرجع إلى طريقه ، جاز أن تختلف استحالته إذا اختلفت الطرق . واستحالة تخصيص العلة إنما كان لأجل بطلان طريقها . [فالعلة التي طريقها نص ، لا يُفسدها نصٌّ[٧]] تخصيصها فلا[٨] يستحيل التخصيص عليها . ﴿ومنها﴾ وهو وجه [قوى[٩]] يمكن أن يحتجوا به ، / فيقولوا[١٠]: إن العلة الشرعية أمارة[١١]، فوجودها في ١٥٣/ب
بعض المواضع من دون حكمها لا يُخرجها من كونها أمارة . لأن الأمارة ليس يجب وجودُ حكمها معها على كل حال . وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة[١٢] حكمها لها . وليس يَبطل هذا الغالب بتخلّف[١٣] حكمها عنها في بعض المواضع . فبطل قول من قال « إن تخصيصها يُخرجها من كونها أمارة وعلة[١٤] » . يبيّن ذلك أن وقوف مركوب القاضي على باب الأمير أمارة

---

١) ل : فلا
٢) حذفه ل
٣) ل : امتنع
٤) حذفه ل
٥) ل : تدبر [غير منقوط]
٦) ل : في
٧) ل : كالعلة التي لا يفسده
٨) ل : لا
٩) حذفه ل
١٠) إلى هنا حذف س
١١) حذفه ص
١٢) ل : من اصله
١٣) ل : بخلف [غير منقوط] ؛ س : ليتخلف
١٤) ل : عليه

لكونه فى دار الأمير . ولا يُخرجه(١) عن كونه أمارة على ذلك أن لا نشاهد القاضى فى بعض الحالات فى دار الأمير ، أو نرى مركوبه على باب الأمير مع غلام غيره ، فنظن أنه قد استعاره غيره . ألا ترى أنّا إذا رأينا مركوبه على باب الأمير مرة اخرى ، ظننّا كون القاضى فى دار الأمير إذا كان الأغلب أنه هو الذى يركب ذلك المركوب . وكذلك وجود الغيم الرطب فى الشتاء من [دون مطر(٢)] لا يُخرج الغيم(٣) من كونــه أمارة على نزول المطر !

الجواب : إنا لا نمنع أن توجد الأمارة فى بعض المواضع من دون حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها فى بعض المواضع لعلة من العلل ، شرطنا فى كونها أمارة انتفاء تلك العلة ، أو انتفاء الموضع الذى لم يوجد فيه حكمها . ولا يكون طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاوءه . يبيّن ذلك أنه إذا لم يكن القاضى فى دار الأمير وإن كان [مركوبــه ببابه إذا كان مع غلام غيره فانّا لا يمكننا أن نظن كون القاضى فى دار الأمير إذا شاهدنا(٤)] [مركوبه على بابه إلا بأن نعلم أو نظن(٥)] أنه ليس غلام غيره معه(٦) . ألا ترى أنّا لو ظننا غلام غيره معه ، لم نظن كون القاضى فى الدار ؟ ولو رأينا مركوبه على باب الأمير ، ونظرنا فى الدار ، ولم نشاهده فيها ، فانّا نظن فيما بعد أنه فى الدار إذا شاهدنا مركوبه على الباب وعلمنا أننا لم [نشاهد داخل الدار فلم(٧)] نشاهده فيها . [والله أعلم(٨)] .

---

١) ل : يخرج
٢) ل : غير مطر
٣) حذفه ل
٤) زاده س كاملا ؛ زاده ل الى كلمة « أن نظن »
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) زاده س
٨) حذفه ل

باب

مناقضة العلة وما [يحترس به من[1]] النقض

١/١٥٤ /اعلم أن نقض العلة هو أن توجد فى موضع من دون حكمها . وحكمها ضربان : مجمل ، ومفصّل . والمجمل ضربان : إثبات ، ونفى . فالإثبات المجمل لا ينقض بنفىِ مفصل . والنفى المجمل ينقض باثبات مفصل . مثال الأول أن يعلل معلل قتْل المسلم بالذمى ، فيقول لأنهما[2] حُران مكلّفان محقونا الدم ؛ فثبت بينهما قصاص[3] ، كالمسلمَين . فينقض به إذا قتَله خطأ . وذلك أن نفى القصاص بينهما فى[4] الخطأ لا يمنع من صِدق القول بأن بينهما قصاصا[5] . وإذا صدق القول بذلك ، عُلم[6] أن ثبوت القصاص بينهما لم يرتفع ، فلم ينتف حكم العلة . ومثال الثانى أن يقول المعلل : لأنهما[7] مكلّفان ، [فلم يثبت[8]] بينهما قصاص . فاذا نوقض بالمسلمَين ثبت بينهما قصاص فى قتل العمد ، انتقضت العلة . لأن ثبوت القصاص بين الشخصين فى موضع من المواضع ، لا يَصدق معه القولُ بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق .

وأما الحكم المفصل ، فإما أن يكون إثباتا ، وإما نفيا . فالإثبات ينقض بالنفى المجمل . مثاله أن يقول المعلل : « فوجب أن يثبت بينهما جميعا قصاص فى قتل العمد » . وذلك ينتقض بالُحر [والعبد[9]] ، إذا قتل العبدَ . لأنه لا يثبت بينهما قصاص . لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت

---

١) ل : يحترز به عن
٢) حذفه ل
٣) ل : القصاص
٤) ل : فى قتل
٥) لس : قصاص
٦) ل : علمنا
٧) حذفه ل
٨) ل : قد ثبت
٩) حذفه ل

القصاص فى بعض المواضع . وأما النفى المفصل ، فانه لا ينقض[١] باثبات مجمل . لأن قول المعلِل : « فلم يثبت[٢] بينهما قصاص فى قتْل الخطأ » لا ينتقض[٣] بثبوت القصاص بين المسلمين . لأن ثبوت القصاص بينهما فى الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما فى بعض المواضع.

وقد يحترس[٤] من النقض بوجوه : منها الاحتراس[٥] بالأصل ، ومنها الاحتراس[٦] بشرط يذكر فى حكم العلة ، ومنها [الاحتراس بحذف[٧]] الحكم والاقتصار علىّ الشبه بالأصل .

مثال الاحتراس[٨] بالأصل أن يعلل معلل قتْل المسلم بالذمى بأنها حرّان مكلّفان محقونا الدم ؛ فقُتل[٩] أحدهما بالآخر قياسا على المسلمين . فاذا
١٥٤/ب نوقض/ بقتْل الخطأ ، قال : « أنا رددتُ الفرع إلى المسلم ، وأنا أقول فى الفرع مثل ما قلته فى الأصل ؛ وأنا أُوجب القصاص فى الأصل فى العمد ، دون الخطأ» . وهذا الاحتراس[١٠] غير صحيح ، لأن الحكم هو ما يَلفظ به المعلِل ، دون ما أضمره . وهو إنما صرّح باشتباه[١١] الشخصين فى القتل، لا غير . ولم يشترط فيه شرطا آخر . وليس ردّ الفرع إلى الأصل بموجب استوائهما فى كل حكم ، على كل وجه . لأنه لم يصرح بذلك .

وأما الاحتراس[١٢] بشرط مذكور فى الحكم[١٣] فمثاله أن يقول المعلِل . « لأنهما[١٤] حران ، مكلفان ، محقونا الدم ، فوجب أن يثبت بينهما قصاص إذا

---

١) س : ينتقض
٢) ل : ينتف
٣) ل : ينتفى
٤) ل : يحترز
٥) ل : الاحتّراز
٦) ل : الاحتّراز
٧) ل : حذف
٨) ل : الاحتراز
٩) ل : فيقتل
١٠) ل : الاحتّراز
١١) ل : استثنائه
١٢) ل : الاحتراز
١٣) ل : الجملة
١٤) حذفه ل

قتل [أحدهمـــا صاحبه[١]] عمدا[٢] » . ولقائل[٣] أن يقول : إن الاحتراس[٤] فى الحكم هو إقرار بانتقاض العلة . وذلك أن المعلِل قد حكم بأن العلة هى كونهما [حرين ، مكلفين ، محقونى[٥]] الدم فقط ، وأنه لا يدخل فى العلة غير ذلك . فاذا قال : إن هذا يوجب القصاص فى قتل العمد دون الخطأ ، مع وجود هذه الأوصاف ، فقد أقرّ بأن العلة توجد فى موضعين ويتبعها حكمها فى أحدهما دون الآخر . فان قيل : لا يمنع أن تكون الحرية ، والعقل ، وحقن الدم إنما تؤثر فى إيجاب القصاص فى قتل العمد ، دون الخطأ ! قيل : إن كان ذلك يؤثّر[٦] فى أحد الموضعين دون الآخر ، لمعنى اختص به أحدهما ، فينبغى أن يذكر ذلك المعنى فى جملة العلة . لأن له تأثيرا فى إيجاب القصاص . وإن كانت الأوصاف تؤثر فى الحكم فى أحد الموضعين دون الآخر ، لا لأمر افترق فيه الموضعان ، فقد أقررتم أن العلة تقتضى الحكم فى موضع دون موضع ، وإن كانت موجودة فيهما على سواء . ولنا أن نجيب عن هذا الكلام ، ونقول : إن الشرط المذكور فى الحكم هو متأخر فى اللفظ ، متقدم فى المعنى . لأن معنى القياس/ « لأنهما[٧] حران ، مكلفان ، محقونا الدم قَتَل أحدهما صاحبَه ١/١٥٥
عمدا ، فثبت بينهما القصاص » [٨] ، وذلك أن قتل[٩] العمد له تأثير فى القصاص . وهذا يقتضى أنه ، وإن كان[١٠] ذُكر فى الحكم ، فهو مذكور على أنه من جملة العلة .

---

١) حذفه ل

٢) زاد بعده ل : « فاذا نقض بقتل قال قد احرزت فى الحكم بقولي اذا قتل احدهما صاحبه عمدا » . زاد بعده س : « فاذا توقض بقتل الخطأ ، قال : قد احترست فى الحكم بقولى : إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا . وذلك أن قتل العمد له تأثير فى القصاص . وهذا يقتضى انه وإن ذكر فى الحكم فهو مذكور على انه من جملة العلة » .

٣) من هنا حذف س

٤) ل : الاحتراز

٥) ل : حران مكلفان محقونا

٦) زاد بعده ص : ذلك

٧) ل : انهما

٨) إلى هنا حذف س

٩) حذفه ل

١٠) حذفه ل

وأما الاحتراس[١] بحذف الحكم ، فهو أن يذكر المعلل العلةَ ، ولا يذكر الحكم ؛ لكنه يقول عقيب العلة : « فأشبه الفرع كيت وكيت » . وقد يفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم . وقد قيل : إن هذا لا يصح. لأن قولنا « فأشبه كيت وكيت » ، هو حكم بأن الفرع يشبه كيت وكيت . وإذا كان ذلك حكما ، احتاج الفرع[٢] إلى أصل يُرَدّ إليه[٣] .

بابٌ

القول في الاستحسان

اعلم أن المحكّى عن أصحاب أبى حنيفة القول بالاستحسان . وقد ظن كثير[٤] ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة . والذى حصله متأخرو أصحاب أبى حنيفة رحمه الله ، هو « أن الاستحسان عدول فى الحكم عن طريقة إلى طريقة هى أقوى منها » . وهذا أولى ممن ظنّه مخالفوهم ؛ لأنه الأليق[٥] بأهل العلم ، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد [أسلافهم ، ولأنهم قد[٦]] نصّوا فى كثير من المسائل، فقالوا « استحسنّا هذا الأثر ، ولوجه كذا » . فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق[٧] .

والذى يمنع من الحكم بغير طريق[٨] ، أن الحكم بغير طريقة إما أن

---

١) ل : الاحتراز

٢) س : ذلك

٣) زاد بعده س : مثاله أن يعلل الشافعية الثيب التى لم تبلغ فى أنها لا تجبر على النكاح بقولهم : إنها متخيرة للازدواج ، فأشبهت الكبيرة . ولو قالوا : « فلم تجبر على النكاح » ، لا ينقض بالثيب المملوكة وبالثيب المجنونة . فاذا لم يصرحوا بالحكم ، بل قالوا : « فانها مخيرة للازدواج ، فأشبهت الكبيرة » ، ثم نوقضوا بالثيب المجنونة والثيب المملوكة ، قالوا: « نحن إنما شبهنا الصغيرة بالكبيرة ، فيجب أن نقول فى الصغيرة الثيب ما نقوله فى الثيب الكبيرة . ونحن نقول فيهما : إنهما لا تجبران على النكاح إذا لم تكونا مجنونتين ولا مملوكتين ؛ وتجبران إذا كانتا مملوكتين او مجنونتين. فلم يفرق بينهما» ، فلم ينتقض قولنا إن قد أشبهت الكبيرة .

٤) ل : قوم

٥) ل : اليق

٦) ل : اسلافها وقد

٧) ل : طريقه

٨) ل : طريقه

يكون حكما بالشهوة ، أو بأول خاطر ، أو بظن[١] الأمارة له . وذلك يتأتّى من[٢] الصبي والعامي كما يتأتى من العالِم . فكان ينبغي[٣] جواز ذلك من هؤلاء أجمعين ، وكان ينبغي أن لا يلام مَن حكم بذلك . ولأن هذه الأشياء قد تتناول الحق كما تتناول الباطل . ولأن الظن لا عن أمارة لا يتميز من ظن السوداوى .

والكلام فى الاستحسان على ما فسّره أصحاب أبي حنيفة رضى الله عنه[٤] يقع فى المعنى ويقع فى العبارة . أما فى المعنى ، فهو أن بعض الأمارات قد يكون أقوى من بعض . ويجوز العدول من[٥] / أمارة إلى أخرى من غير أن ١٥٥/ب تفسد الاخرى[٦] . وذلك راجع إلى تخصيص العلة . وقد تقدّم [القول فى ذلك . ومن[٧]] الكلام فى المعنى ، الكلام فى حد الاستحسان . وأما الكلام فى العبارة ، فهو أنّ لتسميتهم ذلك استحسانا[٨] [وجه صحيح .

وأما حد الاستحسان فقد اختلف فيه . فحدّه بعضهم بأنه « العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه » . وهذا باطل . لأنهم يستحسنون إذا عدلوا إلى نص ، كما لا يستحسنون[٩]] أن لا قضاء على الآكل ناسيا فى صومه ، وتركهم القياس فى ذلك للخبر . وحدّه بعضهم بأنه « تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه » . وهذا باطل ، لأنهم قد يعدلون فى الاستحسان عن قياس ، وعن[١٠] غير قياس . وحدّه بعضهم بأنه « تركُ طريقة للحكم إلى[١١] أخرى أولى منها[١٢] . لولاها ، لوجب الثبات على الاولى » . ويقرن[١٣]

١) ل : نظر
٢) ل : فى
٣) س : ينتفى
٤) كذا لغير الصحابة أيضا
٥) ل : عن
٦) ل : الاولى
٧) ل : الكلام فى ذلك فى المعنى ، وأما
٨) ص : استحسانهم
٩) زاده لسح ؛ وفى آخره فى س : « الى نص كاستحسانهم »
١٠) حذفه ل
١١) حذفه س
١٢) حذفه ل
١٣) ل : يعرف

هذا من وجه أبي الحسن رحمه الله ، وهو قوله : « الاستحسان هو[١] أن يعدل الإنسان عن[٢] أن يحكم فى المسئلة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى خلافه ، لوجه هو أقوى من الأول يقتضى العدول عن الأول » . وهذا يلزم عليه أن يكون [العدول عن العموم إلى التخصيص استحسانا ويلزم عليه أن يكون[٣]] القياس الذى يعدل إليه عن الاستحسان استحسانا .

وينبغى أن يقال : الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد ، غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه ، وهو فى حكم الطارئ على الأول » . ولا يلزم على ذلك قولهم « تركنا[٤] الاستحسان بالقياس » . لأن[٥] القياس الذى تركوا له الاستحسان ليس فى حكم الطارئ ، بل هو الأصل . ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان ، وإن كان أقوى فى ذلك الموضع مما[٦] تركوه .

وأما[٧] الوجه فى تسميتهم ذلك استحسانا ، فهو أن الاستحسان[٨] ، وإن كان[٩] وقع على الشهوة والاستحلاء فقد يقع على العلم بحُسن الشيء .
/ فيقال : فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل[١٠] . وقد يقع على الاعتقاد ١/١٥٦
والظن بحُسن الشيء . فاذا ظن المجتهد الأمارةَ ، واقتضاه ذلك أن يعتقد حُسن مدلولها ، جاز أن يقول : قد استحسنتُ هذا الحكم . فصحّ فائدة هذه التسمية ، وجاز الاصطلاح منهم على التسمية .

---

١) ل : بعد
٢) ل : على
٣) زاده ل س
٤) ل : ركنا
٥) ل : لا
٦) ل : ما
٧) ل : انما
٨) ل : الانسان
٩) حذفه ل
١٠) ص : العدول

بابٌ

في تعارض[١] العلل والقول في تنافيها

اعلم أن وصْفنا العلل بأنها متناقضة[٢] متنافية ، قد يفهم منه أنها[٣] متضادة لا يصح اجتماعها . وهذا غير موجود[٤] فى هذا الموضع[٥] . لأن الأكل والكيل والاقتيات لا تتضاد . وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللا . وذلك ضربان : أحدهما[٦] لا تجتمع كونها عللا[٧] لتنافى أحكامها ؛ والآخر لا تجتمع كونها عللا لا لتنافى أحكامها . والمتنافى[٨] أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد . ويستحيل أن يكون أصلها واحدا ، لأنه لو كان أصلها واحدا على وجه واحد ، لكان قد اجتمع فى الأصل حكمان متنافيان . وذلك محال .

فان قيل : هلا تَنافت العلل ، وإن كان أصلها واحدا وحكمه واحد[٩] ، إذا تنافت الأحكام فى الفروع بأن توجد إحدى العلتين فى فرع ، ولا توجد الاخرى فيه ؟ فيلزم أن يوجد[١٠] فيه حكم العلة لوجود إحدى العلتين ، وإن ينتفى لانتفاء العلة الأخرى ! قيل : إذا وجدت إحدى العلتين فى الفرع دون الاخرى ، وجب وجود حكمها فيه . ولا[١١] يلزم انتفاؤها[١٢] لانتفاء[١٣]

---

١) ل : تعاريض
٢) حذفه لس
٣) ل : ايضا
٤) لس : مراد
٥) أى فى الأشياء الستة فى حديث الربا
٦) ص : إحداها أحدها
٧) تكرر الكلمة فى ل
٨) لس : المتنافية
٩) س : واحدا
١٠) لس : لا يوجد
١١) لس : لم
١٢) لس : انتفاؤه
١٣) ل : ولا انتفاء

العلة الاخرى . لأن انتفاء العلة لا يقتضى انتفاء حكمها إذا خلفتْها علة اخرى .

فاذًا ثبت أن أصل العلتين المتنافيتي الحكم اثنـــان[١] فصاعدا . فمثاله[٢] وجوب النية فى التيمم . ونفى وجوبها فى إزالة النجاسة ؛ وردّ الوضوء إلى إزالة النجاسة / بعلةِ أنها طهارة بالماء ، ويردّ[٣] إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث[٤] . وإن امتنع كونها عللا لوجوه[٥] سِوى تنافى الحكمين ، فبانَ : لا يكون فى الامّة مَن علّل ذلك الأصل بعلتين ، بل كلٌ منهم علّله بعلة واحدة ، كتعليلهم تحريم التفاضل فى البُر بكونه مكيلا ، أو مأكولا ، أو مقتاتا . وليس منهم أحد علّله بكل واحد منهما . ومتى تنافت العلل ، واشتبه القول فى فروعها ، وجب الترجيح . وينبغى قبل ذلك أن نتكلم فى غلبة الأشباه[٦] .

١٥٦/ب

بابٌ

الكلام في غلبة الأشباه[٧]

اعلم أنه ينبغى أن نذكر ما الشَّبه ، وبماذا يقع ، وما الشبه الغالب ، وما قياس المعنى ، وما قياس غلبةِ الأشباه[٨] ، وقسمة قياس غلبة الأشباه .

والشبه هو ما له يحصل الاشتباه . والاشتباه هو اشتراك الشيئين فى صفة من الصفات ووجه من الوجوه . وهذه الصفة وهذا الوجه هو الشبه .

وأما ما يقع به الأشباه[٩] ، فابن عليّة يعتبر الصورة كردّه الجلسةَ

---

١) لس : اثنين
٢) ل : اقثاله
٣) لس : ورده
٤) ل : الحدث
٥) ل : لوجه
٦) لس : الاشتباه
٧) ل : الاشتباه
٨) س : الاشتباه
٩) ل : الاشتباه

الثانية فى الصلاة إلى الجلسة الاولى فى إسقاط وجوبها ، لان كل واحدة منها جلسة . والشافعى يعتبر الشبه بالأحكام ، كردّه العبــد المقتول[1] إلى المملوكات فى اعتبار قيمته ، بالغة ما بلغت ، من حيث أشبه المملوكات فى أحكام كثيرة . والصحيح أن الشبه[2] يكون بكل ما كان له تأثير فى الحكم ، سواء كان حكما ، أو لم يكن حكما ، لأن كون البُر مكيلا أو مأكولا ليس بحكم .

وأما غلبة الشّبه ، فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر ، فهو[3] أولى بأن يتعلق الحكم به لقوة أمارتـــه . وقوة الأمارات أمر ظاهر ، [لا إشكال[4]] فيه .

وأما قياس المعنى ، فهو أن يكون شبه [فرعه بأصله لا يعارضه[5]] شبه آخر . فان عارضه، كان خفيا جدا . كردّ العبد إلى الأمة فى تنصيف[6] حد الزنا .

وأما قياس غلبة الأشباه ، فهو أن يعارض [الشّبه[7]] الحاصل فيه/شّبه ١/١٥٧ آخر[8] ، يساويه فى القوة ، و[9]يخفى فضل قوة أحدهما على الآخر . ولا يخلو هذان الشّبهان إما أن يرجعا[10] إلى أصل واحد ، أو إلى أصلين . فان رجعا إلى أصلين ، جاز أن يكون الفرع واحدا ، ويشبه بأحد الشبهين أحد[11] الأصلين ، ويشبه بالشبه الآخر الأصل الآخر . كالعبد المقتول يشبه الحر

١) ل : المعتق
٢) حذفه ص
٣) لس : و
٤) ل : الاشكال
٥) ل : فرع باصل لا يعارض
٦) راجع القرآن ٤/٢٥
٧) زاده لس
٨) ص : اخرى
٩) لس : او
١٠) ل : يردوه
١١) س : احدا

فى تحديد[١] بدله من حيث كان مكلَّفا ؛ و[٢]يشبه المملوكات فى نفى تحديد بدله من حيث كان مملوكا .

وأما أن يرجع[٣] إلى أصل واحد ، فقد يكون الفرع اثنين ، وقد يكون واحدا . فان كانا اثنين ، فانه[٤] يكون كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد[٥] الشبهين ، دون الآخر . كالارز والجص ، أحدهما يشبه البُر من حيث كان مكيلا ، والآخر يشبه[٦] من حيث كان مأكولا . وأما إذا كان الفرع واحدا ، فكالارز المشبّه للبر من حيث كان مأكولا ، ومن حيث كان مكيلا ، ومن حيث كان مقتاتا . فيقع النظر : فى أىّ هذه الوجوه هى علة الحكم ؟ فما لم تدل عليه أمارة ، قضى بفساده . وما تساوى فى دلالة الأمارات عليه ، عُدل فيه إلى الترجيح .

ونحن نذكر الآن الوجوه التى يقع بها ترجيح العلل إن شاء الله تعالى .

بابٌ

فيما يرجح به علة على علة

اعلم أنه ينبغى أن نذكر أولا ما الترجيح ؟ وما الفائدة فيه ؟ ثم نقسم الترجيح للعلل .

أما الترجيح ، فهو الشروع[٧] فى تقوية أحد الطريقين[٨] على الآخر . ولذلك لا يصح الترجيح إلا[٩] بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما . لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق .

١) ل : الحديد
٢) س : او
٣) ل : رجعا
٤) ل : فان
٥) س : باحدى
٦) س : يشبهه
٧) ص : الشرع
٨) ل : الطرفين
٩) لس : بين الشيئين إلا

وأما الفائدة فى الترجيح[١] ، فهى[٢] أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما[٣] . ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة ، لأنها لا تتعارض . لأن تعارضها موقوف على تنافى مدلولاتها . وفى تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيها . ولأن الأدلة لا تقتضى الظن . فلا يمكن القول / بأن ١٥٧/ب
أحد[٤] الظنّين يقوى . ولأن الترجيح يقتضى[٥] التمسك بما ثبت فيه الترجيح ، واطّراح ما لم يثبت فيه[٦] . والدليل لا يجوز اطّراحه[٧] .

فأما قسمة ترجيح العلل ، فهى[٨] أن العلة ينبغى أن ترجّح بما يرجع إلى طريقها ، وبما يرجع إلى الحكم الذى هى طريقه ، وبما يرجع [إلى مكانها[٩]] وهو الأصل أو[١٠] الفرع أو هما بمجموعها .

[أما الراجع إلى طريقها ، فمنه ما يرجع إلى طريقها فى الأصل ومنه ما يرجع إلى طريقها فى الفرع[١١] .]

أما الراجع إلى طريقها فى الأصل ، فضربان : أحدهما أن يكون طريق وجودها فى الأصل أقوى من طريق وجودِ علة اخرى فى أصلها . والآخر أن يكون طريق صحة إحدى العلتين فى الأصل أقوى من طريق[١٢] صحة الاخرى .

وأما الراجع إلى طريقها فى الفرع ، فأن[١٣] يكون طريق وجودها فى الفرع أقوى من طريق وجودِ الاخرى فى فرعها .

وأما الترجيح الراجع إلى حكمها فضربان : أحدهما يتعلق بحكمها فى

---

١) لس : بالترجيح
٢) س : فهو
٣) ل : تعارضها
٤) س : احدى
٥) ل : يقوى
٦) حذفه لس
٧) ل : اطراده
٨) ل : فهو
٩) ل : اليه كانها
١٠) لس : و
١١) زاده لس
١٢) ل : طريقه
١٣) ل : فبان

الأصل . والآخر يتعلق بحكمها فى الفرع . أما المتعلق[1] بالأصل فضربان : أحدهما أن يكون طريق ثبوتِ أحد الحكمين فى الأصل أقوى من طريق ثبوتِ [الحكم الآخر فى أصله . والآخر أن يكون طريق ثبوت[2]] أحدهما فى الأَصلِ الشرعَ[3] ، وطريق ثبوت الآخر فى أصله العقلَ . وأما المتعلق بحكمها فى الفرع ، فضروب : منها أن يكون أحدهما حظرا ، والآخر إباحة . ومنها أن يكون فى أحدهما زيادة على الآخر ، كالندب والمباح . ومنها أن يكون قد شهدت الاصولُ بأحد الحكمين . كعموم خطاب ، أو قول صحابى . ومنها أن يكون حكم إحدى العلتّين يتبعها فى جميع فروعها ، وحكم العلة الاخرى لا يتبعها[4] فى جميع فروعها ؛ فيكون أولى[5] على قول مَن أجاز تخصيص العلة .

وأما الترجيح الراجع إلى الأصل وحده ، فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من عدّة اصول ، والاخرى منتزعة من أصل واحد .

وأما الترجيح الراجع / إلى الفرع وحده، فبأن يكون [فروع إحدى[6]] ١/١٥٨
العلتين [أكثر من الاخرى .

وأما الراجع إلى الأصل والفرع جميعا ، فبأن يكون الفرع بأحد الاصلين[7]] أشبه منه بالآخر ، بأن يكون من جنسه . كردّ كفّارة إلى كفّارة ، وردّ المقدار المفسِد للصلاة من كشف العورة إلى مقدار ما يُفسدها من النجاسة . لأن بين هذين تجانسا من بعض الوجوه ، وفى بعض هذه[8] الوجوه اختلاف . وسنذكر عند الأمثلة ، إن شاء الله .

أما التى طريق وجودها فى الأصل أقوى ، فبأن تكون إحداهما يُعلَم

---

١) ل : المعلق
٢) حذفه ل
٣) ل : فى الشرع
٤) كذا ل ؛ ص : الاخرى فى يتبعها ؛ س : الاخر فى لا يتبعها
٥) لس : تلك اولى
٦) ل : الفرع باحدى
٧) حذفه ل
٨) حذفه ل

وجود ها فى الأ صل بالحس والصورة[١] ، نحو كون البُر مكيلا أو مطعوما ؛ وتكون الاخرى معلوم وجودها[٢] فيه باستدلال ؛ أو إحداهما معلوم وجودها[٣] فى الأصل بدليل ، والاخرى مظنون وجودها فيه بأمارة ؛ أو يكونا جميعا مظنونين بأمارتَين ، غير أن أمارة وجود إحداهما أقوى . وذلك وجه ترجيح . لأن الوصف[٤] لا يكون علة فى الأصل إلا وهو موجود فيه . فاذا كان[٥] عِلمنا أو ظننا لوجوده فيه أقوى من علمنا أو ظننا لوجودِ الاخرى فيه ، فقد صار ظننا لكونها علةَ حكم الأصل أقوى [مِن ظننا لكون الاخرى علة حكم الأصل . وأما التى طريق كونها علةَ حكم الأصل أقوى[٦]] ، فبأن يكون [علةَ كونها[٧]] حكم الأصل صريحَ نصٍ ، وطريقِ الاخرى تنبيه نص ، أو طريق إحداهما تنبيه نص وطريق الاخرى الاستنباط ، أو أمارة إحداهما أقوى من أمارة الاخرى . وإنما كان ذلك ترجيحا . لأن ما قوى طريقه ، قوى [الظن له ، أو[٨]] الاعتقاد له . وكذلك التى طريق وجودها فى الفرع أقوى من طريق وجود الاخرى فى الفرع . لأن ثبوت الحكم فى الفرع تبعٌ لوجود علته فيه[٩] . فاذا قوى عِلمنا أو ظننا لوجودها فى الفرع ، قوى عِلمنا لقوة أصل العلم[١٠] . وإذا كان حكمها فى الفرع أولى ، فقد صار كونها علة أولى .

١٥٨/ب وأما الترجيح بقوة ثبوت الحكم / فى الأصل ، فنحو [أن يدل على حكم الأصل دليل قاطع ، ويدل على حكم الأصل الآخر أمارة . وإنما كان ما قوى حكم أصله أولى . لأن[١١]] الوصف لا يكون علةَ حكم الأصل إلا

١) لس : الضرورة
٢) ل : وجودهما
٣) س : وجوده
٤) ل : الوقف
٥) حذفه س
٦) زاده لسح
٧) لس : طريق كونها علة
٨) ل : طريق الظن له و
٩) حذفه ص
١٠) س : لهذا العلم
١١) حذفه ل

وحكمه ثابت . فاذا كان حكمُ أحد الأصلين أقوى ثبوتا ، كان ما يقعه[١] من العلة ومن حكم الفرع أقوى ثبوتا .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين شرعيا والآخر عقليا ، فصحيح . لأن القياس الشرعى دلالة شرعية . والأولى فى الأدلة الشرعية أن تكون أحكامها شرعية . والقياس[٢] الذى حكمه شرعى ، هو أشد مطابقة للأدلة الشرعية[٣].

فان قيل : كيف يجوز أن[٤] يستخرج من أصل عقلى علة شرعية ؟ قيل : يجوز ذلك إذا لم ينقلنا عنه الشرعُ ، فنستخرج العلةَ التى لها [لم ينقلنا[٥]] عنه الشرعُ .

فأما إذا كان أحد الحكمين نفيا ، والآخر إثباتا ، وكانا شرعيين ، فقد ذكر قاضى القضاة رحمه الله أنه لا يكون أحدهما أولى من الآخر[٦] . وقد ذكرنا فى ترجيح الأخبار أنه لا بد فى النفى والإثبات من أن يكون أحدهما عقليا والآخر سمعيا .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين فى الفرع حظرا ، والآخر إباحةً ، فانه إن كان الحظر شرعيا ، كان أولى . فكانت علته أولى . لأن الحكم الشرعى أولى . ولأن الأخذ[٧] بالحظر أحوط . وإن كان الحظر[٨] عقليا ، فكونه حظرا جهة ترجيح ، وكون الإباحة شرعية جهة لترجيح الإباحة . فالواجب الرجوع إلى ترجيح آخر . ولا بد فى الحظر والإباحة من أن يكون أحدهما عقليا والآخر شرعيا ، على ما بيناه فى الأخبار . وأما إذا كان حكم إحدى العلتين العتق ، و[حكم الاخرى[٩]] الرق ، فالمثبتة للعتق أولى ، لأن تعلق

---

١) لس : تبعه
٢) ل : كالقياس
٣) تكرر سطران فى ص
٤) ل : له أن
٥) ل : انتقلت
٦) ص س : الاخرى
٧) ل : الاباحة
٨) ل : الخبر
٩) ل : الاخر

الحرية بالقول ثابت بالشرع ، [لا بالعقل[١]] . فهو من هذه الجهة حكم شرعي . ولأن العتق فى الشريعة فوقه[٢] ، من حيث[٣] لا يلحقه الفسخ[٤] ، فكانت علته أولى . فأما إذا كان حكم أحدهما فى الفرع إسقاط الحد ، وحكم الاخرى إثباته ، فالشيخ أبو[٥] عبدالله رحمـــه الله يرجّح المسقطَ للحد . لأنه قد أُخذ علينا إسقاط الحد . / ولأن العلة تقتضىَ[٦] حظره . والحظر أولى . ١/١٥٩ وقال قاضى القضاة رحمه الله : لا ترجيح[٧] بذلك ؛ بل يرجح المثبتة للحد ، لأنه حِكم شرعي . ويقول[٨] : إنما أُخذ علينا إسقاط الحد[٩] عن الأعيان ، ولم يؤخذ علينا إسقاطه عن جملة الشريعة .

فأما الترجيح بكون أحدِ حكمىَ العلة أزيد من حكم[١٠] الأخرى ، فمثل[١١] أن يكون حكم[١٢] أحدهما الإباحة ، وحكم الآخر[١٣] الندب ، فالتي حكمها الندب أولى . لأن الندب يتضمن شيأ من[١٤] معنى الإباحة الذى[١٥] هو الُحسن ، ويزيد عليه . فكان أولى إذا كانت الزيادة شرعية .

وأما الترجيح بشهادة الاصول ، فقد يراد بشهادة الاصول أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتا[١٦] فى الاصول ، مثل تحريم المُثلة فى الجملة . فالعلة المحرّمة[١٧]

---

١) ل : لانا نعقل
٢) لس : قوة
٣) ل : لانه
٤) ل : النسخ
٥) ل : أبى
٦) ل : تنتفى
٧) لس : يرجح
٨) ل : اقول
٩) حذفه ل
١٠) حذفه ل
١١) ص : مثله
١٢) حذفه ل
١٣) لس : الاخرى
١٤) ل : فى
١٥) ل : والذى
١٦) ل : بالها
١٧) ل : المخصوصة

لمثلة مخصوصة أولى . لأن الشريعة فى الجملة تشهد بها[١] . وقد يراد بشهادة الاصول : الكتاب ، والسُنة ، والإجماع . وهذه إن كانت صريحة ، فهى الأصل فى الدلالة . لا يجوز وقوع الترجيح بها . وإن مسّها[٢] احتمال شديد، جاز[٣] ترجيح القياس بها ، لوضوح[٤] دلالة القياس على دلالتها . ويقع[٥] الترجيح بقول الصحابى[٦] ، لأنه أعرف بمقاصد النبى صلى الله عليه وعلى آله . وكذلك إذا عضدت العلةُ علة[٧] ، كما تُرجَّح أخبارُ الآحاد بعضها ببعض ، وكما يرجح الخبر على خبر آخر بكثرة[٨] الرواة . ولما تقدّم ، كانت العلة التى[٩] لا تخصص العموم أولى من التى تخصّه[١٠] . لأن لفظ العموم قد شهد لها[١١] .

وذكر قاضى القضاة فى « الشرح » أن هذا مخالف لما ذكرناه من شهادة الاصول . لأن كلا المعلـلَين قد اتفقا على مطابقة ذلك الأصل لإحدى العلتين ، ولم يقع[١٢] الاتفاق منهما على ذلك فى هذا الموضع . لأن أحد المعللين يقول : ما أراد الله عز وجل بالعموم ما تناولتْه العلة المخصصة . ولقائل أن يقول : إنهما سواء ، لأن أحد المعللين ، وإن لم يقل ذلك ، فان العموم يشهد لمطابقة / إحدى العلتين . فكانت أولى . وإذا اقترن بالقياس خبرُ واحدٍ محتملٌ، فقد ١٥٩/ب قال : « إنه يرجّح به » ، مع أن الخصم يمكنه[١٣] أن يقول فى المحتمل : إنه ما اريد به ما يخالف علتى . وقوله فى[١٤] المحتمل أمكن من قوله فى العموم .

---

١) لس : لها
٢) ل : منها
٣) ل : كان
٤) ل : لو صرح
٥) ل : يكون
٦) لس : لصحابى
٧) حذفه ل
٨) ل : بطره
٩) حذفه ص
١٠) كذا ههنا « تخصه » ، وقبل ذلك : « تخصص »
١١) ل : شهدها
١٢) ل : يقدح
١٣) ل : لا يمكنه
١٤) لس : ذلك فى

وأما الترجيح بلزوم الحكم للعلة[1] فى الفروع[2] كلها دون الاخرى ، فبعض[3] مَن أجاز تخصيص العلة لا يرجّح بذلك . وبعضهم يرجح به . وهو الصحيح. لأن لزوم الحكم لها[4] يكسبها شبَها بالعقليات، ويؤذن بلزومه لها فى الأصل .

فأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل ، فبأن يكون إحدى العلتين منتزعة من اصول كثيرة ، والاخرى منتزعة من أقل من تلك الاصول ، فقد اختلف فى ذلك : فمن الناس مَن رجّح بذلك ، ومنهم من لم يرجح به . وقال قاضي القضاة رحمه الله: لا يرجح[5] به إذا كانت طريقـــة[6] التعليل واحدة[7] . وإن كانت طريقته غير واحدة ، رجح[8] به. أما أنه إذا كانت علل تلك الاصول كثيرة ، وأماراتها مختلفة ، فالترجيح يقع بذلك لشهادة[9] العلل وأماراتها[10] بعضها لبعض[11] . ويكون الترجيح واقعا حينئذ بشهادة العلل[12] بعضها لبعض. وأما إذا كانت [العلة واحدة وأماراتها[13]] واحدة، فانه إن كان الأصل نوعا وإنما أشخاصه كثيرة، فانه لا يرجح فى ذلك، [لأن النوع واحد[14]] . وعلى أنا[15] لا نعلم أن آحاد بعض النوع أكثر من آحاد النوع الآخر . وإن كانت الاصول أنواعا كثيرة ، وقع الترجيح بها وإن كانت علتها[16] واحدة لأنه تكون الاصول

---

١) س : الى العلة
٢) ل : الفرع
٣) ل : بنقض [غير منقوط]
٤) حذفه س
٥) س : يرجحان
٦) ل : طريقته
٧) حذفه ل
٨) س : رجحا
٩) ل : كشهادة
١٠) ل : امارتها
١١) ل : ببعض
١٢) ل : المعلل
١٣) ل : العلة وامارتها
١٤) حذفه ل
١٥) ل : انها
١٦) ص : عليها ؛ ل : عكسها

الكثيرة[١] شاهدة لإحدى العلتين ، ويكون حكمها[٢] أكثر ثبوتا فى الاصول[٣] من حكم الاخرى وذلك مقوٍّ للظن .

وأما ترجيح العلة الراجعُ إلى فروعها ، فأن[٤] يكون فروع إحدى العلتين أكثر من فروع[٥] الاخرى . وقد رجّح بذلك قوم . وكذلك العلة المتعدية . ولم يرجح به آخرون .

والأولون قالوا : إنها إذا كثرت[٦] فروعها ، كثرت فائدتها . فكانت / أولى . ولقائل أن يقول : إنما يجب أن يكون أولى إذا كثرتْ فوائدها الشرعية . ١/١٦٠ وكثرة فروعها ترجع إلى اختيار الله تعالى خلْقَ الأنواع التى تختص تلك العلة . وليس ذلك بأمر شرعى.

واحتج من لم يرجح بذلك بأن قال : لو كان أعم العلتين بالأخذ أولى[٧] ، لكان أعم الخطابين أولى بالعمل . والجواب : انّه إنمــا لم يكن أعم الخطابين أولى ، بل كان أخصّهما أولى . لأن الأخذ بأخصهما ليس فيه اطّراح لأعمها ؛ والأخذ بأعمها فيه اطّراح لأخصها . وأما العلتان فانهما إذا انتهتا[٨] إلى الترجيح ، لم يمكن الجمع بينهما : وأيهما استُعملتْ ، اطُّرحتْ الاخرى . فكان اطّراح ما قلَّ حكمه ، لقلة فروعه ، أولى .

وقالوا أيضا : ينبغى أن تصح العلة فى الأصل . وإذا صحتْ أُجريتْ فى القوة ، قَلّتْ أو كثرتْ . والجواب : انّه إنما ترجح العلة على العلة إذا شهد لثبوت كل واحدة منهما أمارة . ولا معنى لقولكم « ينبغى أن تثبت العلة فى الأصل».

وقالوا أيضا : كثرة الفروع ترجع إلى كثرة ما خلَق[٩] الله مما يوجد فيه العلة . وليس ذلك بأمر شرعى ، فيقع به الترجيح. وليس كذلك كثرة أنواع

١) ل : كثيرة
٢) س : بحكمها
٣) ل : الاصل
٤) لس : فبان
٥) حذفه س
٦) ل : كثر
٧) لس مع تقديم وتأخير
٨) ل : انتهيتا
٩) س : خلقه

الاصول . لأن الأصل شاهد للعلة . فكثرة ما يشهد لها تقوّيها . والفرع لا يشهد للعلة ، بل حكمه تابع لها .

وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع ، فهو أن تكون إحدى العلتين يردّ بها الفرع إلى ما هو من جنسه ، كردّ كفارة إلى كفارة[1] ؛ والاخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه ، كردّ كفّارة إلى غير كفارة . فتكون الأولى[2] أولى . وهو مذهب أبي الحسن وأكثر الشافعية . لأن الشيء أكثر شَبَها بجنسه منه بغير جنسه . والقياس يتبع الشّبه . فكثرته[3] تقوّى الظن ، وإن لم تكن تلك الوجوه علة[4] . وبالجملة ، ردّ الشيء إلى ما هو [أشبه به[5]] أولى . ولذلك[6] كان ردّ كشف / العورة إلى إزالة النجاسة . فى أن انكشاف ١٦٠/ب
قدر الدرهم من العورة المغلظة[7] يفسد الصلاة ، أولى من الرد إلى غير ذلك .

بابٌ

في أن المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسئلة أم لا ؟

أجاز شيخانا[8] أبو على وأبو هاشم ذلك ، وقالا : يكون[9] المجتهد عند تساوى الأمارتين مخيّرا بين حكميهما . ومنع شيخنا أبو الحسن من ذلك ، وقال : لا بد من ترجيح .

وحجة من أجاز ذلك ، هى أن مَن منع من ذلك إما أن يمنع منه من جهة العقل بأن يجعل استحالة ذلك كاستحالةِ تعادل الدلالة والشبهة ، حتى تكونا

---

١) ل : كفارة اخرى
٢) ل : الاول
٣) ل : بحريه [غير منقوط]
٤) ل : علته
٥) لس : جنسه
٦) ل : كذلك
٧) ل : الغليظة
٨) ص : شيخنا
٩) س : لما يكون

جميعا صحيحتين(١) ؛ أو يمنع من ذلك لدليل سمعي ﴿والوجه الأول﴾ باطل . لأنّا لا نجد فى العقل ما يُحيل تساوى الأمارتين فى القوة . فكان ذلك من مجوّزات العقول . ألا ترى أنه لا يمتنع عندنا(٢) أن يخبر(٣) اثنان [باثبات الشيء(٤)] ونفيه ، ويستوى عندنا عدالتهما وصدق لهجتهما ؟ وتتعارض الأمارات الدالة على جهة القِبلة ثم(٥) . ليس يؤثر سقوط فرض التوجه فى بعض المواضع ، فيما ذكرناه من جواز كون(٦) الأمارات متساوية فى القوة . فالفرق بين الأمارات فى ذلك وبين الأدلة ، [أن الأدلة(٧)] يجب أن يكون مدلولها على ما دلّت عليه . فلو كان ما يدل على الشيء وما يدل على نفيه متساويين فى أنفسهما ، لكان الدليلان(٨) صحيحين . وفى ذلك حصول مدلوليهما(٩) جميعا : النفى(١٠) والإثبات . كالدليل(١١) الدال على أن الله سبحانه يستحيل أن يُرَى ، والشبهة [الموجبة أن(١٢)] يُرَى . وأما الأمارة ، فليس يجب أن يتبعها مدلولها ، بل قد توجد الأمارة الأقوى ولا يتبعها(١٣) مدلولها ، كالغيم الكثيف الرطب فى زمان الشتاء ، فلا يتبعه المطر ؛ ويتبع الأمارةَ الضعيفة مدلولُها ، كالغيم الخفيف . وقد يخبر الرجل / المعروف بالصدق فيَكذب ، وقد يخبر الرجل المعروف بالكذب ١٦١/أ فيَصدق [فى ذلك الخبر(١٤)] . وليس فى تساوى الأمارتين فى القوة ما يوجب حصول [مدلولها . ولو وجب حصول مدلولها(١٥)] ، وهو « صحة(١٦) علة التحريم

١) ل : صحيحين
٢) حذفه س
٣) ل : يخبرنا
٤) لس : بالشيء
٥) ل : و
٦) ل : كرد
٧) زاد كذا ل ؛ زاد س : ان الدلالة
٨) لس : دليلين
٩) ل : مدلولها
١٠) ل : للنفى
١١) ل : والدليل
١٢) لس : الموهمة انه لا يستحيل ان
١٣) ل : ينتفى
١٤) حذفه ل
١٥) ل : مدلولها ولو وجب حصول مدلولها
١٦) ل : حجة [مع علامة الاضطراب بالهامش]

وصحة علة الإباحة » ، لم يلزم منه حصول التحريم والإباحة على شخص واحد. بل كان يلزمه[١] التخيير . ليس فى ذلك ثبوت النقيضين . ﴿وأما﴾ إن[٢] منع من تعادل الأمارتين لدليل سمعى ، وهو[٣] أنهما لو تعادلا فى القوة ، لم يكن الحكم باحداهمـا[٤] أولى من الاخرى[٥] . وفى ذلك إثبات حكميهما[٦]، إما على الجمع — وذلك غير ممكن — وإما على التخيير. والامّة مجمعة على أن « المكلّفين غير مخيّرين فى مسائل الاجتهاد » باطل[٧] . لأن تعادل[٨] الأمارتين كلفظ التخيير ، فى الدلالة على التخيير. لأنه إذا لم يكن حكم إحداهما أولى[٩] من حكم الاخرى[١٠] ، ولم يمكن الجمع ، فليس إلا التخيير. وقد يثبت التخيير من غير لفظ . لأن مَن معه مائتان من الإبل ، فهو مخيّر بين أداء أربع حقاق أو خمس بنات لبون . وليس فى ذلك لفظ التخيير. وإنما قال النبى صلى الله عليه[١١] : « فى كل أربعين ابنة لبون ، وفى كل خمسين حقّة » .

إن قيل : هذا يقوم مقام [لفظ التخيير[١٢]] . قيل : فكذلك تعادل الأمارتين .

وأما قوله : « إن الامة مجمعة على أن المكلفين غير مخيّرين فى مسائل الاجتهاد» ، فان عنوا[١٣] جميع المسائل[١٤] الماضية [من مسائل الاجتهاد[١٥]] ،

---

١) لس : يلزم منه
٢) ل : سن
٣) ل : لو
٤) كذا ل ؛ س‌ص : احدهما
٥) لس : الحكم بالاخرى
٦) لس : حكمها
٧) س : فهذا باطل
٨) حذفه ل
٩) ل : امال
١٠) ل : الاخر
١١) راجع للنص الكامل والمراجع ، الوثائق السياسية ، لمحمد حميد الله ، رقم ١١٠ /ج
١٢) ل : اللفظ
١٣) س : عنا
١٤) لس : مسائل الاجتهاد
١٥) حذفه لس

والمستقبلة ، لم نسلّم ذلك . وإن أرادوا المسائل الماضية دون المستقبلة ، لم نسلّم [أيضا. لأن[١]] عبيد الله بن الحسن العنبرى [خيّر بين[٢]] غَسل الرِجلين ومسْحِها . وهو مذهب الحسن البصرى. والشافعي يقول بقولين فى المسئلة الواحدة ويقول : لكل واحد منهما وجه . قالوا : ولو تتبعنا[٣] ما ذكروه من الإجماع فى المسئلة[٤] / الماضية ، لم يمنع ذلك من صحة التخيير فى الحوادث المستقبلة . ١٦١/ب

قال[٥] الشيخ أبو الحسن : يُحتج بأن تعادل الأمارتين يقتضى التخيير بين الحكمين ، ولا لفظ للتخيير ؛ والامّة مجمعة على بطلانه . وقد أجيب [عنه ما[٦]] ذكرناه . وله أن يحتج بمـــا هو جواب عن دلالة مخصوصة[٧] فيقول : لو تعادلت الأمارتان ، لأدّى إلى الشك فى الحكم . [وذلك لا يجوز . وإنما قلنا : إنه يؤدى إلى الشك ، لأن الرجلين المتساويين فى الصدق ، لو أخبرَنا أحدهما أن النبى صلى الله عليه[٨]] صلى فى الكعبة مع أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة وأنه لم ينفك الراوى من مشاهدته له منذ دخلها إلى أن خرج منها ، [وأخبرَنا آخر أنه رآه يصلى فيها[٩]] ، فانا نشك هل صلى فيها أو لم يصل فيها[١٠]، ولا نظن أحدهما ولا كل واحد منهما . أما[١١] أنّا لا نظن[١٢] [واحدا منهما[١٣]] فقط ، فلأن الظن هو تغليب أحد المجوَّزَين على الآخر . وإنما يغلب أحدُهما و[١٤]يترجح بأمارة ترجّحه[١٥]. فاذا كان فى أحد المجوَّزَين من الأمارة

---

١) ل : ذلك ايضا لأن عند
٢) ل : خبرين
٣) لس : سلمنا
٤) لس : المسائل
٥) ل : و
٦) ل : عن ذلك بما
٧) لس : خصوصه
٨) حذفه ص
٩) زاده لس
١٠) حذفه ل
١١) حذفه ل
١٢) ص : لا انا نظن
١٣) لس : احدهما
١٤) س : او
١٥) ل : مرجحه

مثل ما فى الآخر ، لم يترجح أحدهما على الآخر. وكيف يترجح أحدهما على الآخر ونحن نجوّز من خطأ أحد المخبرين [مثل ما(١)] نجوّز من خطأ المخبر الآخر ؟ فأما أنّا لا نظن كل واحد منهما ، فلأن الظن هو تغليب أحد المجوَّزَين على نقيضه . فاذا قلنا : « هذا التجويز أغلب وأظهر من الآخر » ، أفاد زيادته على الآخر . وإذا قلنا : «كل(٢) واحد منهما ظن غالب للآخر»، أفاد أن كل واحد منهما زائد على الآخر ، وكلُ واحد منهما ناقص عن الآخر. وهذا محال . وإذا لم يحصل عند ذلك ظن ، وكان الحكم موقوفا على الظن ، لم يجز الحكم . وهكذا القول فى الأمارات المستنبطة .

وأما أنه لا يجوز أن لا نحكم فى المسائل إلا(٣) بحكم شرعى بالإجماع(٤) ، لأن الناس على قولين : أحدهما أنه يجب أن نحكم فيها بحكم شرعى معيّن غير التخيير . / والآخر أنه يجب [أن نحكم(٥)] فيها إما بحكم معيّن وإما بالتخيير. ١/١٦٢ فان قيل : هلا قلتم :[إنه(٦)] يجوز أن يحكم فى المسئلة بالأحوط ، أو بحكم العقل ، أو بالحكم الشرعى لأنه ناقل؟ قيل : هذا رجوع إلى أن الامارتين لا تتساويان . لأنه ليس يخلو حكم أحـــدهما من أن يكون هو الحكم العقلى، وما عداه شرعى . ولا يخلو إما أن يكون أحدهما حظرا(٧) والآخر مباحا ، أو أحدهما واجبا(٨) [والآخر(٩)] غير واجب . وقد بيّنا أن بهذا يقع الترجيح . وإذا أقررتم أنه يلزم المصير إليها ، فقد أقررتم بأن الأمارتين(١٠) لا تتعادلان عند المجتهد إذا استوفى(١١) الاجتهاد .

[فان قيل : فهلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان؟ قيل: لا يجوز

---

١) ل : كما
٢) ل : بكل
٣) حذفه ل
٤) ل : للاجماع
٥) ل : الحكم
٦) زاده ل
٧) لس : محظورا
٨) ل : واجب
٩) زاده لس
١٠) س : الامارتان
١١) لس : استويا في

ذلك ، لأن التخيير هو يفيد[١] لحكم كل واحدة من الأمارتين . وذلك لا يجوز، مع تجويزنا أن يكون كل واحد منهما غير أمارة . وانتفاء ظننا يبيّن ذلك أنه إذا تعادلت الأمارات الدالة على أن الكيل علة للامارات الدلالة[٢] على أن الطعم علته[٣] ، لم يجعل[٤] لنا الظن بأن أحدهما علة ، ولا الظن بأن كل واحد منهما علة. ومع انتفاء الظن لكون الوصف علة، لا يجوز أن يعلّق الحكم به[٥]] .

وأيضا فالتخيير[٦] بين النفى والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة . وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظورا أو مباحا ، أو واجبا أو غير واجب . لأنه إذا خيّر الإنسان بين الحظر والإباحة ، وقيل[٧] : « إن شئتَ فافعلْه ، وإن شئتَ فلا تفعلْه » ، فقد ابيح الفعل . إذ ليس للإباحة معنى سوى ذلك. فان قيل : الفرق بين ذلك وبين الإباحة [معنى سوى ذلك . وهو أن الإباحة[٨]] هى تخيير بين الفعل[٩] والكفّ عنه على الإطلاق . وفى هذا الموضع إنما قيل للمكلّف: « افعلْ إن[١٠] اعتقدتَ كون الفعل مباحا، ولا تفعلْ إن اعتقدتَ حظره» . قيل : أليس الاعتقاد / لحظره وإباحته علماً[١١] ؟ ١٦٢/ب فمَن[١٢] قولهم « نعم[١٣]» ، فيقال لهم: فما الطريق إلى كون ذلك علما ؟ فان قالوا : ثبوت الأمارة ، مع الدلالة الدالة على وجوب الحكم بالأمارة ![١٤] قيل: وفى القول الآخر مثل هذه[١٥] الدلالة . وكيف يجوز أن تقولوا: إن الطريق إلى

---

١) س : قوله
٢) حذفه ل
٣) ل : علة
٤) س : : يحصل
٥) زاده لس
٦) ل : فان التخير
٧) س : قيل له
٨) حذفه ل ؛ حذف س إلى كلمة « ذلك »
٩) ل : الفعلين
١٠) ل : او
١١) لس : علم
١٢) ل : ان
١٣) ل : بلى
١٤) ل : الاشارة
١٥) لس : هذه الامارة وهذه

العلم بالإباحة [ما ذكرتم[١]] ؟ وأنتم تجوّزون له أن لا يعتقد الإباحة ، ويعتقد الحظر[٢] . فان قالوا : الطريق إلى العلم بالإباحة، أو إلى العلم بالحظر أن يختار المكلّف اعتقاد أحدهما ! قيل[٣] : اختيار الإنسان أن يعتقد شيأ[٤] ليس [يدل[٥]] على صحة معتقده، فيكون اعتقاده علما[٦] . إذ ليس له تعلق بالأدلة. ولو جاز ذلك ، لجاز أن تُختار الاعتقادات ، فتصير باختيارنا علوما . وكيف يجوز ذلك مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد؟ وليس مع الاختيار من الدلالة ما يختص أحد الاعتقادين دون الآخر . فان قالوا : إنما[٧] دلّت على حسن الفعل بشرط أن يختار المكلّف اعتقـــاده ! قيل : الدلالة الدالة على الحُسن و[٨]القبح لا تعلق لها[٩] بالاختيار . [ففارق ذلك[١٠]] جميع شروط الأدلة. وأيضا فحسن الاختيار للاعتقاد تابع لحُسن الاعتقاد . [لأنه إنما يَحسن أن نعتقد[١١] ما هو صحيح[١٢] فى نفسه[١٣]. فالاختيار تابع لما هو تابع للمعتقد . وهم عكسوا القضية، فجعلوا الاعتقاد تابعا[١٤] للاختيار[١٥]] ، وجعلوا صحة المعتقد تابعا[١٦] للاعتقاد. وهذا الذى ذكرناه يقتضى أن العامى إذا أفتاه مفتٍ بالحظر، وأفتاه آخر[١٧] بالإباحة ، وقلنا : « إنه يجب عليه الاجتهاد فيها » ، فانه إذا اجتهد فيهما فلا بد من أن يترجح عنده أحدهما على الآخر.

---

١) حذفه ل
٢) ل : الظن
٣) ل : مثل
٤) ل : اشيا
٥) زاده لس
٦) ل : علمنا
٧) لس : الدلالة انما
٨) ل : او
٩) ل : له
١٠) ل : معا وذلك
١١) س : نختار
١٢) س : حسن
١٣) س : نفسه وحسن الاعتقاد تابع ما هو صحيح فى نفسه
١٤) س : تابع
١٥) حذفه ل
١٦) س : تابع
١٧) لس : الآخر

فان قيل : هلاّ قلتم أنه يصير الفعل مباحا إذا تساويا عند الإنسان ؟ قيل : لو جعلناه مباحا ، لكنّا قد علمنا على أمارة الإباحة مع مساواة أمارة الحظر لها . وليس يجوز ذلك لأنهما[1] إذا تساويا عنده وجب الشك على ما ذ كرناه . والعمل فى هذه المسائل يتبع الظن ، لا الشك . وأما إن لم يلزم المستفتىَ الاجتّهاد
١٦٣/١ فيهما ، فلا بد من القول / بأنه يصير الفعل مباحا . وليس هناك اجتهاد فى أمارتين فيمتنع ، مع[2] تساويهما عند المجتهد ، أن يحكم بحكم أحدهما .

بابٌ

فيما يصح أن يقوله المجتهد من الأقاويل[3] وما لا يصح ، وهل يصح أن يقال : « له في المسئلة قولان[4] » ؟

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يصح أن يعتقدها أحد من الناس . نحو أن يعتقد أن الفعل حرام عليه فى وقت مخصوص ، فى مكان مخصوص ، على وجه مخصوص ، ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن ذلك الفعل حلال له على هذه الشروط. فأما اعتقاد وجوب فعلَين ضدّين على البدل والتخيير ، فغير ممتنع . نحو أن يعتقد أن الخروج [من الدار[5]] يجب من كلا بابَيها على التخيير ، ونحو[6] الصلاة فى أماكن متضادة . ويجوز[7] أن يَعتقد معتقدٌ الاعتدادَ بالأطهار والحيض على البدل . لأنه لا تَنافى فى ذلك .

وذكر قاضى القضاة فى « العمد » أنه يصح أن يعتقد الإنسان إثبات الحكم ونفيه ، وكون العبادة واجبة ومستحبة ، وكون الفعل حسنا وقبيحا ، كل ذلك

---

١) ل : لانهم
٢) حذفه ل
٣) لس : الاقاويل المختلفة
٤) ل : قولين
٥) حذفه ص — المراد : الدار المغصوبة
٦) ل : يجوز
٧) ل : يجوز ايضا

على البدل . ومنع فى[1] « الشرح » من دخول التخيير بين المستحب والمباح. قال : لأن لأحدهما مدخلا فى التعبد دون الآخر. فان[2] قال : « أريد[3] أنّ له أن يفعل المستحب ، ولا يفعله » ، [فهو صحيح[4]] كان[5] التخيير أو لم يكن . قال : وأما التخيير بين الواجب والمستحب ، فبعيد . لأن[6] ذلك يقدح فى كون الواجب واجبا .

وأما نحن فقد بينّا [فى[7]] الباب المتقدم القولَ فى ذلك . فاما ما[8] يعزى إلى الشافعى من القولين ، فذكر قاضى القضاة أن ذلك يصح من وجوه ثلاثه : ﴿أحدها﴾ أنه يُتكافى عنده[9] أمارتا القولين ، فيقول بهما على التخيير . ﴿والآخر﴾ أن يكون قد فسد عنده ما عداهما ، ولا يدرى أيّهما الحق[10] من غير أن يقويا[11]. ﴿والآخر﴾ أن يكونا قد قويا عنده[12] قوةً / ما ، وله فيهما ١٦٣/ب نظر ، وفسد ما عداهما . فيقال : « له فيها قولان » ، على معنى أنهما قولاه اللذان قوّاهما على ما عداهما[13] .

ولقائل أن يقول : أما تكافى الأمارتين فى قولين : نفى وإثبات ، والقول بأن المكلّف يكون مخيّرا فيهما ، فقد بينّا أنه لا يصح . نحو ما يقوله فيما سقط من شعر اللحية عن الوجه ، انّ فيه قولين : أحدهما يجب غسله فى الوضوء ، والآخر لا يجب . وأما تكافى الأمارتين فى [فعلين غير متنافيين ، نحو الاعتداد[14]] بالأطهار وبالحيض ، فقد كان يصح التخيير [بين ذلك ،

١) ص : من
٢) حذفه ل
٣) ل : فان
٤) س : فذلك صحيح فيه
٥) ل : كان فيه
٦) ل : الى
٧) زاده لس
٨) ص : من
٩) ص : عند
١٠) ل : هو الحق
١١) لس : يقويا عنده
١٢) تكرر فى س الجملة
١٣) زاد بعده لس : قال وكل هذه الوجوه صحيحة
١٤) ل : تعليق غير متساوين نحو الاعتقاد

كما يصح التخيير[1]] بين الكفارات الثلاث . إلا انه لا يقال لمن[2] اعتقد التخيير [فى ذلك[3]] : إن[4] له فى المسئلة قولين[5] ، بل قول واحد . وهو القول بالتخيير . فانه[6] ما أحد يقول : إن للمسلمين فى كفارة اليمين ثلاثة أقاويل[7] : أحدهما أن يكفّر بالعتق ، والآخر بالكسوة ، والآخر بالإطعام ؛ وإنّ لهم فى الصلاة فى البقاع أقاويل كثيرة ، وفى الخروج من دار مغصوبة ذات بابين قولان[8] . وأما الوجهان الآخران ، فالمرجع بهما إلى أنه شاكّ فى قولنا[9] . ومن شك فى[10] شيئين[11] وجوّز كل واحد منهما بدلا من الآخر ، لا يكون له قول فى المسئلة أصلا ، [فضلا أن يقال : « له فيها[12]] قولان » . فان من شك[13] فى أن العالَم محدَث أو قديم، لا يقال: « له فى العالَم قولان » على أنه قد قال [قولا نفيا وإثباتا، لا متوسط[14]] بينهما . فلا يمكن أن يقال : قد فسّد[15] ما عداهما، وتوقّف فى الصحيح منهما . نحو غَسل ما سقط عن الوجه [من اللحية[16] .]

فأما ما يحكى عن الشافعى من القولين ، فينبغى أن يقال:[17] إن الشافعى إذا قال : « فى المسئلة قولان[18]»، فله[19] ثلاثة أحوال : أحدهما أن لا يكون

---

١) حذفه ل
٢) ل : ان
٣) حذفه ل
٤) حذفه س
٥) س : قولان
٦) ل : لان
٧) ل : اقوال
٨) س : قولين
٩) لس : قولين
١٠) ص : وبن
١١) ل : شى
١٢) ل : فطريقه أن يكون له
١٣) ل : سيل
١٤) ل : قولان نفى واثبات ايتوسط ؛ س : قولين نفى واثبات لا متوسط
١٥) لس : افسد
١٦) حذفه س
١٧) لس : يقال فيه
١٨) كذا صل ؛ س : قولا
١٩) حذفه ل

له فى تلك المسئلة ولا فى فيما يجرى مجراها غير ذلك القول . وظاهرٌ ، فيما هذه حاله ، أن لا ينسب إليه فى تلك المسئلة غير ذلك القول . والآخر أن يكون له قول آخر فى تلك المسئلة أو فيما يجرى مجراها . والآخر[1] أن يكون له فى تلك المسئلة أو فيما يجرى/ مجراها قولان أو أكثر. فان كان له فى تلك المسئلة قول ١/١٦٤
آخر ، ذَكره فى موضع آخر ، فلا بد من أن يكون قد أثبتهما فى زمان بعد زمان . فان علِمنا المتأخر منهما ، كان ذلك القول رجوعا إلى[2] القول الآخر . لأنه لا شيء أبلغ فى رجوع العالِم عن القول من أن يقول بضدّه . وعلى هذا يكون أمْر الله عز وجل ، بضدّ ما أمَر مِن قبلُ ، ناسخا لأمْره الأول . فان لم يعلم المتأخر منهما ، فالواجب إسنادهما إليه ، ويقال : «لا يُعلَم المتقدّم منهما» . ولا يجوز أن يقال : «إنهما قولاه[3] فى حالة واحدة» ، لأنا غير عالمين بذلك . فأما إن نصَّ[4] على خلاف ذلك القول فى مسئلة [تجرى مجرى تلك المسئلة[5]] ، فان أمكن أن يفرق بينهما بعض المجتهدين ، [فانه لا ينبغى[6]] أن ينقل قوله مِن إحدى المسئلتين إلى الاخرى ، لجواز[7] أن يكون قد فرّق بينهما . وإن لم يمكن أن يذهب بعض المجتهدين إلى الفرق بينهما ، فانه يجرى نصه[8] فيها مجرى أن ينص[9] فى المسئلة الواحدة[10] على قولين مختلفين . وأما إن[11] وُجد له ، فى موضع آخر ، قولان فى تلك المسئلة بعينها ، فانه لا يجوز أن يحملا على اختلاف حالين . ولا يحمل على أنهما حكاية عن غيره . لأن الظاهر خلاف ذلك . فان أشار إلى أحد القولين ،

---

١) ل : الثالث
٢) لس : عن
٣) ل : قولان
٤) ل : يصير
٥) ل : وما تجرى مجراها
٦) حذفه ل
٧) ل : يجوز
٨) ل : نصبه
٩) ل : ينصر
١٠) ل : الواحد
١١) ل : اذا

فقال : « وهذا مما أستخير[١] الله فيه » ، أو قوّاه[٢] ضربا من التقوية ، فانه يدل على أنه قد اختاره[٣] عـلى القول الآخر . لأنه[٤] إنما يختار المجتهد أحد القولين على الآخر ، إذا قوى عنده . ويجوز أن يكون إنما بانت له قوة أحدهما عند فراغه من إثباتهما فى الكتاب ، وكانا متكافئين عنده لمّا ابتدأ باثباتهما . وإن لم يقوّ أحدَ القولين ، فانه إن كان حين [نص على أحد[٥]] القولين فى المسئلة ، لم تكن المسئلة مقصودة فى[٦] كلامه . فانه لا يدل ذكره[٧] على أنه فى تلك الحال ما كان يعتقد[٨] سواه . لأن ما ليس بمقصود ،لا يستوفى القول فيه ؛ وسواء علِمنا تقدُّم بعضه[٩] على ذلك القول ، أو علمنا[١٠] تأخره ، / أو [لم نعلم تقدّمه ولا[١١]] تأخره . وإن كانت المسئلة مقصودة ١٦٤/ب فى كلامه ، فذِكره لذلك القول يدل على أنه لم يكن [يعتقد فى تلك[١٢]] المسئلة سواه . فان علمنا تأخره ، أعنى القول المنفرد ، كان ذلك رجوعا عن ما[١٣] عداه . فان كان هو أحد القولين الآخرين ، فهو رجوع [عن القول الآخر . وإن كان غيرهما فهو رجوع[١٤]] عنهما إليه . [وإن علمنا تأخرّ[١٥]] القولين ، فقد صار له فى المسئلة قولان . فان كانا[١٦] سوى القول المنفرد ، فقد رجع عن القول المنفرد . وإن كان القول المنفرد هو أحد القولين ، فقد

---

١) كذا ل س ح ؛ ص : استحسن لانه
٢) ل : قوله
٣) ل : اجازه
٤) حذفه ل
٥) ل : نصا على
٦) ل : من
٧) لس : ذكره له
٨) ل : يفقد
٩) لس : نصه
١٠) حذفه ل
١١) ل : لم تقدمه ولم
١٢) ل : معتقدا فى تلك الحال فى ؛ س : يعتقد فى تلك الحال من
١٣) كذا الرسم فى ص ؛ لس : عما
١٤) زاده لس
١٥) ل : فلو علمنا باحد
١٦) ل : كانوا

صار له فى المسئلة قول آخر مع ذلك القول . وإن[١] لم نعلم [تأخر أحد[٢]] النصّين عن الآخر ، وجب حكاية الحال ، ويقال : لا ندرى أىّ النصين تقدّم الآخر . فان كان نصه على القولين فى مسئلة يجرى مجرى المسئلة التى نص فيها على القول المنفرد ، وأمكن أن يكون بينهما فرق يذهب إليه المجتهد ، فينبغى أن يقال : « له[٣] فى المسئلة قول واحد ، وفى[٤] المسئلة الاخرى قولان . » وإن لم يمكن أن يفرق بينهما[٥] مجتهد ، فالقول فيهما كالقول فى المسئلة الواحدة . وقد دخل فى جملة[٦] هذه القسمة أن ينص على قولين معا فى مسئلة واحدة ، فنقول : « فيها[٧] قولان . »

بابٌ

في الوجه الذى يجوز معه تخريج[٨] المذهب

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده . فمتى ظننا اعتقاد الإنسان ، أو عرفناه ضرورة ، أو بدليل مجمل أو مفصل ، قلنا : إنه مذهبه . ومتى لم نظن[٩] ذلك ، [ولم نعلمه ، لم نقل :[١٠]] إنه مذهبه .

وقد يدل الإنسان على مذهبه فى المسئلة بوجوه . منها أن يحكم فى المسئلة بعينها بحكم معيّن . ومنها أن يأتى بلفظ عام يشمل تلك المسئلة وغيرها ، فيقول : الشُفعة[١١] لكل جار . ومنها [أن يُعلم أنه لا فرق[١٢]] بين المسئلتين ،

---

١) ل : فاذا
٢) ل : باحد
٣) حذفه ص
٤) ل : وله
٥) حذفه ل
٦) حذفه س
٧) ص : فيهما
٨) ص : تخرج
٩) ل : نعلم
١٠) ل : ولا نظنه لم نعلم
١١) ل : ان الشفعة
١٢) ل : ان لا يفرق

وينصّ على حكم أحدهما ، فيعلم أن حكم الاخرى عند[١] ذلك الحكم ؛ نحو أن يقول : « الشفعة لجار الدكان » ، فيعلم أن الشفعة عنده لجار الدار .
١/١٦٥ إذ قد علمنا / أنه لا يفرّق بين الدار والدكان . ومنها أن يعلّل الحكم بعلة توجد فى عدة مسائل ، فيُعلَم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل ، سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل . أما إذا لم يقل بتخصيص العلة ، وقال : « النية واجبة فى التيمم ، لانه[٢] طهارة عن حدث » ، فقد اعتقد وجوب النية لأجـــل هذه العلة . فاذا[٤] عُلم أن العلة شاملة ، عُلم[٤] شمول حكمها . فأما من يجوّز تخصيص العلة ، فانه يجوّز تخصيصها إذا دل [على تخصيصها[٥]] دلالة ، كالعموم . فكما أن كلام العالِم العامّ[٦] يدل على مذهبه ، فكذلك تعليله .

فأما إذا[٧] نص العالم فى مسئلة على حكم ، وكانت المسئلة تشبه مسئلة اخرى شبها يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين ، فانه لا يجوز أن يقال : « قوله فى هذه المسئلة هو[٨] قوله فى المسئلة الاخرى » ، لأنه قد لا يخطر المسئلة بباله ، ولم ينبّه على حكمها لفظا[٩] ولا معنى . ولا يمتنع ، لو خطرتْ بباله ، لَصَار فيها إلى الاجتهاد الآخر .

فان قيل : أليس ، إذا نصّ الله تعالى على حكم مسئلة ، ثم[١٠] نبّه[١١] على علته ، ورأى بعض المجتهدين أن علة ذلك الحكم موجودة فى فرع ، فانكم تقولون : « من دين الله ودين رسوله عليه السلام الحكم فى الفرع بحكم الأصل »؟

---

١) لص : عنده
٢) لس : لانها
٣) حذفه ل
٤) ل : على
٥) ل : عليه
٦) حذفه ل
٧) حذفه س
٨) حذفه ل
٩) ل : بلفظ
١٠) حذفه ل
١١) حذفه س

فهلا قلتم فى نص المجتهد مثل ذلك ؟ قيل له[١] : إنما قلنا « إن ذلك دين الله تعالى »، لأنه قد دلّنا على العلة بتنبيهه عليها[٢]، ودلنا على أنه قد تعبّدَنا باجراء حكمها بتبعها[٣] . والعالِم لم يدلنا على مذهبه فى غير ما نص عليه . لأنه يجوز أن يكون ممن يفرّق بين المسئلتين ويخطئ فى الفرق بينهما . ولا يجوز مثل ذلك على الله سبحانه .

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) لس : معها

الكلام في الحظر والإباحة

باب

في الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة ؟

اعلم أن أفعال المكلّف فى العقل ضربان : قبيح وحَسن . فالقبيح كالظلم ، والجهل ، والكذب ، وكفر النعمة ، وغير ذلك . والحسن ضربان : / أحدهما يترجّح فعْله على ترْكه ، والآخر لا يترجح فعْله على ترْكه . ١٦٥/ب
فالأول منه[1] ما الأولى أن نفعل كالإحسان ، والتفضّل . ومنه ما لا بد من فعله ؛ وهو الواجب، كالإنصاف ، وشكر المنعم . وأما الذى لا[2] يترجح فعله على تركه ، فهو المباح . وذلك كالانتفاع بالمآكل والمشارب . وهذا مذهب الشيخين أبى علي ، وأبى هاشم ، والشيخ أبى الحسن . وذهب[3] بعض شيوخنا البغداذيين ، وقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور . وتوقف آخرون فى حظر ذلك وإباحته .

وقد تقدّم معنى المباح والمحظور . فلا معنى لإعادته . غير أنه قد يوصف الفعل بأن الإقدام عليه فقط مباح ، وإن كان محظورا تركه . كوصفنا المرتد[4] بأنه « مباح الدم[5] » ، ومعناه أنه لا ضرر على من [أراق دمه[6]] ، ولا تبعة ؛ وإن كان الإمام ملوما بترك إراقته . ودليلنا على أن الانتفاع بالمآكل مباح فى العقل ، هو أن الانتفاع بها منفعة ليس فيه وجه من وجوه القبح . وكل

---

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) ل : هو مذهب
٤) لس : دم المرتد
٥) حذفه س
٦) ل : أراقه

ما هذه[١] سبيله ، فحُسنه معلوم . والعلة فى حُسنِ ما هذه[٢] سبيله هى[٣] أن المنفعة تدعو إلى الفعل وتُسوّغه ، إذ هى غرض من الأغراض . فاذا انتفى [وجوه عنها[٤]] ، تجرّد ما يقتضى الحُسن . أما أن أكل الفاكهة منفعة ، فلا شبهة فيه . ولا شبهة فى انتفاء وجوه القبح عنه ، نحو الكذب ، والجهل ، وكفر النعمة ، أو مضرّة على النفس ، أو على الغير[٥] . لأنّا إنما تكلمنا فى أكل ما[٦] لا مضرّة فيه . ولو كان فيه[٧] مفسدة ، لدلّنا الله عليها . وليس فى العقل دليل عليها ، ولا فى السمع .

إن قيل : جواز كونه مفسدة يغنى فى قبحه ، كما يغنى جواز كون الخبر كذبا فى قبحه . وإذا قبح مع الجواز ، لم يجب فى الحكمة تعريف كونه مفسدة ! قيل[٨] : قد اجيب عن السؤال بأشياء . ﴿منها﴾ أنّا كما نعلم قبح خبر لا نأمن كونه كذبا ، فانا نعلم حُسن منفعة لا نعلم فيها وجها من وجوه[٩] القبح . ألا ترى / أنّا نعلم حُسن التنفس فى الهواء ، أو[١٠] التصرف ١/١٦٦
فيه ؟ وليس يضرّنا أن لا نعرف الفرق بين ذلك وبين الخبر الذى يقبح إذا جوّزنا كونــه كذبا . وهذا الجواب لا يصح . لأن المستدل رام أن يُثبت حُسن هذا التصرّف بانتفاء وجوه القبح عنه . واستدل على انتفاء كونه مفسدة ، بأنه لو كان مفسدة ، للزم فى الجملة تعريفنا كونه مفسدة . وهذا الجواب ينفى وجوه القبح عنه تبعا[١١] للعلم بأنه حَسن . فهو مخالف لموضوع الدلالة . وهو انتقال إلى دلالة اخرى . وهى[١٢] قياس سائر المنافع على التنفس فى الهواء . وسيجئ الكلام على هذا القياس . ﴿ومنها﴾ أن الكذب يقبح على كل وجه ،

---

١) ص : هذا
٢) ص : هذا
٣) ل : هو
٤) ل س : عنها وجوه القبح
٥) ل : المعنى
٦) حذفه س
٧) حذفه ل
٨) من هنا حذف س
٩) ل : وجه
١٠) ل : و
١١) ل : معا
١٢) ل : هو

وإن اختص بنفع ودفع ضرر . وليس كذلك المنافع والمضار ! ولقائل أن يقول : ولم ، إذا[١] افترقا من هذه الجهة ، وجب[٢] إذا قبح أحدهما لتجويز كونه كذبا ، لا يقبح الآخر لتجويز كونه مفسدة ؟ وأيضا فان المفسدة لا تحسن على وجه ، وإن اختصت بنفع أو دفع ضرر . كما أن الكذب لا يحسن مع النفع ورفع[٣] الضرر . فهلا كان تجويز المفسدة كتجويز كون الخبر كذبا فى تقبيح [الفعل[٤]] ؟ ﴿ومنها﴾ أن الأصل فى النفع أن يكون حسنا ، وأن يكون خالصا إذا لم يعلم فيه[٥] مضرة ووجه قُبح . فاذا كان كذلك ، وجب ، متى لم يُخبرنا الله أن الفعل مفسدة ، أن نقطع على أنه ليس بمفسدة . وليس كذلك الخبر ، لأنه ليس الأصل فيه كونه صِدقا ! ولقائل أن يقول : إن أردتم بهذا الكلام أن[٦] « النفع الذى لا يعلم فيه وجه قُبح يجب القطع على أنه ليس فيه وجه قُبح » ، [ففى ذلك تخالَفون. لأن مخالفكم يقول : متى لم نعلم فيه وجه قبح ، فنحن نجوّزه . وإن أردتم أن « الغالب فيما هذه سبيله أنه ليس فيه وجه قبح »[٧]] ، قيل لكم : لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم؟ ولم ، إذا كان الغالب ذلك ، لم يكن تجويز وجه القبح كافيا فى القبح ؟[٨]

ويمكن الاستدلال بالنفع على وجه آخر ، فيقال : إن النفع يدعو إلى
١٦٦/ب الفعل ، ويقتضى حسنه إذا خلا / من وجوه القبح ، وخلا من أمارة[٩] الضرر والمفسدة . والانتفاع بالمآكل هذه سبيله فى العقل ، فكان حسنا . والدلالة على أن « المعتبر هو بأمارة الضرر والمفسدة » هى[١٠] أن العقلاء يلومون[١١] من

---

١) حذفه ل
٢) ل : يجب
٣) ل : دفع
٤) زاده ل
٥) ل : منه
٦) حذفه ل
٧) حذفه ل
٨) إلى هنا حذف س
٩) ل : أمارات
١٠) ل : هو
١١) ل : يكرمون

امتنع من الفعل لتجويز الضرر بلا أمارة ، ويعذرونه[١] إذا كانت فيه أمارة . ألا تراهم[٢] يلومون من قام مِن[٣] تحت حائط ، لا ميل فيه ، لجواز[٤] سقوطه لفساد فى أساسه وفى باطنه ؛ ولا يلومونه إذا كان مائلا ؟ ولا يلومون من امتنع من أكل طعام شهيّ ، لأمارة دلّت على[٥] أنه مسموم . ويلومونه[٦] من جهة العقل ، إذا امتنع منه لتجويز كونـــه مسموما . وليس يلومونه[٧] على ذلك لأنه خالف الشرع فى امتناعه من ذلك ، بل ربما لا يخطر الشرع ببالهم فى ذلك الوقت . ولأن لومهم على ذلك ليس كَلَومهم من[٨] امتنع من أكل لحم الحيوان ، ولأن البراهمة يلومونه[٩] على ذلك ولا يعرفون[١٠] الشرع . وأما أن الانتفاع بالمأكل هذه سبيله ، فلانه ظاهر خلوه من كونه كذبا ، وجهلا ، وكفر نعمة ، وكونه تصرفا فى ملك الغير . إنما يقبّح[١١] الفعل إذا استضرّ[١٢] به الغير على ما سنشرحه . وأما كونه مفسدة ومضرّة ، فاستبعاد العقلاء له كاستبعادهم أن يكون الطعام مسموما ، وأن[١٣] الحائط الذى لا ميل فيه يسقط . وأما الأخبار إذا لم يؤمَن كذبها[١٤] ، فقد علمنا قُبحها وإن لم نشهد أمارة بكذبها[١٥] . كما نعلم حُسنَ نفع لا أمارة [فيه بكونه[١٦]] مفسدة ومضرة . ولا

---

١) ل : يعدونه
٢) ل : تراهم انهم
٣) حذفه ل
٤) ل : لخوفه
٥) حذفه ل
٦) ل : يلزمه
٧) ل : يلزمه
٨) ل : مع
٩) س : تلومه [لعله : تلومهم]
١٠) لس : تعرف
١١) ل : يصح
١٢) ل : استغنى
١٣) ل : اما
١٤) س : كونها كذبا
١٥) ل : كذبها
١٦) لس : لكونه

يضرّنا أن لا نعرف العلة فى ذلك . وأيضا فالنفع وجه يحسن[١] . وليس كون[٢] الخبر خبرا وجه حُسن ، ولا[٣] الأظهر أن يكون صدقا .

جواب آخر : لو قبح الإقدام على المنافع لتجويز كونها[٤] مفسدة ، لقبُح الإحجام عنها لتجويز كونه مفسدة . وفى ذلك وجوب الانفكاك منها[٥]. ١/١٦٧ وذلك وجوب ما لا يطاق . فبطل أن يكون تجويز/كون الفعل مفسدة وجه [قبح[٦]] . ولا يلزم ، إذا قبّح الخبر لجواز[٧] كونه كذبا ، أن يقبح تركه . لأن تركه ليس بخبر ، فيجوز كونه كذبا . ولا يلزمنا وجوب فعل الخبر لجواز كونه صدقا ، [لأن القطع على كونه صدقا[٨]] لا يوجب فِعله ، فضلا عن جواز كونه صدقا .

فان قيل : ليس بأن يقبّح ، لجواز كونه كذبا ، بأولى من أن يحسّن لجواز كونه صِدقا ! قيل : اعتبار وجه القبح أولى . لأنّا إذا فعلنا الخبر لم نأمن كونه كذبا ، قبيحا . فاذا تركناه ، لم نكن خائفين من الوقوع فى القبح .

فان قيل : ليس بأن يقبح الخبر ، لجواز كونه كذبا ، بأولى من أن يجب لجواز كون الإخلال به مفسدة ! قيل : كيف يلزمنا ذلك ؟ ونحن نقول [إن تجويز كون[٩]] الفعل مفسدة من غير أمارة لا يقتضى قبح الفعل . ولو لم يدل على ذلك إلا هذا الوجه ، لكفى .

فان قيل : إن تجويز المفسدة وجه[١٠] القبح[١١] — وهو إن[١٢] حصل فى الإقدام على المنفعه ، وفى الإحجام عنها — فانّا نتخلص من هذا الفساد

١) لس : حسن
٢) ل : يجوز
٣) حذفه ل
٤) ل : كونه
٥) ل : عنها
٦) زاده لس
٧) ل : لجواز ان
٨) حذفه ل
٩) حذفه ل
١٠) ل : تجويز
١١) س : قبح
١٢) س : وإن

[بالترك . لأن[١]] الشرع لا ينفك[٢] منه العقل ، فيبيّن هل فى ذلك مفسدة أم لا ؟ [قيل: إنا لم نتكلم فى[٣] العقل « لاينفك من الشرع[٤] » . وإنما تكلمنا على أنه لو انفرد العقل ، هل كان يقبّح هذا[٥] الإقدام على المنافع أم لا ؟ [٦]] وقد بان أنه لا وجه يوجب قبحه . ثم[٧] يقال لهم : كيف تستدلون بذلك على وجوب اقتران العقل بالشرع ؟ فان قالوا بأن نقول : لو انفرد العقل عن[٨] الشرع ، لم يحسّن الإقدام على المنافع و[٩]الإحجام عنها ، لجواز كون كل واحد منها مفسدة . ولم يقبح الإقدام والإحجام تبعا[١٠] لاستحالة الانفكاك منها[١١] . ومحال انفكاك المنافع من هذه الأقسام . فانفكاك العقل[١٢] عن[١٣] سمْع قد أدّى إلى هذا الفساد . فلم يجز أن ينفك من سمع ! قيل لهم : أرأيتم ، لو انفك العقل عن[١٤] سمْع ، أكان يجب الانفكاك من الإقدام على المنافع ومن الإحجام[١٥] ؟ فان قالوا : ليس ، بأن لا يجب ذلك لاستحالة[١٦] ، بأولى من أن يجب لقُبح الإقدام والإخلال ! قيل لهم : أرأيتم ، لو[١٧] أقدم المكلّف على المنافع أو أخلّ بها ، كان يحسن ذمّه ؟ فان قالوا : « لا ندرى » ، كان[١٨] قد جوّزوا حسن الذم/على ما لا يمكن ١٦٧/ب

---

١) لس : بالقول بأن
٢) س : ينقل
٣) س : على أن
٤) س : « لا ينقل من شرع »
٥) س : منا
٦) حذفه ل
٧) من هنا حذف س
٨) ل : ثم
٩) ل : ولا
١٠) حذفه ل
١١) ل : منها
١٢) ل : كانفكاك
١٣) ل : من
١٤) ل : من
١٥) ل : الاخلال بها
١٦) ل : لاستحالته
١٧) ل : لما
١٨) ل : كانوا

انفكاك منه . ومعلوم بطلان ذلك . وإن قالوا : « كان لا يحسن(١) الذمّ » ، قيل لهم : فاذا [لم ينفك(٢)] الشرع عن(٣) عقل ، حسُن من المكلّف الإقدام ، وحسُن(٤) الإحجام . وأيضا فكان ينبغي أن لا يقولوا ؛ إن المكلّف يلزمه الإخلال بالمنافع قبل الشرع . لأنهم قد أقرّوا بأنه ليس ، بأن [يقبّح الإقدام(٥)] ، بأولى من أن يقبح [الإحجام . وأيضا فان الانفكاك من شرع لا يؤدّى إلى الفساد الذى ذكروه . لأن المكلّف يقول : « إن لى إلها حكيماً . وليس يجوز أن يجب عليّ الانفكاك من الإقدام على المنافع ، ومن(٦)] الإحجام عنها ، لأن ذلك يستحيل . فاذاً ليس يجتمع الإقدام والإخلال بها فى القبح . ولو انفرد أحدهما بالُحسن دون الآخر ، لوجب فى حكمة المكلّف أن [يفرّق لى بينهما بدليل عقلى أو سمعى ، إذ كنت لا أعرف ذلك ضرورة وليس فى العقل تجويز كون أحدهما مفسدة دون الآخر . وإذا لم(٧)] يفرّق لى بينهما . فليس ينفرد أحدهما بالحسن دون القبح . ولا يجتمعان فى القبح . فاذن يجتمعان فى الحسن » . وأيضا فان كان انفكاك العقل من سمع يؤدى إلى هذا المحال ، فما(٨) يصنع الناظر عند ابتدائه بالنظر(٩) قبل وصوله إلى(١٠) النظر فى [النبوات ؟

فإما القول بأن الإقدام على المنافع قبيح ، لأنه تصرّف فى ملك الغير(١١)] بغير إذنه(١٢) . فان قاسوه على تصرّف بعضنا على(١٣) ملك بعض بغير

١) ل : يستحق
٢) ل : لو انفك
٣) ل : من
٤) ل : حسن منه
٥) ل : يقدم [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٦) حذفه ل
٧) زاده ل
٨) ل : كما
٩) زاد بعده ص : الى
١٠) ل : فى
١١) حذفه ل
١٢) زاد بعده ل : قد يجوز
١٣) ل : فى

إذنه ، فباطل . لأن فى الامتناع عنها [إضرارا بالنفس[١]] . وهو تصرّف فى ملك الله بغير إذنه فيجب قبح الإقدام . وذلك محال . وأيضا فمعنى الملك فينا[٢] وفي ملك الله تعالى يختلف[٣] . والجمع به بين ملك الله تعالى وملكنا جمعٌ بغير علة واحدة[٤] . وذلك أن معنى كوننا مالكين للشىء ، هو أنّا أحق بالانتفاع به من غيرنا[٥] على الإطلاق . وذلك مستحيل على الله تعالى . ومعنى كونه مالكا للشىء ، هو أنه قادر على إيجاده[٦] وإفنائه . فان قالوا : بل معنى كونه مالكا للمنافع ، هو أنه ليس[٧] لغيره التصرف فيها إلا بإذنه ؛ وله المنع منها ! قيل : هذا تعليل[٨] الحكم بنفسه . ومع ذلك فلم[٩] نسلّم ما ذكرتموه. وأيضا فان الإنسان إنما يكون مالكا للشىء و[أحق به[١٠]] من غيره بالشرع . لأن عندكم أن العقل لا يقتضى جواز تصرّف الإنسان / فى ١٦٨/أ
الشىء . فاذا لم يكن هذا الأصل ثابتا فى العقل ، [عندكم ، وكان كلامنا فيما يقتضيه ما يثبت فى العقل[١١]] سقط ما قلتم . وأيضا فانه إنما يقبح[١٢] تصرّفنا فى ملك غيرنا لأنه يضرّه[١٣] ، لا لأنه مالكه فقط . ألا ترى أنه يحسُن منا الاستظلال بحائط غيرنا ، والنظر فى مرآته ، والتقاط ما تناثر من حبّ غلّته بغير إذنه ما[١٤] لم يضرّه ذلك . والمنافع والمضار يستحيلان[١٥] على الله تعالى .

---

١) س : اصرار
٢) ل : ههنا [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٣) ل : فيختلف
٤) حذفه ل
٥) ل : عونا
٦) ل : اعادته
٧) حذفه ل
٨) ل : بطل
٩) ل : فلا
١٠) ل : احره
١١) زاده حـ ل
١٢) ل : قبح ؛ زاد بعده ص : ملك
١٣) ل : نص [مع علامة الاضطراب بالهامش ، ثم صحح فى: نصر]
١٤) ل : لما
١٥) ل : يستحيل

وقد اجيب عن [ذلك بأن[١]] إباحة ذلك[٢] فى العقل تجرى مجرى إذن[٣] سمعى . ولقائل أن يقول : إنما نعلم أن الله تعالى قد أباحه فى العقل ، إذا أفسدتم أن يكون كون التصرّف فى مِلك الغير وجه قبح . ومتى جُوّز ذلك ، لم نعلم إباحة الله تعالى لذلك[٤] .

دليل : خلْق الله تعالى الطعوم فى الأجسام ، مع إمكانِ أن لا يخلقها فيها ، يقتضى أن يكون له فيها غرض يخصّها . وإلا كانت عبثا . ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع ، أو دفع ضرر ، لاستحالتهما عليه[٥] . ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر . لأنه قد لا يكون فيها ضرر . ولأنها إنما تضر بادراكها . وفى ذلك إباحة إدراكها . ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار . فوجب أن يكون الغرض بادراكها[٦] نفعا يعود إلى غيره ، إما بأن يدركها أو[٧] بأن يجتنبها ، لكون تناولها مفسدة ، فيستحق الثواب بادراكها[٨] ؛ وإما بأن يستدل بها ، وفى ذلك إباحة إدراكها . لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها . وفى ذلك تقدّم إدراكها . وإنما يستدل بها إذا عُرِفتْ . والمعرفة بها موقوفة على إدراكها . لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك . فصح أنه لا فائدة فيها إلا [الإباحة للانتفاع[٩]] بها . وذلك يقتضى أن يركّب الله فى العقول إباحة الانتفاع / بتلك الأجسام ، ليعلم حصول الطعوم فيها . فينتفع بها بأحد هذه الوجوه . ١٦٨/ب

وقد[١٠] قيل : لو خلقّها ليستدل بها ، لا لينتفع بها بالأكل ، لكان

---

١) ل : السوال فان
٢) ل : « الله تعالى ذلك ذلك »
٣) ل : دور
٤) إلى هنا حذف س
٥) لس : عليه تعالى
٦) لس : بخلقها
٧) لس : واما
٨) حذفه لس
٩) لس : اباحة الانتفاع
١٠) من هنا حذف س

قد خلَق ما يمكن أن ينتفع به من وجهين[١] ، وقَصَد الانتفاع بأحدهما فقط مع إمكان الانتفاع بالوجه الآخر . وذلك يقتضى كونها[٢] عبثا من الوجه الذى لم يقصده . لأن كلا الوجهَين يجريان مجرى فعلَين متميزين . فكما أنه لو فعل أحدهما[٣] لغرض ، وفعل الآخر لا لغرض ، لكان عبثا . فكذلك الوجهان . ولا يلزم على ذلك أن يقصد [الانتفـاع للملائكة[٤]] [بأكل المأكولات[٥]] ، وأن يقصد استدلال [أهل الجنة[٦]] بما يخلقه لهم . لأن استدلالهم بذلك على[٧] الله لا يمكن مع علمهم به ضرورة . وكذلك انتفاع الملائكة من جهة العقل[٨] [ولقائل أن يقول : ولا يجوز أن يقصد انتفاعنا بالطعوم من جهة الأكل[٩]] لأن ذلك مفسدة . ولو حسُن أن يقصد ، لم يمتنع أن يقصد الانتفاع بالطعوم من أحد الوجهين دون الآخر . لأن الأصلح فى الدنيا غير واجب «[على قول[١٠]] الشيوخ . وقولهم «إن الوجهين يجريان مجرى الفعلين» ، إن أرادوا به أنهما كالفعلين فى وجوب حصول غرض فيهما[١١] ، لم نسلّمه . ولنا أن نقول إن الفعلين المتميزين إذا فعل الفاعل أحدهما لا لغرض ، فقد أوجد فعلا لا غرض فيه . وكان عبثا . فأما الفعل الواحد إذا أمكن الانتفاع به من وجهين ، فقصَد أحدهما ، فانه قد فعل[١٢] الفعل لغرض . فلم يكن عبثا[١٣] .

دليل : وقد استدل على ذلك بأنه يحسن من العقلاء التنفس فى الهواء ،

---

١) ل : جهتين
٢) ل : كونه
٣) ص : احداهما
٤) ل : انتفاع الملائكة
٥) حذفه ل
٦) ل : الملائكة
٧) ل : على ان
٨) ل : الأكل
٩) زاده ل
١٠) ل : فى الدنيا على قول بعض
١١) ل : فيها
١٢) ل : قصد
١٣) الى هنا حذف س

وأن يُدخلوا منه أكثر مما تحتاج إليه الحياة ؛ ومن[١] رام أن يقدر على نفسه[٢] ذلك ، ولا[٣] يزيد على قدر ما تحتاج إليه الحياة ، عدّه العقلاء من المجانين. والعلة فى حُسن[٤] ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسده ولا مضرة . وهذا[٥]
١٦٩/١ قائم فى غير ذلك . وليس لأحد أن يجعل علة حسن[٦] ذلك / أن فيه بقاء الحياة ، وفى تركه هلاكها[٧] ، مع أنها مِلك الغير ، وأن الإنسان مُلجأ إلى ذلك . لأنّا فرضنا المسئلة فى قدر ينفى الحياة من دونه . على أن الكف عن التنفس إن أتلف الحيـــاة ، فليس يجب أن يقبَّح من الإنسان على قولكم[٨] ، لأنه ليس يجب على الإنسان أن يُصلح مِلك غيره ، وإنما يجب عليه أن لا يتلفه .

فان قيل : إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليندفع[٩] عن قلبه الحرارةُ ، وذلك محتاج إليه فى الحيـــاة . وما زاد عليه يضر ، ولا يحسن! قيل : ليس يجب أن يكون ما زاد على ما تحتاج إليه الحياة مضرا ، بل لا يمتنع أن يكون نافعا ملذّا . كما لا يمتنع[١٠] أن لا يكون[١١] ما زاد على ما يثبت معه الحياة من المأكل مضرا ، بل[١٢] يكون نافعا ملذّا[١٣] ، يقتضى خصب البدن . فلم يلزم[١٤] ما ذكره السائل من قبح هذه الزيادة . وهذه الدلالة ترجع إلى الدلالة المتقدمة . وهى أن المنافع لا يُقدَح فى حُسنها تجويز المفسدة والمضرة . وما

---

١) ل : قد
٢) ل : تعين
٣) ل : فلما
٤) ل : حق
٥) ل : هو
٦) ل : حق
٧) لس : اهلاكها
٨) س : قولهم
٩) لس : ليطفى
١٠) لس : يجب
١١) ل : أن يكون
١٢) لس : بل قد
١٣) ل : مكدا
١٤) زاد بعده ل : قبح

ذكرناه الآن من استنشاق[١] الهواء هو مثال لما ذكرناه [أن من[٢]] العقلاء يستحسنون أمثال هذه المنافع . فأما من توقّف فقال « لا أدرى هل الأشياء على الحظر أو على الإباحة » ، فقوله باطل بما ذكرناه . لأنّه إما أن يقول : « لو انفرد العقل[٣] لاستحق من أقدم على المنافع الذم فنجعلها محظورة » ، أو يقول : « لا يستحق الذم فنجعلها مباحة » . فاذا صحّ أن من الأشياء ما هو[٤] على الحظر ، ومنها ما هو على الإباحة ، كان ذلك أصلا فى الدلالة على إباحة المباح منها[٥] ، وحظر المحظور إذا لم تَنقلْنا عنه الأدلة الشرعية .

بابٌ

فى فصول طرق الأحكام الشرعية

اعلم أنه لا ينبغى أن نتكلم فى شروط الاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بعد أن نبيّن أنه لا بد فى الأحكام الشرعية من طرق عقلية أو شرعية ، نفيا كان الحكم أو إثباتا ، ونبيّن[٦] الفصل بين ما هو طريق فى[٧] ذلك و[٨]ما ليس بطريق ، / ليعمد المستدل إلى ما هو طريق ، فيستدل به . وذلك ١٦٩/ب
يقتضى [أن نبيّن[٩]] أنه لا بد فى الأحكام الشرعية من طريق ، إما عقلى وإما شرعى . ويدخل فى الطريق العقلى فصلان : أحدهما أن يبيّن [الفصل بين[١٠]] الاستدلال بالبقاء على حكم العقل ، وبين ما يلتبس بذلك من

١) ل : الاستنثار
٢) كذا ص ؛ ل : من أن ؛ س : من
٣) ل : الفعل
٤) ل : هى
٥) حذفه ل
٦) ص : بين
٧) ل : من
٨) لس : وبين
٩) حذفه ل
١٠) حذفه ل

استصحاب الحال . والآخر أن يبيّن الفصل بين[١] ما يصح أن يستدل عليه بالعقل ، و[٢]ما لا يصح . ويدخل فى الطريق السمعى فصلان : أحدهما أن يبيّن أن السمع الدال على الحكم يجب أن يتناوله إما[٣] صريحا وإما غير صريح . ولا يجوز أن يقال للمكلّف : « احكمْ فانك لا تحكم إلا بالصواب» . والآخر أن ذلك السمع فى شرعنا هو القرآن ، دون [غيره من[٤]] الكتب المتقدمة[٥] .

باب

في أن الأحكام الشرعية لا يجوز إثباتها إلا بطريق

اعلم أن الحكم الشرعى يجب كونه معلوما ، وإلا لم يؤمَن كونه خطأ . ولا يخلو إما أن يكون العلم به فى البديهة ، أو لا يكون فيها . فلو كان فيها ، لاشترك العقلاء فيه . ولأنّا نعلم أنه ليس فى البديهة العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضان وسقوطِ وجوبِ ما قبله . وإذا لم يكن العلم به[٦] فى البديهة ، لم يجز [حصوله لنا إلا بأمر[٧]] يوصلنا [إليه[٨]] : إما إدراك أو خبر متواتر ؛ [أو دليلٍ[٩]] يجوز كونها مدركة . والخبر المتواتر إنما يُفضى إلى العلم إذا كان المخبَر مدرِكا لما أُخبر به . فبقى أن يكون الموصل إلى العلم به [هو الدليل[١٠]] .

فأما من لا يثبت الحكم فى الشيء ، فلا يخلو إما أن يكون شاكا فى

---

١) س : و
٢) ل : وبين
٣) حذفه ل
٤) حذفه س
٥) زاد بعده ل : والله اعلم
٦) حذفه ل
٧) ل : حصولنا الامن أمر
٨) زاده لس
٩) لس : ودليل آخر وليس
١٠) حذفه ل

إثباته ، أو معتقدا ، أو ظانا لنفيه . فان اعتقد [أو ظن نفيه[١]] ، وأقر أنه لم يصر إلى اعتقاده أو[٢] ظنه بطريقة ، فقد أقر أنه منحِّت[٣] ، وأنّ ظنه جارٍ مجرى ظن السوداوى . وإن ادّعى أنه صار إلى ذلك بطريقة ، ودعا إلى اعتقاده [وظنه[٤]] ، فلا بد من أن يذكر طريقته[٥] التى أدّتْه إلى ذلك الاعتقاد أو الظن . لأنه إن[٦] ألزم غيره / المصير إليه من غيرْ أنه يمكنه 1/170 من طريقته[٧] التى أوصلتْ[٨] إلى المذهب ، فقد ألزمه ما لا يطيقه .

والطريقة إلى المذهب ضربان : إثبات ، ونفى . أما الإثبات ، فبأن ينص[٩] الله تعالى ، أو النبى صلى الله عليه على ذلك الحكم ، أو يُجمع الامّة عليه ، أو يدل القياس عليه[١٠] . وأما النفى ، فبأن يَفقد الناظر ، بعد الفحص الشديد ، دليلا على ذلك الحكم ؛ مع أنه لو كان ثابتا لكان عليه دليل . وهذه الطريقة[١١] لا بد من البيّنة عليها[١٢] . غير أنه لا يمكن النافى للحكم[١٣] أن يوقف المناظر له على دليل من أدلة العقل أو[١٤] الشرع ، ويعرّفه أنه لا دليل فيه على ذلك الحكم . والواجب على مخالفه أن يريه دليلا على إثبات ما نفاه ليقع الكلام فيه . فان كان الدليل إثباتا ، وجب أن يعيّنه .

وإن كان ممن لا يثبت الحكم فى الشىء شاكّا فيه ، فلا يخلو إما أن

---

١) ل : ان طريقته
٢) لس : و
٣) اسم فاعل من « التنحيت » وهو التفرع والقياس
٤) حذفه ل
٥) ص : طريقه
٦) حذفه ل
٧) ص : طريقه
٨) لس : اوصلته
٩) ل : ينصر
١٠) حذفه ل
١١) حذفه ص
١٢) حذفه ل
١٣) تكرر بعده جمله فى ل
١٤) لس : و

يكون شاكا فيه لطريقة أفضت به إلى الشك ، أو لا لطريقة . فان شك[١] لا لطريقة ، بل لأنه لم يكن استدل[٢] عليه ، فهذا ليس له مذهب فيقالَ أنه صار إليه لطريقة ، [يجب عليه ذكرُها اذا استدعى غيرَه إلى مذهبه . وإن كان صار إلى الشك لطريقة[٣]] ، فاما أن يكون فقد دلالة على المذهب بعد الفحص الشديد — مع أن ذلك الشيء يجوز أن يكون ثابتا[٤] ولا يدل عليه دليل — وإما أن يكون قد دل على فقْد الدلالة على ذلك المذهب دليل مبتدأ . نحو أن يقول النبي عليه السلام : لا دليل على هذا الشيء . وفي كلا القسمين يكون الشاك معتقدا [أنه لا دليل على ذلك المذهب ، فيعتقد[٥]] وجوب الشك فيه . وله في الحالين مذهب قد صار إليه بطريقة . فمتى دعا إليه غيره ، فالواجب أن يذكر له طريقة لتؤديه إلى مثل ما أدّتْه إليه .

وإن كانت طريقته[٦] الإثبات عنها[٧] ، وإن كانت طريقته[٨] فقْد الدلالة / بعد شدة[٩] الفحص ، أخبره بذلك ، و[وقفه على طرق الدلالة[١٠]] ١٧٠/ب
على الجملة ونبّهه على التفصيل بافساد كل ما يدّعى أنه دليل على ذلك المذهب إذا استرشده المسترشد . فاذا ثبت ذلك ، فمن قال : « ليس على [النافي دليل[١١]] » ، إن أراد به[١٢] : ليس عليه دليل هو إثباتٌ ، فقد بينّا أنه ليس علة[١٣] ذلك إلا أن يكون [دليل إثباته[١٤]] . وإن أراد : أنه

---

١) ل س : شك فيه
٢) ل : ليستدل
٣) زاده ل س
٤) ل : بيانا [غير منقوط]
٥) حذفه س
٦) ص : طريقه
٧) س : عينها
٨) ل : طريقها
٩) ل : تقدم
١٠) ل : دفعه على ظن والأدلة
١١) ل : الباقي
١٢) ل : برايه انه
١٣) ل : عليه
١٤) ل : دليله اثباتا

لا يجب عليه ذِكر طريقه أصلا ، فقد بينّا وجوب ذلك . ولما تقدم ، علمنا كذب المدعى للنبوة إذا لم يدل على صدقه دلالة من معجز أو غيره . لأنه لو كان صادقا ، لما أخلاه الله من دلالة . وإلا كان قد كلّفنا ما لا نطيقه . وكذلك ما لم يدل على إثباته دليل من الأحكام الشرعية ، وجب نفيه[1] .

واحتج[2] القائلون بأن النافى[3] لنبوة مدّعى النبوة ، لا دليل عليه . وإنما الدليل على من أثبت نبوّته . والجواب عنه ما تقدّم . وقال[4] أيضا : المدعى لدار فى يد غيره ، عليه البيّنة ؛ ولا بيّنة على المنكر . فاذا لم يكن على المنكر بيّنة ، فليس عليه دلالة . لأن البينة دلالة . يقال لهم : لم[5] أردتم بهذا الكلام أنه يجوز [لمن الدار بيده[6]] أن يعتقد كونه مالكا لها من غير طريقة كإرث أو غيره ؟ فليس كذلك . بل ليس له اعتقاد ذلك [إلا بطريقة[7]] من الطرق . وإن أردتم أنه ليس عليه أن يذكر طريقه ، فصحيح ، لأنه ليس يدعو الناسَ إلى أن يعتقدوا [كونه مالكا[8]] لها فيلزمه أن يذكر لهم حجته . كما يلزم صاحب المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته . وإن أردتم أن الذى[9] الدار فى يده يدعو الحاكم إلى أن يحكم له بها من غير طريقة يذكرها ، [فباطل . بل إنما[10]] يدعوه إلى ذلك لطريقة ، وهى اليد وليس للحاكم أن يحكم له بذلك إلا لدلالة . فقد بان أنه لا بد من طريقة فى كل هذه الوجوه[11] .

---

١) ل : تنبيه [غير منقوط]
٢) من هنا حذف س
٣) ل : النافى كله دليل
٤) ل : قالوا
٥) ل : ان
٦) ل : ان الدار فى يده
٧) ل : ولا طريقه
٨) ل : كونها ملكا
٩) حذفه ل
١٠) ل : فيا مال على انا
١١) إلى هنا حذف س

باب

القول في استصحاب الحال

١/١٧١ / اعلم أن استصحاب الحال هو أن يكون [حكم ثابت[١]] فى حالة من الحالات ، ثم تتغيّر الحالة[٢] ، فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالـــة المتغيرة . ويقول : من ادّعى تغيّر الحكم ، فعليه إقامة الدليل . وقد ذهب قوم من أهل الظاهر وغيرهم إلى الاحتجاج بذلك .

وقد يكون الحكم المستصحب عقليا ، وقد يكون شرعيا ، فالشرعى أن يقول الإنسان : المتيمم [إذا رأى[٣]] الماء قبل صلاته ، وجب عليه التوضئ به . وكذلك إذا رآه بعد دخوله فى الصلاة . ومن زعم أن « فرض الوضوء[٤] يتغير بالدخول فى الصلاة ، فعليه[٥] الدليل » ، وهذا باطل . لأنه إن شرك بين الحالتين فى وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما دل على وجوب الوضوء ، فليس[٦] باستصحاب حال[٧] الذى [ننكره ، ويذهبون[٨]] إليه . وإن شرك بينهما فى الحكم لاشتراكهما فى علته ، فهذا قياس . وإن شرك بينهما بغير دلالة ولا علة[٩] ، فليس هو ، بأن يجمع بينهما ، بأولى[١٠] من أن لا يجمع بينهما ، أو بأن يجمع بين المسئلة و[١١]غيرها . ولأن ذلك قياس بغير علة . وأهل الظاهر ، المانعون من القياس بعلة ، أولى أن يمنعوا من ذلك .

---

١) ل س : الحكم ثابتا
٢) ل : الحال
٣) حذفه ل
٤) ل : الوضوء به
٥) ل : فعليه إقامة
٦) س : فليس ذلك
٧) س ل : الحال
٨) ل : يتلوه وينكرون
٩) ل : عليه
١٠) ل : اولى
١١) ل : وبين

فان قيل : حدوث الحادث لا يغير الأحكام . فحدوث الصلاة إذن لا يغيّر وجوب الوضوء ! قيل : ليس يمتنع أن تختلف المصالح بحدوث[١] الحوادث . ولهذا جاز ورود النص باسقاط الوضوء عن الرائى للماء فى الصلاة ، مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة .

فان قيل[٢] : لو لم يتعدّ الحكم من حالة إلى حالة ، لوجب قصره على الزمان الواحد ! قيل : [كذلك] يجب ، إلا أن يكون[٣] دليل الحكم وعلّته قد عمّ الأزمنة . فان قيل : فقد روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « إن الشيطان [يأتى أحدكم فيخيّل أنه[٤]] أحدثَ . فلا ينصرفن حتى يجد ريحا ، أو يسمع صوتا » . فأوجب / استدامة الحكم ! قيل : إنا لا نمنع ١٧١ /ب
من تعدّى[٥] الحكم من حالة إلى حالة لدلالة . وإنما نمنع من ذلك لا لدلالة . وقول النبي صلى الله عليه هو دلالة . فان قيل : أليس بعض الفقهاء قد جعل حكم الشاك فى الحدث بعد تيقّن الطهارة كحكمه قبل الشك فيها فى إسقاط الوضوء ؟ قيل : إن هؤلاء إن[٦] جمعوا بينهما لدلالة أو علة ، وإلا فهو موضع الخلاف . على أن ذلك خارج عمّا نحن بسبيله . لأن الأصل فى العقل أن لا وضوء . فاذا لم يدل على وجوبه على الشاك فى الحدث دليل شرعى ، فالواجب البقاء على حكم الأصل . لأنه لو كان واجبا[٧] ، لدلّ الله تعالى عليه . وليس كذلك وجوب الوضوء على من رأى الماء . لأن الوضوء[٨] ليس هو حكم العقل ، حتى يلزم البقاء عليه ، ما لم تدل على خلافه دلالة .

فان قيل : أليس ، إذا اختلفوا فى المسئلة على أقاويل ، يجوز[٩] الأخذ[١٠]

---

١) س : لحدوث
٢) لس : قالوا
٣) لسح : لا يكون
٤) ص : ياتى فيخيل انه ؛ ل : ياتى احدكم اليه انه قد ؛ س : ليأتى احدكم اليه انه قد
٥) ل : تعذر
٦) حذفه ل
٧) ل : واجبا عليه
٨) لس : وجوب الوضوء
٩) ل : وجب
١٠) لس : الاخذ فيها

بأقل ما قيل ، إذا لم تدل على الزيادة دلالة ؟ قيل : لأن أقل ما قيل متفق عليه . والزيادة إذا كانت حكما شرعيا ، فيجب نفيها ، إذا لم يدل عليها دليل . وكذلك القول فى الاستدلال ببراءة الذمة .

فأما إذا كان المستدام عقليا ، فمثاله أن يقول [القائل[١]] : المتيمم المصلى إذا لم ير الماء، لم يلزمه الطهارة الاخرى[٢] ، ووجب أن يمضى فى صلاته . فكذلك إذا رأى الماء . وهذ يصح من وجه ، دون وجه . أما الوجه الذى لا يصح منه ، فهو أن يُسقط عنه طهارةً اخرى لأجل سقوطها إذا لم ير [الماء لأن هذا جمع بين حالتين بغير دلالة ولا علة . وأما إذا أسقط[٣]] عنه الوضوء[٤] بعد رؤية الماء ، لأن إيجابه شرعى ، فلو كان ثابتا ، لكان عليه دليل شرعى — [وليس عليه دليل شرعى[٥]] ،على ما بيّنا فى الاستدلال بالنفى— فصحيح[٦] وإن عورض هذا ، فقيل[٧]: الأصل فى الشرع / وجوب الطهارة . فلو سقطت ١/١٧٢ عن الرائى للماء فى الصلاة ، وهو متيمم[٨] ، لكان عليه دليل شرعى، لم يسلّم الخصم أن الطهارة واجبة فى[٩] كل حال . وإن رأى المتيمم الماء ، فان استدل على وجوب ذلك[١٠] لعموم الخطاب، كان استدلالا بالعموم .

بابٌ

فيما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع

اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تُعلَم بالعقل فقط ، وإما

١) زاده لس
٢) لس : طهارة اخرى
٣) زاده لس
٤) حذفه ل
٥) زاده س
٦) ص : صحيح
٧) ل : فقيل له
٨) ل : منهم
٩) ل : على
١٠) ل : ذلك فى كل حال

بالشرع فقط ، وإما بالشرع وبالعقل . وأما المعلومة بالعقل فقط ، فكل ما كان فى العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به ، كالمعرفة بالله وبصفاته ، وأنه غنى[١] ، لا يفعل القبيح . وإنما قلنا : « إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك » ، لأنّا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام ؛ وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يُظهرها الله على يد[٢] كذّاب . وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم[٣] قبيح ، وأنه لا يفعل القبيحَ . وإنما نعلم [أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقُبح القبيح ، عالم باستغنائه عنه . والعلم[٤]] بذلك فرع على المعرفة به[٥] . فيجب[٦] تقدّم هذه المعارف للشرع[٧] . [فلم يجز كون الشرط طريقا إليها[٨]] .

فأما ما [يصح أن[٩]] يعرف [بالشرع و[١٠]] بالعقل ، فهو كل ما كان فى العقل دليل عليه ، ولم تكن المعرفة [بصحة الشرع موقوفة على المعرفة[١١]] به . كالعلم بأن الله واحد ، لا ثانى له فى حكمته . لأنه إذا ثبتت[١٢] حكمته ، فلو كان معه حكيم آخر ، لم يجز أن يُرسِلا[١٣] — أو يرسل أحد منهما[١٤] — مَن يكذب[١٥] . فاذا أخبر الرسولُ أن[١٦] الإله واحد ، لا قديم سواه ، علمنا صدقه[١٧] . وكذلك وجوب ردّ الوديعة ، والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد .

١) ح : حكيم
٢) حذفه ل س
٣) كأنه أراد : « على الكذابين »
٤) زاده ل س
٥) س : به عزوجل ؛ ل : بالله تعالى
٦) ل : فيجب ان
٧) ل : على المعرفة للشرع ؛ س : على المعرفة بالشرع
٨) حذفه ل
٩) كذلك
١٠) كذلك
١١) كذلك
١٢) ل : اثبت
١٣) ل : يرسل
١٤) ل : احدهما
١٥) ل : يكون
١٦) س : بان
١٧) س : بصدقه

١٧٢/ب فأما ما يعلم بالشرع وحده ، فهو / ما[١] فى السمع[٢] دليل عليه ، دون العقل . كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما . أما[٣] المصالح والمفاسد الشرعية ، فهى الأفعال التى تُعُبِّدنا بفعلها أو تركها بالشريعة ، نحو كون الصلاة واجبة ، وشرب الخمر حراما[٤] ، وغير ذلك . وإنما قلنا إنه ليس فى العقل دليل على ذلك ، [لأنه لو كان فى العقل دليل على ذلك[٥]] لكان ذلك[٦] الدليل إما حكما موجبا عن[٧] وجوبها ، أو [وجها موجبا لها[٨]] . والحكم الموجب عن[٩] وجوبها ، هو الذم والمدح . ومعلوم أنّا لا نعلم بالعقل استحقاق مَن [أخّر الصوم عن[١٠]] أول يوم من[١١] رمضان للذم[١٢]، دون الذى قَبله. ولا نعلم بالعقول مباينة أول يوم من[١٣] رمضان [لليوم[١٤]] الذى قبله فى وجه يقتضى تباينهما[١٥] فى الوجوب، سواء وقف ذلك على أمارة مظنونة أو لم يقف على ذلك . وقد دخل فى ذلك القول بأن العبادات يُعرَف وجوبُها بأمارات، من جهة العادات، تتعلق بالمنافع والمضار. لأن وجوب ما هذه سبيله معلوم، وإن تعلق بشرط مظنون . ومعلوم أيضا أنّا لا نعلم بالعقول فى هذه العبادات منافعَ ودفْعَ مضارِ عاجله ، فيقالَ إنها تجب لأجل ذلك . وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية ، فهى طرق الأحكام الشرعية ، كالأدلة[١٦] والأمارات،

---

١) لس : ما كان
٢) س : الشرع
٣) حذفه ل
٤) س : حرام
٥) حذفه س
٦) حذفه س
٧) ل : غير
٨) كذا ص ؛ سلح : حكما موجبا لوجوبها
٩) ل : غير
١٠) سلح : اخل بالصوم فى
١١) س : من شهر
١٢) سل : مع تقديم وتأخير للكلمة
١٣) لس : من شهر
١٤) زاده لس
١٥) ل : ثباتهما
١٦) ل : بالأدلة

وأسباب هذه الأحكام ، وعللها ، [وشروطها[١]] . أما الأدلة ، فكون الإجماع حجة . وأما الأمارات ، فكون القياس وخبر الواحد حجتين على قول من قال[٢] : « لا نعلم ذلك بالعقل » . وأما الأسباب فكون زوال الشمس سببا للصلاة[٣] . وأما العلل ، فالكيل الذى هو علة الربا . وأما الشروط فضربان : أحدهما شروط فى أحكام معلومة بالعقل ، كالشروط[٤] التى شرطتْها الشريعة فى البياعات ، لأن وقوع التمليك بالبيع معلوم بالعقل . والآخر شروط فى أحكام شرعية ، كستر العورة فى الصلاة والطهارة ، وغير ذلك .

وقد فُرّق بين / العلة والسبب بأشياء : منها أن العلة لا يجب تكرّرها[٥] ، ١/١٧٣ والسبب قد يجب تكرره[٦] . ولهذا كان الإقرار[٧] سببا للحدّ ، لأنه يتكرر. ومنها أن العلة تختص المعلل ، والسبب لا يختصه ، كزوال الشمس الذى هو سبب الصلاة[٨]. ومنها أن السبب يشترك فيه جماعة ، ولا يشتركون فى حكمه ، كزوال الشمس يشترك فيه الحائض والطاهر ، ولا يشتركون فى وجوب الصلاة. وليس[٩] يشتركون فى العلة [إلا ويشتركون[١٠]] فى حكمها .

بابٌ

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول[١١] أو العالم : « احكمْ فانك لا تحكم إلا بالصواب »

اعلم أن الناس اختلفوا فى جواز [أن يفوّض[١٢]] الله تعالى إلى المكلّف

---

١) حذفه ل
٢) حذفه ل
٣) أى لصلاة الظهر
٤) ل : والشرط
٥) س : تكريرها
٦) س : تكريرها
٧) لس : الاقرار بالزنا
٨) لس : للصلاة
٩) ل : لا
١٠) كذا ص ؛ لس : ولا يشتركون
١١) ل : للنبى
١٢) لس : تفويض

أن يحرّم ، ويوجب، ويبيح باختياره[١] . فمنع أكثر الناس من ذلك على كل حال ، وأجازه[٢] آخرون . فالشيخ أبو على أجاز ذلك للنبي خاصة . ذكر ذلك في قول الله تعالى[٣] : «كلُّ الطعام كان حِلاً لبنى إسرائيلَ إلا ما حرَّم إسرائيلُ على نفسه ... » ، ثم رجع عن هذا القول . وأجاز مويس بن عمران أن يقال ذلك للنبى ولغيره من العلماء . وذكر الشافعي فى «كتاب الرسالة» ما يدل على أن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نبيّه ، جعل ذلك له. ولم يقطع عليه ، بل جوّزه وجوّز خلافه . واحتج قاضى القضاة للمنع من ذلك بان الشرائع إنما يتعبد اللهُ بها لكونها مصالح . والإنسان قد يختار الصلاحَ وقد يختار الفساد . فلو أباح الله تعالى للإنسان[٤] الحكم بما يختاره ، لكان [فيه إباحة[٥]] الحكم بما لا يأمن من كونه فسادا .

إن[٦] قيل : إنه يأمن ذلك ، لقول [الله له : إنك لا تحكم إلا بالحق والصواب[٧]]. قيل: لا يجوز أن يقول له ذلك. لأنه لا يجوز أن يستمرّ بالمكلَّف اختيار الصلاح دون الفساد من غير علم بأعيان[٨] الصلاح والفساد . / كما ١٧٣/ب
لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم، وكما لا يجوز أن يتفق من الإنسان الصدق فى الاخبار الكثيرة من غير أن يتخللها كذب من غير علم . ولو جاز ذلك ، لخرجت الأخبار عن الغيوب من أن تكون دلالة على نبوّتهم[٩] ولجاز أن يكلَّف تصديق نبى دون من ليس بنبى، من غير علم . ولو جاز اتفاق اختيار[١٠] الصواب من العالم ، جاز اتفاقه من العامى، فيتعبده الله بالحكم

---

١) ل : باخباره
٢) ل : اختاره
٣) القرآن ٣ /٩٣
٤) لس : للمكلف
٥) لس : قد اباحه
٦) من هنا حذف س
٧) ل : يقال اراد انه لا يحكم الا بالصواب
٨) ل : باختيار
٩) ل : نبوة الانبياء
١٠) ل : اخبار

باختياره . وليس للمخالف أن يقول : إن الأنبياء والعلماء قد أكرمهم الله وخصّهم بذلك ، [لأن إمكان اتفاق ذلك(١)] لا يفترق فيه العامى والعالم .

فان قيل : إنما يمتنع(٢) اتفاق اختيار الصواب الكثير من غير دلالة ؛ فأما القليل فلا يمتنع اتفاق الصواب فيه . فيجوز(٣) أن يفوّض الله تعالى إلى بعض المكلّفين الحكمَ باختياره [فى الفعل(٤)] والفعلين والثلاثة ! قيل : قد اجيب [عن] ذلك بأن الواجب فى التكليف أن يكون المكلّف عالما بحُسن ما يُقدم عليه من الأفعال قبل إقدامه . وهو لا يعلم ذلك إذا(٥) علّق الفعلَ باختياره . لأنه كما يجوز أن يختار الصلاح ، يجوز أن يختار الفساد . ولأن حسن اختيار[ه للفعل(٦)] تابع [لُحسن الفعل(٧)] . فلم يجز أن يعلم حُسنه لعلمه بحسن اختياره(٨) له .

ولقائل أن يقول : إن ما ذكره : من أنه « لا يجوز استمرار اختيار المصلحة دون المفسدة من غير علم بالمصلحة » ، صحيح إذا كان الفعل مصلحة من دون(٩) الاختيار ، فيمتنع أن يتفق [اختيارنا للمصلحة(١٠)] دون المفسدة . فأما إذا كان كونه(١١) مصلحةً هو فعلنا له ، ونحن مختارون(١٢) له ، فليس يبطل بما ذكره . لأنه ، والحال هذه ، لم يتفق تناول الاختيار لما هو مصلحة فى نفسه من دون الاختيار . بل المصلحة هو مجموع الفعل والاختيار . فلو صح ما ذكره ، لصح أن يقول مَن نفي القياس : إن الأمارات قد تخطئ وتصيب ؛ وليس يتفق فيها الصواب أبدا . فالعامل(١٣) بحسبها عامل / بما لا يأمن كونه مفسدة . ١/١٧٤

١) حذفه ل
٢) ل : يقع
٣) ل : فجوزوا
٤) حذفه ل
٥) ل : الارا
٦) زاده ل
٧) حذفه ل
٨) حذفه ل
٩) ل : ذلك
١٠) ل : اختيار المصلحة
١١) ل : كونها
١٢) ل : مختارين
١٣) ل : القليل

فان قلتم : إن المصلحة هي[1] علمنا بحسب ما ظنناه من الأمارة . وليس كونها مصلحة ينفصل من ذلك ، فيقال : إن الأمارة الدالة عليه لا يجب أن تصيب أبدا ! قيل[2] : وليس يقول الله للنبي : « احكمْ فانك لا تحكم إلا بالصواب » ، إلا وقد علم أن مصلحته أن يفعل ما يختاره .

وأما قوله : « إن المكلَّف يجب أن يَعلم حُسن ما يُقدم عليه ، وهــذا المكلَّف لا يعلم ذلك » ، فالجواب عنه أنّه ، يعلم ذلك لقول الله له[3] : إنك لا تحكم بغير الصواب . كما يعلم الأنبياء أن ما يُقدمون عليه من المعاصى ، غير كبائر . وأما قوله « إن حسن الاختيار[4] تابع لحسن الفعل ، فلا يجوز أن يتبع حسن الفعل الاختيارَ[5]» ، فالجواب عنه أنّ حُسن الفعل[6] هاهنا غير تابع للاختيار . بل هو مصلحة فى نفسه[7] بالاختيار . وهذا جواب من يجيز أن يفوّض الله تعالى إلى المكلّف باختياره فى الشيء الواحد والشيئين والثلاثة دون الأشياء الكثيرة .

وللخصم أيضا أن يقول : ليس يمتنع أن تكون مصلحة الإنسان أن [يفعل باختياره[8]] ، كما أن مصلحته فى وقت التشديدُ وفى وقتِ التسهيلُ . ولهُ أن لا يسلّم أن الاختيار لا يحسُن إلا أن يكون الفعل حَسنا منْ دونه . بل[9] يكون حَسنا إذا كان الفعل معه مصلحة[10] .

ونحن نرتّب الدلالة فنقول : إن من أجاز هذا التكليف إما أن يقول إن الاختيار به يتمّ كون الفعل مصلحة [حتى تكون مصلحة الإنسان ما يختاره فى الحادثة من فِعل أو تركٍ أو يجعل المصلحة[11]] منفصلة عن ذلك . ويقول :

---

١) ل : هو
٢) ل : قيل لكم
٣) حذفه ل
٤) ل : الاخبار
٥) ل : للاختيار
٦) حذفه ل
٧) ل : نفسه الا
٨) ل : يقول ما يختاره
٩) ل : بل قد
١٠) إلى هنا حذف س
١١) زاده لس

إن الله تعالى قد علم أن المكلَّف لا يختار إلا ما هو مصلحة. فان قال بالأول، أسقط التكليف، لأن قول المكلِّف للمكلَّف: «إن شئتَ أن تفعل فافعلْ، وإن شئت أن لا تفعل فلا تفعل» هو محض / الاباحة. فان قيل: بل هو ١٧٤ /ب
إيجاب ان لا يخلو من الفعل والإخلال به! قيل: لا يمكن الخلو من ذلك، ولا يحسُن إيجاب ما لا يمكن خلافه. ولهذا إذا كان العامى مخيّرا بين فتوى من أفتاه بالإيجاب ومن أفتاه بالإباحة، فقد سقط عنه التكليف، وصار الفعل مباحا. لأنه إن اختار أن لا يفعله، جاز له ذلك. وإن قال: إن الفعل يكون مصلحة من [دون الاختيار(١)]، فإما أن يخيّر تكليفُ الله الإنسانَ أن يفعل بحسب اختياره أفعالا كثيرة أو أفعالا قليلة. فالأول باطل. لأنه لا يجوز(٢) أن يتفق اختيار الصلاح فى الأفعال الكثيرة، كما لا يجوز [أن يتفق(٣)] الصدق(٤) فى الأخبار الكثيرة، والأحكام فى الأفعال الكثيرة من غير علم. فان قيل: أليس النبى لا يختار من المعاصى إلا ما يكون صغيرا(٥)؟ قيل: فمن(٦) أين [أنه يكثر(٧)] ذلك منه؟ وما أنكرتم أن الواجب أن يقال: إن(٨) ما يقع منه قليل. وأيضا، فلو صادف اختيارُ العالِم المصلحةَ، لم يكن لتكليفه الاجتهاد معنى. فان قيل: الفائدة فيه(٩) أن يكثر ثوابه! قيل: التكليف لا يحسُن لمجرّد الثواب. فان قيل: إذا اجتهد، [تغيّرت المصلحة(١٠)]! قيل: إن كانت هذه المصلحة مساوية لمصلحته إذا لم ينظر، فلا فائدة لتكليف النظر. وإن كانت زائدة، وجب(١١) تكليفه الاجتهاد.

---

١) ل: غير اختيار
٢) حذفه ل
٣) س: اتفاق
٤) ل: اختيار الصدق
٥) ل: معتبرا [غير منقوط]
٦) ل: فهى
٧) ل: ابنه يلر [غير منقوط]
٨) حذفه س
٩) ل: فى ذلك
١٠) ل: بقرب مصلحته
١١) ل: لوجب

وأما الوجه الثانى ، وهو القول بأنه إنما يحسُن أن يفوّض الله تعالى إلى المكلَّف الحكمَ باختياره فى الأفعال اليسيرة ، فالذى يُفسده ويُفسد الوجهَ الأول أيضا هو أنه [إما أن[١]] يكون الله تعالى قد أوجب عليه المصلحة من الفعل أو تركه من غير أن يعيّنه له ، فيكون قد كلّفه ما لا يطيقه ؛ وإما أن يكون قد خيّره[٢] بينه / وبين غيره مما ليس بمصلحة ، فيكون قد[٣] خيّره بين المصلحة والمفسدة . ١/١٧٥ لأنه قد قال له : « افعلْ أيهما شئتَ من الاختيارين[٤] و[٥]الفعلين ». وهـذا [تخيير بين[٦]] المصلحة والمفسدة . وذلك باطل .

واحتج[٧] المخالف بأشياء: منها ما احتجوا به على جواز استمرار اختيار الصواب دون الخطأ ، ومنها ما احتجوا به على جواز ورود التعبد بما ذكروه ، ومنها ما احتجوا به على ورود التعبد بذلك .

أما الأول فقولهم: إذا جاز أن يتفق اختيار الأنبياء [للصغائر دون الكبائر[٨]] وإن لم يكن لهم على عينها دليل ، جاز [اتفاق اختيارهم[٩]] الصواب دون الخطأ و[١٠]إن لم يكن لهم على عينه دليل . فالجواب ما تقدّم .

وأما ما استدلوا به على الثانى فمن وجوه: ﴿منها﴾ قولهم: إذا جاز أن يفوّض الله إلى المكلَّف أن يختار واحدة من الكفارات[١١] ، جاز أن يفوّض إليه الحكمَ بواحد من الأحكام بحسب اختياره ! والجواب: انّ ذلك يلزم من قال : إن المصلحة والواجب من الكفارات واحدة فقط. وقد جعل إلى المكلَّف اختيارها ، لعِلم الله سبحانه أنه لا يختار سواها . وأما من قال: إن الكفارات الثلاث تتساوى

---

١) ل : انما
٢) ل : خيره الله تعالى
٣) تكرر جملة فى ل
٤) ل : الاخبارين
٥) لس : ومن
٦) ل : يخبر عن
٧) من هنا حذف س نحو ورقتين
٨) ل : على الصغائر
٩) ل : امعا واخبارهم
١٠) ل : اما الاول فقولهم
١١) الاشارة إلى القرآن ٥ /٨٩

فى الوجوب والمصلحة ، فلم يقل[١] : إنه إذا اختار[٢] واحدةً منها فقد وقع اختياره على الواجب دون ما ليس بواجب، فيلزمه مثله فى جميع الأحكام. على أن العامى يجوز له أن يختار واحدة من الكفارات. فيجب أن يجوز أن يفوّض إليه الحكم [بما شاء[٣]] . ﴿ومنها﴾ قولهم: إذا جاز أن يتعبد العامى أن يختار العمل على فتوى أحد الفقيهين ، ويتعين ذلك باختياره ، جاز مثله فى أصل التعبد ! فالجواب: يقال لهم : فينبغى أن يجوز تفويض الحكم بالاختيار إلى العامى . وأيضا فان وجوب أخْذ العامى بفتوى الفقيه معلوم له . لأنه يعلم من دين / الإسلام وجوب رجوع مَن لا معرفة له إلى العلماء فيما ينوبه[٤] من ١٧٥/ب
الشرعيات . فاذا اختلف فيه[٥] فقيهان ، وأفتاه أحدهما بخلاف ما أفتاه الآخر، كانا واجبين عليه على التخيير. والقول فى ذلك كالقول فى الكفارات . فإن حرّم أحدهما عليه الفعلَ وأوجبه الآخر، كان مخيـَّرا بين فعله وتركه ، إن تساويا عنده . وقد قلنا إن ذلك يرجع إلى الإباحة وإسقاط التكليف. إذ لو اختار ترْك الفعل، جاز له ذلك . ﴿ومنها﴾ أنه[٦] إذا جاز أن يكلّف الإنسانُ العمل على [الأمارات مع أنها قد تخطر[٧] ، جاز أن يكلّف الإنسان العمل على] اختياره[٨] وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار الفساد ! الجواب: انّ المصلحة أن[٩] نعمل بحسب ما ظنناه من الأمارة . فالأمارة كالوجه فى المصلحة على ما بيّناه . إلا[١٠] أنها مميـّزة للمصلحة من غيرها . فيلزم ما ذكرتم. وليس كذلك الاختيار[١١] . لأنا قد أفسدنا أن يكون وجه المصلحة . وأفسدنا

١) ل : فلا يعلم
٢) ل : جاز
٣) ل : باشياء
٤) ل : يفتونه
٥) ل : عليه
٦) ل : قولهم انه
٧) كذا فى الاصل ، لعله : تخطىء [وجميع ما بين المعقوفتين زاده ل]
٨) ل : اخباره
٩) ل : هو أن
١٠) ل : فى
١١) الاخبار

أن يكون مميزا لها من المفسدة . ﴿ومنها﴾ أنّ[١] الواجب فى التكليف أن يُجعَل للمكلّف طريق إلى ما كُلّف إما على جملة[٢] وإما على تفصيل[٣] لنا من الخطأ فيما نفعل . وإذا قال الله للمكلّف : « احكمْ فانك لا تحكم إلا بالصواب » ، فقد جُعل له [طريق مقطوع[٤]] به على صحة ما يحكم به ! والجواب : انّا قد بيّنا أنه لا يجوز أن يجعل[٥] الله تعالى إليه[٦] ذلك . لأنه لا يجوز أن يكون اختيار المكلّف هو وجه المصلحة . ولا يجوز استمرار وقوع اختياره[٧] على الصواب والمصلحة . وبيّنا أن الله عزّ وجل لو قال ذلك ، لكان قد خيّره بين المصلحة والمفسدة .

وأما ما استدلوا به على ورود التعبد بذلك ، فوجوه : ﴿منها﴾ قول الله عز وجل[٨] : « كُلُّ الطعامِ كان حِلاً لبنى اسرائيلَ إلا ما حَرّمَ إسرائيلُ على نفسه ...» فالجواب : انّ الآية تشهد بأن[٩] الطعام كان حِلاً لبنيه .

١/١٧٦ /وإسرائيل ليس بداخل فى بنيه . ويجوز ان يكون حرّم على نفسه بالاجتهاد أو بالنذر[١٠] ، وأن يكون فى شريعتهم إثبات التحريم بالنذر ، كما ثبت الإيجاب فى شريعتنا بالنذر . ﴿ومنها﴾ انّ السنة مضافة إلى النبى صلى الله عليه وسلم . وحقيقة الاضافة تقتضى أنها من قِبَله ! والجواب : انّه إنما اضيفتْ إليه [لانها بقوله وجبتْ . وهو السفير[١١]] فيها . ولهذا يضاف إليه جميع السنن . ومعلوم أنه ليس جميعهـا باختياره[١٢] . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام لما قال فى مكة : « لا يُختلى خلاها » ، قال العباس : « إلا الإذخر » .

---

١) قولهم ان
٢) ص : جهة ؛ ل : الجملة
٣) ل : التفصيل
٤) ل : طريقا يقطع
٥) ل : يقول
٦) حذفه ل
٧) ل : اخباره
٨) القرآن ٣ /٩٣
٩) ل : ان
١٠) ل : النذر
١١) ل : لانه بقوله وجب وهو التحقيق
١٢) ل : باخباره

فقال النبي صلى الله عليه ، « إلا الإذخر » . ومعلوم أن الوحى لم يرد[١] فى تلك الحال ! والجواب : انّه قد قيل إن الإذخر ليس[٢] من الخلا . و[٣]إنما استثناه العباس تأكيدا . ولا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وعلى آله أراد استثناءه ، فسبق العباس [إلى سؤال النبي صلى الله عليه وعلى آله بذلك[٤]] . ﴿ومنها﴾ قول النبي صلى الله عليه وعلى آله[٥] : « لو قلتُ نعم ، لوجبت[٦] » يعنى الحج . فعلّق وجوبه بقوله ! فالجواب : انه لو[٧] قال « نعم » ، لوجبتْ من حيث كان قوله دليلا على وجوبه . وليس فى الكلام ما يدل[٨] على أن قوله صادر عن اختياره ، أو عن وحى . ﴿ومنها﴾ قول النبي صلى الله عليه : « لولا أن أشق على امتّي ، لأمرتُهم بالسواك عند كل صلاة » . وقوله : « لولا [أخشى أن يفرض السواك ، لاستْكتُ[٩]] . قالوا : فبيّن أن أمره بالسواك موقوف على اختياره[١٠] ! فالجواب : انه لا يمتنع أن يكون عنى أنه « لولا أن أشقّ على امتّى ، لأمرتُهم بالسواك على طريق التكليف[١١] » . ولا يمتنع أن يكون الله قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة[١٢] . وأنه لا يحصل على صفة المصلحة[١٣] لامتّه إلا إذا فعله عند كل صلاة . وإذا لم يفعله عند كل صلاة ، لم يكن مصلحة . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن موسى[١٤] عليه السلام أثبت الأحكام من جهته إلا تسع

---

١) ل : يرد عليه
٢) حذفه ل
٣) ص : نه
٤) ل : الرسول
٥) أى حين سئل عن الحج ، أفى كل عام هو؟
٦) ل : لوجب
٧) حذفه ل
٨) ل : دل
٩) ل : احرار يفرض السوال لسكت
١٠) ل : اخباره
١١) ل : التنظيف
١٢) ل : السعة
١٣) ل : بالمصلحة
١٤) ل : عيسى

١٧٦/ب آيات[١] / أنزلها الله تعالى عليه ! فالجواب : انّا لا نعلم ذلك . ولو [علمنا ذلك[٢]، لم نعلم أن ما عدا التسع الآيات لم يوح إليه . ﴿ومنها﴾ قوله صلى الله عليه : « عفوتُ[٣] لكم عن صدقة الخيل والرقيق » . فالجواب : انّه إنما أضاف العفو إلى نفسه، لأنه هو الذي يتولى أخْذها ؛ وهو الذى لم يأخذها الآن ، وإن كان ذلك بوحي . على أن كل هذا أخبار آحاد لا يحتج بها فى مثل هذا الموضع . ﴿ومنها﴾ أن[٤] الصحابة لو حكمتْ[٥] فى الحوادث عن دلالة ، لما [اضيفت إلى رأيها[٦]] ! فالجواب : انّ الرأى هو القول الصادر عن اجتّهاد ونظر فى أمارة ، أو[٧] دلالة مستنبطة . وليس هو القول من غير نظر ، لأن ذلك ليس هو[٨] برأي بل هو تنحيت[٩] وتشهّى . ﴿ومنها﴾ انهم لو حكموا بدليل، لما تركوه . لأن الحق لا يترك ! والجواب : انّ الأدلة إذا دخلتْها الشبهةُ[١٠] ، تُركتْ والأمارات بجواز ذلك ، أولى . على أنهم إنما يتركون أقوالهم إذا تغيّر اجتّهادهم . لأن الواجب يتغير [بحسب تغيّر اجتّهادهم عند[١١]]مَن يقول « وان[١٢] كل مجتّهد مصيب» . فيكون الحق

---

١) من المحتمل أن المراد بها الاحكام العشرة المذكورة فى التوراة (الخروج ٢٠ /١-١٧ ، التثنية ٥ /٧-٢١) ، إلا حكم يوم السبت فانه خاص باليهود . ويؤيده ما ذكر تفسير ابن كثير (٣ /٦٧) : جاء يهوديان عند النبى عليه السلام وسألاه عن الآية (١٧ /١٠٠) « ولقد آتينا موسى تسع آيات » ، فقال النبى عليه السلام : لا تشركوا بالله شيأ ، ولا تسرقوا ، ولا تزنوا ، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ولا تسحروا ، ولا تأكلوا الربا ، ولا تمشوا ببرىٍ إلى ذى سلطان ليقتله ، ولا تقذفوا محصنة – أو قال : لا تفروا من الزحف ، الراوى شعبة شاك – وأنتم يا يهود عليكم خاصة أن لا تعدوا فى السبت . رواه الترمذى، والنسائى ، وابن ماجة ، وابن جرير من طرق عن شعبة بن الحجاج ، وقال الترمذى: حسن صحيح . [ولعل الفروق بين رواية التوراة وهذا الحديث من سوء حفظ شعبة] .

٢) ل : علمناه

٣) ص : غفرت

٤) ل : ما ان

٥) ص : حكت

٦) اضيف الى آرائها

٧) ل : و

٨) حذفه ل

٩) ل : تحبت [غير منقوط] ؛ ص : تنجيت [غير منقوط جزئياً] .

١٠) ل : السنة

١١) ل : بحيث يتغير اجتّهادهم و

١٢) حذفه ل

هو القول الثانى ، دون القول[١] الأول . ﴿ومنها﴾ انهم قالوا فى حكمهم[٢] : « إن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان » . فلو كان ذلك عن دليل ، لم يقولوا بذلك ! [فالجواب : انّه[٣]] لو كان ذلك عن اختيار قد ابيح لهم العمل[٤] به ، لما شكّوا فى كونه صوابا. على أن مَن يقول [« إن الحق فى واحد » ، يجوّز أن يخطئوا[٥]] . فلا سؤال عليه . و[٦]من قال « إن المجتهد[٧] مصيب » ، يقول : إنما قالوا « وإن كان خطأ فمن[٨] الشيطان » لخوفهم أن يكون عن النبى صلى الله عليه وآله نصّ ، خلاف[٩] حكمهم، لم يقع إليهم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنهم لو قالوا عن نظر وقياس ، لنقلت عنهم التعليلات والاصول ! والجواب : انّه قد نقل عنهم ذلك على ضرب من التنبيه على ما بيّناه/ فى القياس[١٠] . ١/١٧٧

بابٌ

في جواز تعبُّد النبي الثانى[١١] بشريعة الاول ، وفي أن نبيَّنا عليه السلام لم يكن متعبدا[١٢] قبل النبوة ولا بعدها بشريعة مَن تقدَّم ، لا هو ولا امته[١٣]

اعلم أنه لو امتنع أن يُتعبَّد النبي الثانى بشريعة الأول، لكان إنما امتنع[١٤] لوجه معقول . ولا وجه لذلك إلا ان يقال إنه يمتنع أن تكون مصلحة النبي

١) حذفه ل
٢) فيما مضى ، عزاه إلى أبي بكر [راجع القرآن ٤ /٧٨]
٣) ل : قيل
٤) ل : العلم
٥) كذا ص ؛ ل : بجوار بحطر [غير منقوط]
٦) ل : واما
٧) ل : كل مجتهد
٨) ل : فني ومن
٩) ل : بخلاف
١٠) إلى هنا حذف س
١١) ل : صلى الله عليه
١٢) ص : معتقدا
١٣) كذا سح ؛ لص : امه
١٤) لس : امتنع ذلك

الثانى ومصلحة امته مصلحة النبي الأول ؛ أو يقال : إن مجيء النبي الثانى بشريعة الأول عبث . والأول باطل ؛ لأنه كما لا يمتنع فى العقل أن تكون مصلحة النبي الثانى مع امته مخالفة الأول[١] ، كذلك لا يمتنع أن تكون موافقة[٢] لمصلحة الأول . لا فرق فى العقول بين الأمرين . وأما الثانى ، فباطل أيضا ، لأنه لا يمتنع أن يُتعبَّد النبي الثانى بالرجوع إلى دعاء النبي الاول ، ويوحَى إليه بعبادات زائدة ، أو بشروط زائدة [على العبادات[٣]] التى علِمها من النبي الأول ، أو يوحى إليه بشريعة الأول لأنها قد درستْ ؛ أو يوحى إليه بها ويبعث إلى غير من بُعث إليه النبي الأول . ومع كل هذه الوجوه لا يحصل العبث .

فأما كون نبيّنا صلى الله عليه متعبدا قبل البعثة بشريعةِ من تقدّمه ، فقد منع قوم منه ، وقال به قوم ، وتوقّف فيه آخرون . وذكر قاضى القضاة أن الشيخ أبا هاشم توقّف فيه فى بعض المواضع . واختلفوا بعد النبوة ، فقال قوم : كان متعبدا بشريعة مَن قبله إلا ما استثناه الدليل . وقال آخرون : ما كان متعبدا بذلك . واختلف من قال : « كان متعبدا بذلك قبل النبوة وبعدها » ، فقال قوم : « كان متعبدا بشريعة إبراهيم » . وقال آخرون : « بل بشريعة موسى عليه السلام » .

والدلالة على أنه لم يكن متعبّدا قبل النبوة[٤] بذلك ، أنه لو كان متعبدا بذلك ، لكان يفعل ما تُعُبّد به . ولو فعل ذلك ، لكان يخالط مَن ينقل
١٧٧/ب ذلك الشرع من / النصارى وغيرهم ، فيفعل فعلهم . وقد نُقلتْ أفعاله [قبل الشريعة والبعثة[٥]] وعرفتْ أحواله ، ولم يُنقَل أنه كان [يفعل[٦]] ما كانت النصارى تفعله ، ولا[٧] يخالطهم أو يخالط غيرهم ويسئلهم عن شرعهم .

---

١) لس : لمصلحة الاول
٢) ل : موافقا
٣) لس : للعبادات
٤) لس : البعثة
٥) لس : قبل البعثة
٦) زاده لس
٧) ل : ولا كان

واحتج[١] المخالف بأنه قد كان قبل البعثة يحج ، ويعتمر ، ويطوف بالبيت ويعظّمه ، ويذكّى ، ويأكل اللحم ، ويركب البهائم ويحمل عليها . وكل ذلك لا يحسُن إلا شرعا . فالجواب : انه لم يثبت أنه حج واعتمر قبل البعثة ، وتولى[٢] التذكية بنفسه ولا أمر[٣] بها . وأما أكْل اللحم المذكى . فحَسن فى العقل ، لأنه ليس فيه ضرر على أحد ، وفيه منفعة للآكل[٤] . وأما ركوب البهائم والحمل عليها ، فحَسن فى العقل عند الشيخ أبى هاشم ، لأنه ضرر يؤدى إلى نفع أعظم منه ، وهو القيام بمصالحها[٥] وإيصال النفع إليها . وأما الطواف بالبيت فيحتمل أن يكون إنما فعله ليتشاغل كما[٦] يتشاغل الإنسان بالمشى ويستروح إليه إذا كان مفكرا . وعلى أنه ليس يجب [أن يكون[٧]] فعله لذلك كثيرا ، حتى يمتنع عليه . وأما تعظيمه[٨] للبيت ، فيحتمل أن يكون عظّمه[٩] لأن إبراهيم عليه السلام عظّمه . والعقل يقتضى حُسن تعظيم أماكن الأنبياء وتمييزها[١٠] وتعظيم ما عظّموه ، ما لم يثبت نسخه[١١] .

وأما الدلالة على أنه ما كان متعبّدا بشرعِ مَن قَبله بعد البعثة ، [هى أن القائل[١٢]] : « كان متعبّدا بذلك » لا يخلو إما أن يريد أن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التى تعبّد بها مَن قبله ، وأوحى إليها بصفاتها ، فلا يرجع فى كلا الأمرين إلى النقل عمن تقدّم ؛ أو يقول : إنه يرجع فى وجوب شرعِ مَن تقدّم وفى صفاته إلى النقل — كما نفعله نحن فى شرعه[١٣] — أو يقول : إنه أوحى إليه بوجوب [العبادات التى[١٤]] هى شرعُ مَن تقدّم

---

١) من هنا حذف س
٢) ل : يتولى
٣) ل : امن [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٤) ل : الاكل
٥) ل : لعدالحا
٦) ل : به كما
٧) حذفه ل
٨) ل : تعظيم
٩) ل : انما عظمه
١٠) ل : تميزها [غير منقوط]
١١) إلى هنا حذف س
١٢) لس : فهى ان القائل بأنه
١٣) س : شرعه عليه السلام
١٤) لس : عبادات

وأمر بالرجوع إلى النقل عمن تقدّم فى معرفة صفاتها ، فهو يرجع فى وجوبها ١/١٧٨ إلى الوحى فى[١] فى صفاتها / ، إلى النقل ؛ أو يقول : إنه يرجع فى وجوبها إلى النقل المتواتر ، وفى معرفة صفاتها إلى الوحى المنزّل عليه[٢] . فان أراد الأول ، فلا يخلو أن[٣] يقول : إن جميع ما أُوحى اليه هو شرع نبى[٤] تقدّم ، إما موسى وإما غيره ؛ أو يقول : إن بعض مـــا أُوحى اليه هوَ [شرع نبى تقدّم[٥]] . والأول باطل ، لأن كثيرا من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح[٦] وغيرهما . وإن أراد الثانى [لم نأباه[٧]] . ولا يجوز أن يقال لأجل ما وقع الاتفاق فيه : « إنه متعبد فيه بشرع من تقدّمه » ، لأنه إنما علمه بالوحى ، فاضافة[٨] ذلك ، إلى الوحى المنزّل عليه ، أولى . وأما الوجوه الثلاثة ، فباطلة من وجوه : ﴿منها﴾ أنه[٩] [عليه السلام كان[١٠]] ينتظر الوحى عند[١١] الحوادث[١٢] ، كالظهار ، واللعان ، والإفك وغير ذلك ؛ ولا يسأل عن التوراة . فلو كان متعبّدا بالرجوع إليها أو إلى غيرها فى معرفة العبادات ، وفى معرفة صفاتها ، لرجع إليها . فان قيل : إنما لم يرجع إليها فى معرفة[١٣] هذه الأحكام وغيرها ، لأنها مستثناة مما تـُعـُبـّد فيه بالرجوع [إليها . فكأنه تـُعبـّد بالرجوع[١٤]] إلى التوراة إلا فى هذه الأحكام [قيل: إنه لم يرجع إليها إلا فى الرجم. فكأنه ما تـُعـُبـّد بالرجوع إليها إلا فى ذلك[١٥]] فقط ! وهذا رجوع

---

١) لس : وفى
٢) حذفه ل
٣) س : اما ان
٤) ل : من
٥) س : ما اوحى الى نبى متقدم ؛ ل : ما اوحى اليه متقدم
٦) ل : عيسى
٧) ل : لزمناه
٨) لس : باسناد
٩) حذفه ل
١٠) ص : كان عليه السلام
١١) لس : عند حدوث
١٢) ل : الحادثة
١٣) حذفه لس
١٤) حذفه س
١٥) زاده ل

إلى ما قلناه من أنه لم يكن متعبدا بالتوراة فى الأصل.ويبقى الخلاف فى الرجم. وسنبيّن[١] أنه لم يرجع إليها ليستفيد الحكم منها . ولو ثبت أنه أراد الاستفادة للحكم[٢] منها ، لوجب أن لا يكون متعبّدا بالرجوع إلى التوراة إلا فى الرجم فقط. وأيضا فان السلف لم يرجعوا فى شيء من الحوادث إلى نقلِ أهل الملل، ولم يسئلوهم عى شرعهم فيها . ولو كانوا متعبَّدين بذلك ، لجرتْ كتب الأنبياء المتقدمين مجرى القرآن والسنة فى وجوب الرجوع إليها . فان قيل: إنما[٣] كانوا متعبدين بما تواتر من شرعِ مَن تقدّم ، دون ما نُقل/ بالآحاد ــ لأن نقل ١٧٨/ب الواحد والاثنين من الكفار لا يجوز العمل به ــ ولم يفحصوا عن شرعهم ، لأن ما تواتر نقلُه يبلغهم من غير فحص ! قيل : ليس كذلك . لأن كثيرا مما تواتر نقله لا يعرفه إلا مَن خالطَ النقلة ، وفَحَص عن نقْلهم . ألا ترى أن كثيرا من فتاوى السلف وما شَجَر بينهم يُعرَف بالنقل المتواتر،ولا يعرفه مَن لم يخالط النقلة ؟ وأيضاً فالنبي صلى الله عليه لمّا قال له معاذ: « أحكمُ بكتاب الله وسنة رسول الله » ، وقال مِن بعدُ : « أجتهد رأيى» ، صوّبه ، ولم يعرّفه أنه يجب عليه الحكم بما فى التوراة والإنجيل . فان قيل : فقد دخلت التوراة فى قوله « أحكم بكتاب الله » ! قيل : إن إطلاق قوله « كتاب الله » لا يُعقَل منه فى الشريعة إلا القرآن . ألا ترى أنه[٤] المفهوم من قوله[٥]: « قرأتُ[٦] كتاب الله » و « رأينا كتاب الله » ، و « حكمنا بكتاب الله » ؟ ﴿دليل﴾ وأيضا لو كان صلى الله عليه مخاطَبا بشرع مَن سلف، لم يخلُ إما[٧] أن يكون مخاطَبـــا بشرع موسى ، أو المسيح[٨] ، أو شرع من تقدّمهما[٩] . ولا يجوز كونه مخاطَبا بشرعِ موسى ، لأنه كان منسوخا بشرع

١) من هنا حذف س [وراجع للبحث فيما يلي الورقة ١٧٩ /ب]
٢) ل : استفادة الحكم
٣) ل : فهلا
٤) ص : ان
٥) ل : قولنا
٦) ل : قراء [لعله: قرأنا]
٧) ل : من
٨) ل : وعيسى
٩) ل : تقدمها قد درس [مع علامة الاضطراب بالهامش]

المسيح[١] . ولا يجوز ان يكون مستعملا لشرع المسيح[٢] ، لأنه ليس أحد من الامّة قال بذلك .لأن الأمّة على ثلاثة أقاويل : منهم مَن قال: لم يكن متعبدا [بشرائع مَن سلف . ومنهم مَن قال : إنما تُعبِّد[٣]] بشرع موسى عليه السلام ، ولهذا يرجع[٤] إلى التوراة . [ومنهم من قال : إنه تُعبِّد بشرائعِ مَن سلف ، الا ما منع منه الدليل[٥]] . ﴿دليل﴾ آخر[٦] : لو كان متعبّدا بشرعِ مَن سلف ، لم ينسَب جميع شرعه إليه، كما لا ينسب شرعه[٧] إلى بعض امّته ، لمّا كانت امّته استفادت منه شرْعه عليه السلام .

واحتجّ المخالف بأشياء ﴿منها﴾ قول الله عز وجل[٨] : «اولئك الذين هدى اللهُ فبهُداهم اقتَدِه ...» قالوا[٩]: وشرْعُه[١٠] مِن «هُداهم»؛ فوجب عليه اتباعه ! فالجواب : انّ الله عز وجل أمره باتباعِ [هدىً مضاف[١١]] إلى جماعتهم . والهدى المضاف إلى جماعتهم هو العدل والتوحيد ، / دونَ الشرائع ١/١٧٩ التي لم يجتمعوا عليها . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل[١٢] . «إنّا أنزلنا التوراة فيها هُدى ونورٌ يَحكم بها النبيّون[١٣] ...» الآية . قالوا : فبيّن[١٤] أنها منزّلة ليحكم بها نبيّنا صلى الله عليه، إذ هو من [جملة النبيين عليهم السلام[١٥]] . فالجواب : انّ ظاهر ذلك يقتضي أن يحكم بها كل النبيين . وذلك يوجب حمْله على الحكم بالتوحيد والعدل ، ليدخل جميع النبيين فيه . فنحن إذا

---

١) ل : عيسى
٢) ل : عيسى
٣) حذفه ل
٤) ل : رجع
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : شرعه عليه السلام
٨) القرآن ٦ /٩٠
٩) ص : وقالوا
١٠) ل : بشرعهم
١١) ل : هدى مضافا
١٢) القرآن ٥ /٤٤
١٣) زاد بعده ل : « الذين أسلموا للذين هادوا »
١٤) ل : فى
١٥) ل : جملتهم

حملنا الآية على ذلك أمكننا أن يكون المراد جميع النبيين . وإذا حملوه على الحكم بالشرائع ، لم يمكن دخول جميع النبيين فيه . لأن بعضهم قد نَسخ بعضَ ما فى التوراة . فاذا كنّا تاركين لأحدِ[١] ظاهرَي الآية ، وهو الحكم بجميعها ، ومتمسكين بالظاهر الآخر ، وهو حكم جميع النبيين — والمستدل بالآية كذلك يفعل — ساويناه[٢] ، وسقط استدلاله. ﴿ومنها﴾ قول الله تعال[٣] : « إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيين من بعده... » الآية . والجواب : انه عز وجل لم يقل[٤] : إنه أوحى إليه « بما » أوحى إلى نوح والنبيينِ من بعده ؛ وإنما قال : إنه أوحى إليه « كما » أوحى إلى غيره ، ليزيل[٥] تعجُّبَ مَن تعجَّب بأن يوحى الله عز وجل إليه . كما أن الإنسان إذا قال لغيره : « كيف راسلنى [بك ؟ » فقال : « كما راسلك بفلان وفلان » ، لم يفد ذلك أنه راسله بما راسله على لسان[٦]] فلان وفلان . يبيّن ذلك أنه[٧] قال فى آخر الكلام[٨] : « ... وكلّم اللهُ موسى تكليما» . فبيّن أن إرساله الرسل غير منكر ولا مستطرف . على أنه لو دلّت الآية على أنه أوحى إليه بما أوحى إلى غيره ، لدلّ ذلك على أنه تُعبّد بشرائع مَن قبله بأمر مبتدأ . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى[٩]: « ثم أوحينا إليك أنِ اتّبِع مِلّةَ إبراهيمَ حنيفا ... » فالجواب : انّ اسم « الملة »[١٠] لا يقع إلا على الاصول من التوحيد ، والعدل ، والإخلاص لله بالعبادة ، دون الفروع . لأنه لا يقال ملة أبى حنيفة وملة الشافعى ، ويراد مذهبهما . / ولا يقال : ملتهما[١١] مختلفة . ولهذا قال تعالى[١٢]: ١٧٩/ب

---

١) ص : لاحدى
٢) ل : فقد تساويا
٣) القرآن ٤/١٦٣
٤) ل : يعلم
٥) ل : ارسل
٦) حذفه ل
٧) ل : انه استحالته
٨) القرآن ٤/١٦٤
٩) القرآن ٦/١٢٣
١٠) ل : المسله
١١) ل : مليتهما
١٢) القرآن ٦/١٢٣

« ... وما كان من المشركين » . فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين . ولأن[١] شريعة إبراهيم قد كان انقطع[٢] نقلها . ولا يجوز أن يحثّه[٣] الله عز وجل على اتباع ما لا سبيل إليه[٤] . ﴿ومنها﴾ قوله تعالى[٥] : « شرّع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى ... » الآية . فالجواب : انّ اسم « الدين » يقع على الاصول دون الفروع . ولهذا لا يقال : دين الشافعي ، ويراد به مذهبه . ولا يقال : دينه ودين أبي حنيفة مختلف . على ان قوله[٦] : « ... أن أقيموا الدين ولاتتفرّقوا...» دلالة على ان الذى شرعه لنا مما وصّى به نوحا هو ترك التفرّق[٧] وأن نتمسك بما شرع . ولو دلّت الآية على أنه عليه السلام تعُبّد بشرع مَن قبله ، لدلّت على أنه تُعبّد بذلك بأمر مبتدأ . ﴿ومنها﴾ انّ النبي عليه السلام رجع إلى التوراة فى رجم اليهوديين[٨] ! يقال[٩] لهم : ولم قلتم إنه رجع إليها ليستفيد[١٠] الحكم منها ؟ وهلا قلتم إنه رجع إليها ليقرّرهم على صدقه فى حكايته أن الرجم مذكور فيها ؟ ولو رجع ليستفيد[١١] الحكم منها ، لرجع إليها فى غير ذلك من الأحكام ، ولرجع إليها فى شرائط الرجم كالإحصان وغيره ، ولما[١٢]

---

١) ل : ولا
٢) كذا لح ؛ ص : يقطع
٣) ل : يخبر
٤) ل : له اليه
٥) القرآن ٤٢/١٣
٦) القرآن ٤٢/١٣
٧) ل : العرو
٨) فى صحيح البخارى (كتاب ٩٧ ، باب ٥١) : أتى النبى صلى الله عليه وسلم برجل وامرأة من اليهود قد زنيا فقال لليهود ما تصنعون بهما ؟ قالوا: نسخم وجوههما ونخزيهما. قال : فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . فجاءوا . فقال لرجل ممن يرضون : يا أعور ، اقرأ . فقرأ حتى انتهى إلى موضع منها فوضع يده عليه . قال : ارفع يدك . فرفع يده . فاذا فيه آية الرجم تلوح . فقال: يا محمد ، إن عليهما الرجم ولكنا نكاتمه . فأمر بهما فرجما » . — راجع فى التوراة كتاب اللاويين ٢٠/١٥ ، كتاب التثنية ٢٢/٢٢ ؛ إنجيل يوحنا ٨/٥
٩) ل : والجواب يقال
١٠) ل : ليتعبد
١١) ل : ليتعبد
١٢) ل : وانما

اعتمد على من أخبره فى تلك الحال . لأنهم لم يكونوا بصورة المتواترين . وأخبار آحاد الكفار غير معلوم[١] بها . وايضا فكون[٢] التوراة محرّفة يمنع من الرجوع إليها ومن استفادة الحكم منها[٣] .

باب

في ذكر فصول كيفية الاستدلال على الأحكام

اعلم أن الاستدلال على الأحكام ضربان : استدلال[٤] بدليل شرعى ، كالخطاب ، والأفعال ، والقياس ؛ و[٥]استدلال بالبقاء على حكم العقل . وكلاهما [يفتقران إلى المعرفة بحكمة[٦]] المكلِف. ويفتقر / الاستدلال بالخطاب ١/١٨٠
إلى معرفة ما يفيده الخطاب . وقد تقدّم بيان فوائد الخطاب .

فالاستدلال بالأدلة يختلف بحسب تجرّدها عن قرينة[٧] ، وبحسب اقتران القرائن بها . والخطاب من الأدلة ، منه مشترك بين [حقيقتين ، ومنه[٨]] غير مشترك . وحقيقة الخطاب قد تكون لغوية ، وقد تكون شرعية[٩] ، وقد تكون عرفية . والقرائن قد تعدل بالخطاب عن ظاهره ، وقد تكون مكمّلة لظاهره . وينبغي أن نذكر صفة المكلّف التى يمكن معها الاستدلال على الأحكام . ونذكر كيفية التوصّل إلى الأحكام فى الجملة ، ونذكر الخطاب الذي ليس بمشترك وهو متجرّد ، وكيف يستَدلّ به على حقائقه[١٠] اللغوية، والعرفية والشرعية . ونذكر كيفية الاستدلال [مع القياس المكمل . ونذكر[١١]]

---

١) ل : معمول
٢) ل : فيكون
٣) إلى هنا حذف س
٤) لس : احدهما استدل
٥) لس : والآخر
٦) ل : يفتقر الى ان المعرفة بحكمة ؛ س : يفتقران الى المعرفة بحكم
٧) ل : قرائنه
٨) ل : حقيقته من
٩) مع تقديم وتأخير فى لس
١٠) ل : صفاته
١١) ل : بالخطاب مع القرائن المشتركة ويمكن ؛ س : بالخطاب مع القرائن المكملة ونذكر

كيفية الاستدلال بالخطاب الذى ليس بمشترك على مجازه ، إذا اقترنتْ به القرائن [ونذكر كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك إذا اقترنت بها القرائن[١]] وإذا لم تقترن به[٢] . ونذكر ما يشبّه[٣] بالقرائن ممـا ليس بقرينة عـلى الحقيقة . ونذكر مَن الـذى يجب أن يبيّن له مدلول الخطاب[٤] حتّى[٥] نحمله على ظاهره ؟

بابٌ

في صفة المكلّف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية [وفي كيفية الاستدلال على الأحكام الشرعية[٦]]

اعلم أن صفة المكلّف التى معها يمكن الاستدلال على الأحكام، هى كونه عالِما بقُبح القبيح ، وبوجوب الواجب ، وبأنه عالم[٧] غنى عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب . فمتى علِم المستدل ذلك ، علِم أنه لا يجوز أن لا يعرّفنا البارئ عز وجل مصالحنا ومفاسدنا . لأن تعريف الألطاف واجب ، والحكيم لا يُخلّ / بواجب . ويَعلم أيضا أنه لا يجوز أن يدلنا ويخاطبنا بما ١٨٠/ب
يفيد فى المواضعة شيأ ما ، إلا وهو عالم [بان ما[٨]] يفيده الخطاب على ما يفيده إما أن يفيده بمجرّده أو بقرينة . لأنه لو لم يعلم ذلك ، لكان قد لبّس علينا ودلّنا على خلاف الحق . وذلك قبيح .

وأمّا التوصّل[٩] إلى الأحكام الشرعية ، فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة ، فيجب أن ينظر ما حكمها فى العقل ، ثم ينظر هل يجوز

١) زاده ل س
٢) حذفه ل س
٣) س : يشتبه
٤) تكرر الجملة فى ل
٥) ل : حتّى يجب ان
٦) حذفه ص
٧) حذفه ل س
٨) ل : بما
٩) ل : الموصل

أن يتغير حكم العقل فيها ؟ وهل[١] فى أدلة الشرع ما يقتضى تقدّم[٢] ذلك الحكم أم لا ؟ فان لم يجد ما ينقله عن العقل ، قضى به . والشرط[٣] فى ذلك، هو علمه[٤] بأنه لو كانت المصلحة قد تغيّرت عما يقتضيه العقل، لما جاز أن لا يدلّنا الله تعالى على ذلك . فإن وُجد فى الشرع ما يدل على نقله ، قضى بانتقاله . لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعى.

والدلالة الشرعية ضربان : خطاب ؛ وغير خطاب ، و[٥]هو الأفعال ، والقياس ، والاستنباط . والشرط[٦] فى الاستدلال بأفعال النبى عليه السلام هو علمنا بانه [عليه السلام[٧]] لا يفعل على وجه العبادة ما ليس بطاعة ؛ وأن نعلم أن ما هو واجب عليه أو ندب منه ، فهو واجب علينا أو ندب منّا، إلا أن يدل دليل على خلافه . والشرط فى الاستدلال بالقياس هو أن نعلم أنّا متعبَّدون[٨] به ، وأن حكمة الله تقتضى أنّا ما تُعُبّدنا به إلا وذلك مصلحتنا .

وأما الأدلة [التى هى الخطاب ، فهو[٩]] خطاب الله ، وخطاب رسوله عليه السلام ، وخطاب الامّة . وقد يستدل ، على الحكم ، بالخطاب وبالإمساك عن الخطاب وعن غيره من الأدلة . والشرط[١٠] فى الاستدلال بخطاب الله أن نعلم ما يفيده الخطاب بمجرّده ،وما يفيده مع قرينة ، وأن الله تعالى لا يجرّد[١١] خطابا يفيد فى المواضعة شيأ ما ، إلا وقد / علم[١٢] أن فائدته[١٣] على ما أفاده ١/١٨١

١) ل : هذا
٢) ل : نقل
٣) ص : الشروط
٤) ل : علم
٥) س : وغير خطاب
٦) ص : الشروط
٧) حذفه ل
٨) ل : متعبدين
٩) ل : فهى
١٠) ص : الشروط
١١) لس : يحدث
١٢) حذفه ل
١٣) س : فائدته به

الخطاب إما بمجرّده وإما مع قرينة . والشرط[١] [فى الاستدلال بإمساكه عن أن يدلنا على الحكم أن نعلم أنه لو كان الحكم حاصلا لدلّنا على حصوله . والشرط[٢]] فى الاستدلال بخطاب النبي صلى الله عليه هو أن نعلم فائدة الخطاب ، ونعلم أن الله سبحانه لا يبعث مَن يُخبر بالكذب ، ولا ينهى[٣] عن حَسن ، ولا يأمر[٤] بقبيح . والشرط فى الاستدلال بتركه [أن يؤدى إلينا العبادة[٥]] ، هو علمنا أنـــه[٦] مع حكمته لا يجوز أن يبعث[٧] من يعلم أنه يُخفى عنا مصالحنا . والشرط فى الاستدلال بالإجماع[٨] هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد [شهد أنهم[٩]] لا يُجمعون على خطأ .

بابٌ

فى كيفية الاستدلال بالخطاب [المجرد على[١٠]] حقائقه اللغوية والعرفية والشرعية

اعلم أن الخطاب إذا كان يستعمل فى شىء على سبيل الحقيقة ، ويستعمل[١١] فى شىء آخر على سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة ، فالواجب حمْله على حقيقته[١٢] دون المجاز . لأن الغرض به الإفهام[١٣] . والمخاطَب إنما يفهم من الخطاب حقيقته ؛ ويحتاج إلى قرينة لفهم[١٤] مجازه . فلو كلّفه

---

١) ص : الشروط
٢) زاده لس ؛ وفى أول الجمله عند ل : « بامساكه على
٣) لس : وينهى
٤) لس : ويامر
٥) كذا ص إلا انه كتب « الى انى » وقال : « أظنه : الينا » ؛ لس : أداء العبادة الينا
٦) ل : بان الله تعالى
٧) س : يبحث الينا
٨) س : على الاجماع
٩) ل : شهد بأنهم ؛ س : شهدناهم
١٠) ل : المتجرد عن ؛ س : المتجرد على
١١) حذفه ل
١٢) لس : الحقيقة
١٣) لس : افهام الخطاب
١٤) لس : ليفهم

الله تعالى أن يفهم منه المجاز من غير قرينة ، لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كلّفه .

وحقيقة الخطاب ضربان : أحدهما حقيقة أصلية ، وهى اللغوية ؛ والاخرى طارئة ، وهى ضربان : إحداهما(١) طارئة بمواضعة عرفية ، والاخرى بمواضعة شرعية . فمتى كان الخطاب مستعملا فى شيء من جهة اللغة ، ومستعملا فى غيره من جهة العرف ، ولم يَخرج بالعرف من أن يكون حقيقة فيما كان مستعملا فيه من جهة اللغة ، بل كان حقيقة فى المعنى اللغوى وفى المعنى العرفى ، فلا يكون أحدهما إلى الفهم أسبق(٢) عند سماع الخطاب . فهو مشترك بينهما . وسيجئ القول فى الاسم المشترك . / وإن كان قد صار ١٨١/ب مجازا فى المعنى اللغوى ، وجب حمله على العرفى . لأنه هو المفهوم من الخطاب . فجرى مجرى المجاز .

والحقيقة اللغوية(٣) ، ونظير ذلك اسم « الغائط » كان حقيقة فى المكان المطمئن من الأرض. [ثم صار فى العرف حقيقة فى قضاء الحاجة ومجازا فى المكان المطمئن(٤)] . وإذا استعمل الخطاب فى العرف أو(٥) اللغة فى شيء ، واستعمل فى الشرع فى شيء آخر ، وكان حقيقة فى الشرعى واللغوى أو العرفى ، فهو(٦) مشترك بينهما . وإن كان مجازا فى العرفى أو فى اللغوى ، وجب حمله على الشرعى ، لأنه المفهوم عند سماع الخطاب . وذلك كاسم « الصلاة » كان(٧) حقيقة فى الدعاء ؛ ثم صار مجازا فيه ، حقيقة فى الصلاة الشرعية ، لا يُفهَم من إطلاقه سواها . فصار حمْل الخطاب على معناه الشرعى أولى [من حمله(٨)] على العرفى . ثم [على الحقيقة اللغوية . وحمله(٩)] على الحقيقة

---

١) لس : احدهما
٢) مع تقديم وتأخير فى ل
٣) ل : اللغويان
٤) زاده لس
٥) لس : او فى
٦) حذفه ل
٧) حذفه ل
٨) لس : ثم
٩) زاده لس

اللغوية أولى من حمله على مجازها . فاذا تعذّر ذلك ، حُمل على مجازها . فان خاطب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما[١] فى شيء ، وعند الاخرى فى شيء آخر ، فانه ينبغى أن يحمله كل واحدة من الطائفتين على ما تتعارفه . لأنه السابق إلى [أفهامنا . فلو أراد أحد[٢]] المعنيين من كلا الطائفتين ، لدلّ الطائفةَ التى لا تَعرف ذلك المعنى على أنه قد أراده .

فان[٣] قيل : فما قولكم ؟ لو حرّم الله علينا أن نسمى الدعاء صلاة ، وأوجب[٤] أن نسمى الصلاة الشرعية بذلك ، وعصينا فى ذلك ؛ ولم نتعارف من اسم الصلاة إلا الدعـــاء ؛ ثم قال لنا : « أقيموا الصلاة » ، على ماذا كان ينبغى لنا أن نحمله عليه ؟ قيل : إن كان قد أخبرنا أنه لا يستعمل هذا الاسم إلا فى الصلاة الشرعية ، فانه يريد به الشرعية . وإن لم يخبرنا بذلك ، فانه [لا يريد به إلا[٥]] الدعاء ، لأنه المفهوم عندنا . وليس يجب ، إذا قبح منا استعمال هذا الاسم فى الدعاء ، أن يقبح من الله تعالى ذلك[٦] .

١/١٨٢

/ بابٌ

فى كيفية الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكملة لظاهره[٧]

اعلم أن هذه القرائن منها ما ترجع إلى حال المخاطِب ، ومنها ما لا ترجع إلى حاله . فالاول كاستدلالنا بكلام النبى صلى الله عليه وبكونه منتصبا لتعليم الشرع . على أنه عنى بخطابه حكما شرعيا . وهذا إذا كان خطابه مترددا بين حكم شرعى وعقلى ، لأنه منتصب لتعليم الشرع[٨] . فأما إذا

١) ل : احدهما
٢) س : افهامها فلو ارادها احدى
٣) من هنا حذف س
٤) ل : اوجب علينا
٥) ل : يريد به
٦) إلى هنا حذف س ؛ وحذف ل كلمة « ذلك »
٧) س : الظاهرة
٨) ل : الشرعى

كان ظاهر خطابه(١) يفيد حكما عقليا ، ومجازه يفيد الشرعى ، فالواجب حمْله على ظاهره . لأنّا إنما نرجّح حمله على الشرعى بكون النبي عليه السلام منتصبا لتعليم الشرع(٢) . وذلك انما يتم مع تردد خطابه بين الشرعى والعقلى على سواء . فأما إذا كان ظاهره مع أحدهما ، فلا ترجيح . وكذلك إذا تردّد خطابه بين تعليم اسم لغوى وشرعى ، فانه يجب حمْله على تعليم الاسم الشرعى. لأن اللغوى يعرف من دونه عليه السلام .

واعلم أن كل خطاب ، فانه لا بد فى الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به . ألا ترى أنّا نعتبر حكمته ؟ وإنما أردنا الأحوال(٣) التى لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى ، مع كونه مترددا بينهما .

وأما القرينة التى ليست بحـــال المتكلم فضربان : أحدهما أن تكون القرينة خطابا آخر ، والآخر أن تكون القرينة تعلقا بين ما تناوله الخطب وبين ما لم يتناوله .

أما الضرب الأول فأشياء: ﴿منها﴾ أن يكون أحد(٤) الخطابين يدل على أن [للشىء صفة(٥)] ، والآخر يدل على اختصاص(٦) تلك الصفة بحكم من الأحكام ، فنعلم أن ذلك الشىء يختص بذلك الحكم . وذلك مثل(٧) قول الله سبحانه(٨) : « إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون » . وذلك يدل على أن القرآن ذِكر . وقوله تعالى(٩) : « ما يأتيهم من ذِكر مِن ربّهم مُحدَثٍ إلا استمعوه وهم يَلعبون » ، يدل على حدثِ الذكر . فوجب من كِلا الاثنين كون(١٠) القرآن / محدَثا . ﴿ومنها﴾ ما(١١) يدل الخطاب على اختصاص ١٨٢/ب

١) لس : الخطاب
٢) ص : الشرعى
٣) ل : بالاموال
٤) ل : اخر
٥) ل : الشىء لصفة
٦) س : اختصاص حاله ؛ ل : اختصاص ماله
٧) حذفه ل
٨) القرآن ١٥ / ٩
٩) القرآن ٢١ / ٢
١٠) ل : ان يكون
١١) لس : ان

حكم بشيئين ، ويدل خطاب آخر على أن أحد الشيئين يختص[١] ببعض ذلك الحكم ، فنعلم أن الشيء الآخر يختص ببقية ذلك الحكم . كقول الله سبحانه[٢] : « ... وحمْلُه وفِصاله ثلاثون شهرا ... » يدل على أن [مدة الحمل[٣]] ومدة الرضاع ثلاثون شهرا . ودل قوله[٤] : « ... وفِصالُه فى عامَين ... » [على[٥]] أن[٦] الحمل يكون [ستّة أشهر ، لأن الفصال يكون فى عامين[٧]] . ﴿ومنها﴾ أن يكون أحد الخطابين طريقا إلى أن لشيء[٨] من الأشياء حكما[٩] ، وأنه ليس لغيره ، ويدل [خطاب على أن[١٠]] ذلك الحكم المذكور[١١] لبعض الأشياء[١٢] ، فنعلم أنه هو الأول أو جزء منه . نحو قوله سبحانه[١٣] : « شهر رمضانَ الذى أُنزل فيه القرآن ... » يدل على أن ابتداء نزول القرآن فى شهر رمضان ، لعلمنا أن كثيرا منه قد نزل فى غير شهر[١٤] رمضان . وقوله[١٥] : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » [يدل على أن ابتداء نزوله[١٦] فى ليلة القدر . وذلك لا يكون إلا وليلة القدر هى جزء من شهر رمضان . وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله[١٧] : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر »[١٨]] يفيد أن ابتداء نزوله فى ليلة القدر.

---

١) س : مختص ؛ ل : يختص بعضه
٢) القرآن ٤٦/ ١٥
٣) س : هذه المدة
٤) القرآن ٣١/ ١٤
٥) زاده ل س
٦) س : ان رضاع
٧) ل س : فى هذه المدة وتبقى بقية المدة للحمل وهو ستة أشهر
٨) ل : ليس
٩) ل : حكم
١٠) س : على خطاب آخر على ؛ ل : خطاب آخر على ان
١١) ل : مذكور
١٢) س : الاسماء
١٣) القرآن ٢/ ١٨٥
١٤) حذفه ل
١٥) القرآن ٩٧/ ١
١٦) س : نزوله كان
١٧) القرآن ٩٧/ ١
١٨) زاده ل س

فأما إذا كانت القرينة تعلقا[١] بين فائدة الخطاب وبين غيره ، فضربان: أحدهما أن يكون بينهما تعلق التعليل ، وهذا هو القياس ؛ وقد تقدّم القول [فيه[٢]]. والآخر لا يكون تعلق التعليل إلا أنه لا يثبت أحدهما إلا مع الآخر. وهو ضربان : أحدهما هذا حُكمه لمكان[٣] الإجماع ، وإن لم يعلم[٤] التعلّق بينهما . والآخر هذا حكمه، لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه . أما الأول فمثاله أن يدل الظاهر على أن الخال يرث ، وتُجمع الامّة على أن الخالة بمثابته فى إثبات الإرث ونفيه . فنحكم بذلك ، وإن لم نعرف وجه التعلق بينهما . وأما الثانى فضربان : أحدهما أن يكون / ذلك المعنى[٥] وصلة ١/١٨٣
إلى فائدة الآية كالأمر بالطهارة[٦] يقتضى وجوب استيفاء الماء . والآخر أن لا يكون وصلة إليه . وهو ضربان : أحدهما[٧] أن يكون الحكم إباحة ، فيعلم إباحة ما لا يتمّ الفعل المباح إلا معه . والآخر أن يكون الحكم وجوبا ، فيعلم وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا معه . فالأول قول الله تعالى[٨] : «... فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكُلوا واشربوا حتى يتَبيّنَ لكم الخيطُ الأبيض من الخيط الأسود من الفَجر ... » فأباح الله الأكل والجماع إلى الفجر . وليس يمكن إباحة الوطئ إلى الفجر إلا والغُسل واقع بعد الفجر . فدلّ على إباحة تأخره عن الفجر . وأما إذا كان الحكم إيجابا ، فمثاله إيجاب سترِ[٩] جميع الفخذ لا يمكن إلا بستر جزء من الركبة . فدلّ على وجوب سترِ جزء من الركبة .

---

١) كذا لس ؛ حص : متعلقة
٢) زاده لسح
٣) ل : اتحاد
٤) لس : يعرف
٥) حذفه ل
٦) ص : بالطاهرة
٧) حذفه ل
٨) القرآن ٢ /١٨٧
٩) ل : مس

باب

في كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن

اعلم أن خطاب الله وخطاب رسوله لا بد من أن [يفيد أشياء(١)] . ولا يخلو إما أن يكون(٢) محتملا لأكثر من حقيقة واحدة ، فيكون مشتركا بينهما ؛ وإما أن لا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة . وهذا القسم إما أن يكون عاما ، أو خاصا ، [فان كان خاصا(٣)] ، فاما أن يتجرد عن قرينة أو لا يتجرد عن قرينة . فان(٤) تجرّد [عن قرينة(٥)] ، حُمل الخطاب على ظاهره . وإن لم يتجرد عنها فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس هو ظاهره ، أو تدل على أن المراد هو ظاهره ، أو تدل على أن المراد ظاهر الخطاب وغير ظاهره . فإن دلّت على أن المراد ليس هو ظاهره ، خرج ظاهره من أن يكون مرادا . ولا يخلو ذلك الخطاب إما أن يكون متجوّزا به فى غير ظاهره ، أو غير متجوز به فى غير ظاهره . فان لم يكن متجوزا به فى(٦) غير ظاهره ، على تعذّر ذلك ، وجب أن يقترن(٧) به قرينة تدل على المراد . لأن الخطاب ليس يتناول غير ظاهره ، فيحمَل عليه . وإن كان قد تجوّز به فى غير /ظاهره ، ١٨٣/ب
لم يخلُ وجه المجاز الذى يستعمل الخطاب فيه إما أن يكون واحدا ، أو أكثر من واحد . فان كان واحدا ، حمل اللفظ عليه من غير افتقار(٨) إلى دلالة زائدة . لأن الحكيم(٩)، إذا خلا(١٠) خطابُه من قرينة [تدل على أنه أراد

---

١) كذا ص ؛ لس : يفيد شياما
٢) ل : يفيد
٣) حذفه ل
٤) ل : فاما ان
٥) لس : عنها
٦) س : على
٧) ل : يعرف
٨) ل : اقتصار [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٩) ل : الحكم
١٠) لس : جرد ؛ ح : تجرد

غير فائدته اللغوية[1]] ، فلابد من[2] أن [يريد به ما يعنيه[3]] به أهل اللغة. فان لم يعن[4] به الحقيقة ، فليس إلا المجاز . وإن كان وجه المجاز الذى يستعمل فيه الخطاب أكثر من واحد ، لم يخلُ من أن تدلّ دلالة مبتدأة على المراد بعينه ، [أو لا تدل دلالة على ذلك . فان دلّت دلالة مبتدأة على المراد بعينه[5]] ، لم تخلُ وجوه المجاز إما أن تكون محصورة، أو غير محصورة. فان[6] [لم تكن محصورة[7]] ، فلا بد[8] من[9] أن تدل دلالة على ما اريد[10] منها .

هكذا ذكر قاضي القضاة : قال . لأنه لا يجوز أن يريدها المخاطِب[11] كلّها ، مع تعذّرِ حصْرها علينا . ويمكن أن يقال إنه[12] أرادها كلها على البدل ، لأن ذلك يمكن مع فقْد الحصر ، ومع فقْد دلالة على التعيين . ولا يمكن سواه . يبيّن ذلك أنه يحسُن أن نؤمر بذبح بقرة ، فنكون مخيّرين فى ذبح أي بقرة شئنا ، وإن لم يمكنّا[13] حصر البقر . فبان أن التخيير يمكن مع فقد الحصر .

فأما مَن لم يُجز أن يراد بالكلمة الواحده [المعنيان المختلفان، فانه يجيء[14]] على مذهبه أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه . لأن اللفظة ما وُضعتْ للتخيير . فان[15] كانت وجوه المجاز محصورة ، فانه لا يخلو إما أن تكون

١) زاده لس
٢) حذفه ل
٣) س : يعصى به ما يعنيه ؛ ل : يعبره فيما عنه
٤) ل : يغر
٥) حذفه ل
٦) ل : فانه
٧) حذفه ل
٨) س : فانه لا بد
٩) حذفه لس
١٠) س : اريد به
١١) ل : المخاط
١٢) س : انه قد
١٣) ل : يمكن
١٤) ل : المتعين المختلفة فايد عن ؛ س : المعنيين المختلفين فانه يجى
١٥) لس : فاما ان

متساوية فى القرب من الحقيقة وقوة الشّبه بها، أو لا تكون متساوية فى ذلك . فان كان بعضها أشبه بالحقيقة من بعض[١] ، حُمل اللفظ عليه . لأنه أسبق[٢] إلى الإفهام لقوةِ شَبهِه[٣] ، ويَخرج الباقى[٤] من أن يكون مرادا ، كما أن الخطاب إذا حمل على حقيقته[٥] ، لم يحمل على مجازه إلا بدليل . وهذا يتمّ على قول الفريقين . وإن كانت وجوه المجاز متساوية ، لم يخلُ إما أن
تدل دلالة على أن بعضها غير مراد ، أو[٦] لا تدل دلالة على / ذلك . فان لم ١/١٨٤
تدل دلالة على ذلك ، حُمل اللفظ عليها[٧] . لأنه ليس بعضها ، لحمْل الخطاب عليه ، أُولى من بعض . فلو أراد الحكيم بعضها ، لدلّ عليه[٨] . فاذا حُمل الخطاب عليه ، فان كانت غير متنافية ، وأمكن أن يراد بالكلمة الواحدة حُمل الخطاب عليها أجمع . وإن لم يمكن أن يراد بالكلمة الواحدة معا ، حُمل عليها على البدل . والأولى أن يقال على مذهب هؤلاء : إنه ينبغى أن الخطاب عليها على البدل ، وإن أمكن الجمع بينها . لأن الخطاب ليس بعام فيتناوَل[٩] الجميع .

ومثال المعانى التى تتنافى أن تراد بالكلمة الواحدة ، قول القائل لغيره : « افعل إذا دلّت الدلالة » على أنه غير أمر . فانه يصح أن يكون إباحة ، ويصح أن يكون تهديدا . واستعماله فى كل واحد منها مجاز . ولا يجوز أن يستعمل فيها على الجمع[١٠] ، مع أنه متناول لفعل واحد . فأما من يمنع[١١]

١) حذفه ل
٢) ل : اسنها ؛ س : اسقها
٣) ل : شبهه بالحقيقة
٤) ل : الثانى
٥) ل : الحقيقة
٦) س : او ؛ ل : و
٧) ل : عليه
٨) ل : عليها اجمع
٩) لس : فيحمل على
١٠) ل : الجميع
١١) لس : يمنع من

أن يراد المعنيان[1] بالعبارة الواحدة ، فانـــه[2] يقول : لا بدّ في[3] تساوى وجوه المجاز من أن يكون مراد المتكلم واحدا منها[4] . ولا بد من أن يدل على مراده منها . فأما إن دلّت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يُرَد ، فانه يجب حمْل الخطاب على الوجه الآخر ، إن لم يبق إلا وجه واحد . وإن بقى أكثر من وجه واحد ، حُمل عليها ، إما على الجمع وإما على البدل ، على قول من أجاز ذلك . ومن لم يجز ذلك ، يقول : لا بد من قرينة . فان دلّت الدلالة على أن غير الظاهر مراد ، فلا يخلو إما أن تعيّنه ، [أو لا تعينه[5]] . فان لم تعينه ، فالقول فيه كالقول فى القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر . وإن عيّنتْه ، وجب حمله على ذلك المعيّن[6] .

وقال قاضى القضاة فى « الدرس » : إنه لا تخرج الحقيقةَ [من[7]] أن تكون مرادة ، لأنه لا يتنافى أن تكون مرادة مع أن [غيرها مراد[8]] ، إلا أن تدل دلالة على أن المراد [شىء غير[9]] الظاهر ، فيَخرج الظاهر من كونه مرادا . لأن قولنا « إن المراد هو غير الظاهر » ، أوجب[10] أن جميع المراد هو غير الظاهر . / فأما إن دلّت الدلالة على أن ظاهر الخطاب مراد ، ١٨٤/ب
وغير ظاهره أيضا مراد ، فان عيّنَتْ ذلك الغيرَ ، وجب حمْله عليهما . فيكون الخطاب مستعملا فيهما من جهة اللغة ، على قول من أجاز ذلك فى اللغة . ومَن منع ذلك فى اللغة ، يقول : إن الشريعة قد وَضعت تلك الكلمةَ لهما . أو يقول : إن المتكلم تكلّم بتلك الكلمة مرتين ، أراد فى إحداهما[11] ظاهر

---

١) ل : بالمعنى
٢) ل : فانه لا
٣) ل : مع
٤) مع تقديم وتاخير فى ل
٥) زاده لح
٦) ل : المعنى
٧) حذفه ص
٨) ل : يحدها مرادا
٩) ل : هو
١٠) س : قد اوجب ؛ ل : فاوجب
١١) س : احدهما

الخطاب ، وأراد فى المرة[١] الاخرى غير ظاهره ؛ وإن لم تعيّن القرينة ذلك الغير[٢] فالكلام فى ذلك الغير كالكلام إذا دلّت الدلالة على أن المراد ليس هو الظاهر ، و[٣]لم تعيّنه .

فهذا هو الكلام فى الخطاب الخاص . فأما إن كان الخطاب عاما ، فانه إن تجرَّد عن قرينة ، حُمل على عمومه . وإن لم يتجرَّد[٤] . فلا يخلو إما أن تدل القرينة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره ، أو تدل على أن المراد غير ظاهره ، أو ليس هو ظاهره ، أو تدل على أنه قد أُريد بعضه[٥] ، أو تدل على أن بعضه ليس بمراد . فان دلّت على أن المراد ظاهره وغير ظاهره ، حُمل[٦] على ظاهره وعلى غير ظاهره إن كانت الدلالة قد [عيّنته، على ما[٧]] تقدم تفصيله على[٨] قول الفريقين . وإن لم تعيّنه ، فالقول فيه كالقول فى الخاص إذا دلّت الدلالة على أن المراد غير ظاهره ولم تعيّنه . وإن دلت الدلالة على أن المراد به ليس هو ظاهره ، أو أن المراد غير ظاهره، ولم تعيّنه ، لم يَجز تجرُّد هذه القرينة . لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره ، جاز أن يكون المراد هو بعض ما تناولــه الخطاب ؛ وجاز أن يكون المراد شيأ لم يتناوله الخطاب . فاذا انقسم إليها ، ولم يصح اجتماعهما ، احتجنا إلى دلالة تعيّن المراد . ويمكن أن تدل الدلالة فى العام[٩] على أن بعضه مراد . ومتى دلت الدلالة على ذلك ، لم يَخرج البعضُ الآخر أن[١٠] يكون مرادا . لأنه لا يتنافى ذلك . فان دلّت/ الدلالة على أن [المراد هو البعض، خرج ١/١٨٥
البعض الآخر من كونه مرادا . لأن ذلك إخبار بأن كمال[١١] المراد هو البعض.

---

١) حذفه ل
٢) ل : المعنى
٣) ل : وان
٤) زاد بعده لس : عن قرينة
٥) ل : البعض
٦) ل : وجب حمله
٧) ل : عينت فما
٨) ل : وعلى
٩) ل : العلم
١٠) لس : من أن
١١) ل : كان

فان دلّت الدلالة على أن[١]] بعض العموم ليس بمراد، خرج ذلك من كونه مرادا ، وبقى ما عداه تحت الخطاب . [والله أعلم[٢]] .

بابٌ

فى كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك

اعلم أن الخطاب إذا كان مشتركا بين حقيقتين ، فان من يمنع[٣] من إرادتها[٤] ، يمنع من تجرُّد هذا الخطاب عن دلالة تدل على المراد . ويقول : إن دلّت الدلالة على أنه قد [اريد به[٥]] ، وجب القول [بأنه قد[٦]] تكلم به مرتين . أو يقول : إن الشرع قد وَضع[٧] الاسمَ لمجموعها . ومن لا يمنع من ذلك ، يجيز أن يتجرّد عن قرينة . ويقول : إذا تجرّد عن قرينة[٨]، وجب أن يحمل الخطاب على المعنيين[٩] على البدل ، إن كان اللفظ واحدا . نحو أن يقول القائل للمرأة : «اعتدّى بقَرءٍ» . وإن كان اللفظ لفظ جمعٍ ، وجب أن يحمل عليها على الجمع ، إن لم يتنافيا ، [وعلى البدل إن تنافيا[١٠]] . وذكر قاضى القضاة أنه لو[١١] تجرَّد قولُ الله[١٢] : «... يتربص بأنفسهن ثلثة قروء ...»، لأوجبنا على المعتدّة أن تعتدّ بثلاثة قروء[١٣] : بعضها

١) زاده لس
٢) زاده ل
٣) س : منع
٤) س : ارادتّها به
٥) س : ارادهما الله به
٦) ل : بان الله تعالى قد ؛ س : بان الله سبحانه
٧) ل : وقع
٨) ل : قرائنه
٩) ل : التعين
١٠) زاده لس
١١) ص : لم
١٢) القرآن ٢ /٢٢٨
١٣) حذفه س

طُهر وبعضها حيض . لأن اللفظ يفيدهما . فليس ، بأن يُحمَل على أحدهما، أولى من الآخر .

ولقائل أن يقول : هلاّ أوجب عليها الاعتداء بثلاثة يقع عليهـا اسم « أقراء » ، سواء كان بعضها طهرا [وبعضها[١]] حيضا ، أو كلها طهرا ، أو كلها حيضا ، لأن ذلك يجرى[٢] مجرى قولنا « رجال[٣]» يفيد جمعا من الرجال أىّ جمعٍ كان . فأما إذا اقترن بهذا الخطاب قرينة دلّت على أن [أحد المعنيين غير مراد ، تعيّن[٤] بأن الآخر مراد . وإن دلّت على أن[٥]] أحدهما مراد ، قضى به .

[وذكر فى « العمد » أن[٦]] يخرج الآخر من أن يكون مرادا . وهو الصحيح . / لأن الاسم المشترك ، الأصل فيه أن يحمل على أحد معنييه، ١٨٥/ب لأنه لا يفيده على الجمع . وإنما يحمل عليهما إذا لم تقترن[٧] قرينة تخص أحدهما . وبهذا فارق لفظ العموم . وذكر فى « الدرس » أن قيام الدلالة على أن أحدهما مراد [لايمنع من كون الآخر مرادا . فان دلّت الدلالة على أن ليس واحد منهما مرادا ، كان[٨]] القول فيه كالقول فيما لا يحتمل إلا حقيقة واحدة إذا دلت الدلالة على أنه ليس بمراد[٩] ظاهرُه . وكذلك إذا دلت الدلالة على أن المراد غيرهما ولم تعيّنه ، أو دلت على أن المراد كِلا الحقيقتين وغيرهما فلم تعيّن ذلك الغير ، أو عيّنته.

والقول فى الخطاب العرفى والشرعى كالقول فيما ذكرناه من القسمة[١٠] فيما يتجرّد ولا يتجرد . وأكثر هذه الأقسام إنما تتفرّع على قول من قال :

---

١) ل : او
٢) لس : يجري عنده
٣) ل : يحرر رجلا [مع علامة الاضطراب بالهامش]
٤) س : قضى
٥) زاده لس
٦) ل : دلت فى العمل انه
٧) ل : لم تقتّرن به
٨) زاده لس
٩) لس : المراد
١٠) ل : القسم

إنه[١] يراد بالكلمة الواحدةِ الحقيقة والمجاز ، والحقيقتان[٢] . فأما من أبى ذلك ، فانه يقول : إن كانَ [الخطاب[٣]] لا يحتمل ، وكان خاصا ، ودلّت الدلالة على أن المراد ليس[٤] ظاهره ، أو هو[٥] غير ظاهره ، وكان لا يستعمل إلا في[٦] وجه واحد من وجوه المجاز ، فانه يحمل عليه ، ويُخرج الحقيقةَ من أن تكون مرادة . وإن كان يستعمل[٧] في أكثر من وجه واحد من وجوه المجاز ، وجب أن يكون المراد واحدا[٨] منهما ، ولا بد من أن تدل دلالة عليه بعينه[٩] . وكذلك إن كان اللفظ عاما ، ودلت الدلالة على أن المراد ليس[١٠] شيأ مما تناوله اللفظ[١١] ، فانه لا بد من أن تدل عليه بعينه[١٢] . ولا يجوز أن تدل دلالة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره . لأن الكلمة الواحدة لا يراد بها الحقيقة والمجاز . وإن كانت اللفظة محتملة لحقيقتين ، فلا بد من أن يراد [إحداهما ، أو واحدة مما[١٣]] هي مجاز فيه . وأيّ[١٤] ذلك اريد ، فلا بد فيه من / دلالة. وإن دلت [الدلالة على أنهما[١٥]] قد اريدا ، أو أحدهما معا هي ١/١٨٦
مجاز فيه ، وجب أن يكون المتكلم قد تكلم بها مرتين ، أو يكون الاسم قد وُضع لهما في الشرع .

---

١) لس : انه يجوز أن
٢) لس : الحقيقتين
٣) زاده لس
٤) لس : ليس هو
٥) حذفه ل
٦) ل : على
٧) ل : لا يستعمل
٨) كذا صل ؛ س : واحد
٩) ل : بنفسه
١٠) لس : ليس هو
١١) تكرر جملة بعد ذلك في ل
١٢) ل : نفسه
١٣) ل : واحد منهما أو واحد فيها ؛ س : واحد منهما أو واحد
١٤) ل : ان
١٥) ل : في الدلالة على انه

باب

في أن ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه قد اريد المجاز بالخطاب

اختلف الناس فى ذلك . فقال الشيخ أبو عبدالله ، وحكاه عن[١] أبى الحسن : إنه يحكم بذلك . قالاه فى قول الله تعالى[٢] : « ... أو لامستم النساءَ فلم تجدوا ماء ... » إنّ قيام الدلالة على وجوب التيمم على المُجامع ، وهو الذى يتناوله اسم « الملامسة » على طريق الكناية ، يدل على أنه مراد بالآية . وقال الشيخ أبو عبدالله : إن الخطاب إذا عُلق [على حكم[٣]] من الأحكام على صفة من الصفات ، ودلّ الدليل على ثبوت ذلك الحكم مع فقْد تلك الصفة ، فانه يعلم بذلك [أنه مراد بالخطاب[٤]] . نحو قول الله تعالى[٥] : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما جزاءً بما كسبَا نَكالاً من الله ... » فلمّا أجمع المسلمون على « أن السارق ، إذا تاب[٦] ، يُقطع ؛ لا[٧] على جهة النكال » ، علِمنا أنه مراد بالآية . وعند[٨] قاضى القضاة أنه لا يعلم ذلك فى كِلا المثالين إلا بدليل زائد . ودليله هو أن الخطاب واجب[٩] حمْله على ظاهره ، دون مجازه إلا بدلالة . وليس فى ثبوت حكم الخطاب فى مجازه دلالة على أنه قد اريد ذلك المجاز بذلك الخطاب . لأنه يجوز أن يكون قد[١٠] [أراد ذلك[١١]] بدليل آخر .

---

١) ل : عن الشيخ
٢) القرآن ٤/٤٣ ، ٥/٦
٣) ل : حكما
٤) لس : الخطاب
٥) القرآن ٥/٣٨
٦) ل : مات
٧) حذفه ل
٨) ل : غير
٩) لس : يجب
١٠) تكرر بعده جملة فى ل
١١) حذفه لس

فان قالوا : إنا[١] علمنا ذلك ، لأن الامّة إذا أجمعتْ على ثبوت حكم الآية فى المجاز ، وكانت لا تُجمع إلا عن دلالة ، ولم يكن فى الشرع ما يجوز أن يدل على ذلك[٢] الحكم إلا ذلك الخطاب ، علمنا انها ما أجمعت على ذلك إلا بالآية . وإلا كانت قد أجمعتْ لغير دلالة ! / قيل : هذا حجة ١٨٦/ب عليكم . لأن الخطاب لا يكون حجة فيما هو مجاز فيه إذا تجرّد[٣] . فلو أجمعوا على ثبوت الحكم فى المجاز لأجل الخطاب، لكانوا قد أجمعوا لا لدلالة . فان قالوا : المجاز يدل على ما هو مجاز فيه مع القرينة . فاذا[٤] أجمعوا على الحكم [لأجل دلالة الخطاب مع القرينة ، كانوا قد أجمعوا على الحكم[٥]] لدلالة ! قيل : فإذنْ لا بد لكم من إثبات أمر زائد على الخطاب ليصح الإجماع على ثبوت الحكم فى المجاز . فلسّم ، بأن تقولوا بأن « ذلك الأمر الزائد هو قرينة اقترنت بالخطاب » ، بأولى من أن تقولوا[٦] : « بل هو دلالة مبتدأة على الحكم » . فان قالوا : لو[٧] أجمعوا لدلالة مبتدأة ، لنقلوها[٨] ! [قيل : ولو أجمعوا لقرينة ، لنقلوها[٩]] . فان قالوا : لم ينقلوها اكتفاء بالإجماع على ثبوت الحكم ! قيل : ولم ينقلوا الدليل المبتدأ اكتفاء بالإجماع . فان قالوا : إنما لم ينقلوا قرينة لجواز أن يكونوا اضطروا مِن قصْد النبى صلى الله عليه إلى أن المراد بالخطاب المجازُ . ولم تكن هناك قرينة تنقل ! قيل : إن جاز أن يضطروا[١٠] مِن قصْده إلى أن المراد بالآية[١١] هو المجاز ، جاز أن يضطروا مِن قصْده إلى هذا الحكم من غير أن يكون مرادا بالآية . وكان ينبغى أن

---

١) س : انما
٢) حذفه س
٣) ل : خرج
٤) زاد بعده ل : إنما
٥) زاده ل س
٦) س ل : نقول
٧) حذفه ل
٨) ل : ليعلوها
٩) حذفه ل
١٠) ل : يقصدوا
١١) حذفه ل

ينقلوا إلينا أنهم علموا ذلك مِن قصد النبي صلى الله عليه . إذ كان هذا هو دليلهم على[١] المراد بالآية . على أن هذا لا يتأتّى فيما يثبت الحكم فيه بنص . نحو وجوب التيمم على المُجامع . لأن فى ذلك خبر عمّار[٢] [رضى الله عنه] و[٣]غيره . فلا يمكن أن يقال [فى ذلك[٤]] : إنه لا وجه لإجماعهم سوى الآية .

بابٌ

فيمن يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه ، ومتى يجوز له ذلك ؟

اعلم أن قول الله تعالى إذا تناول أشياء[٥] — كقوله تعالى[٦] : « ... اقتلوا المشركين ... » — وطَرَق سمْعَ[٧] المكلّف ، فانه لا يجوز أن يَحمله على عمومه ، ولا يَحكم بثبوت التعبد بفائدته إلا بعد أن ينظر فيما يخصّه أو ينسخه . فانه[٨] يجوز أن يكون[٩] فى الأدلة ما ينسخه ويخصه . [فاذا فحص ووَجد / فى ذلك ما ينسخه أو يخصّه ، قضى بما يقتضيه[١٠]] الدليل . ١/١٨٧ وإن لم يُصب ذلك ، لم يخلُ ظاهر الخطاب إما أن يتناول ذلك المكلّف أو لا يتناوله . فان تناوله ، قضى[١١] بشمول الخطاب له ، وقضى

١) ل : على أن

٢) لعل الاشارة إلى ما ذكره صحيح البخارى (كتاب التيمم ، باب ٤-٥) : « جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال : إنى أجنبت فلم اصب الماء . فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : أما تذكر أنا كنا فى سفر أنا وأنت ؟ فأما أنت ، فلم تصل ، وأما أنا ، فتمعكت فصليت فذكرت للنبى صلى الله عليه وسلم . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إنما كان يكفيك هكذا : فضرب النبى صلى الله عليه وسلم بكفيه الارض ونفخ فيهما ، ثم مسح بهما وجهه وكفيه » .

٣) ل : وخبر

٤) حذفه ل

٥) س : شيا

٦) القرآن ٩/٥

٧) ل : بسمع

٨) لس : لانه

٩) ل : يطرق

١٠) كذا فى لس ؛ ص : فان وجد ذلك قضى بقضية الدليل

١١) ل : يمضى

بلزوم[١] تلك[٢] الأفعال له . لأنه لا يجوز أن يُسمعه الله عز وجل خطابا عاما لأفعال[٣] ويريد منهم فهم[٤] مراده ، ولا يمكّنه من العلم بمراده وينصب دلالة يتمكن من الظفر بها . فاذا فحص ولم يُصب الدلالة ، قطع على أن الله لم يُرد الخصوص . وإن كان ظاهر الخطاب لا يتناول ذلك المكلّف ، لم يخلُ السُنن : إما أن تكون انتشرت انتشارا لا يخفى معه ما فيها على من[٥] طلبها من العلماء ، [أو لم تنتشر[٦]] . فان كانت قد انتشرت ، كعصرنا هذا ، فالواجب أن يقضى بعموم الخطاب وثبوت حكمه . لأن السنن قد ظهرت ظهورا لا تَخفى معه على من التمسها . وإن لم تكن السنن قد انتشرت ، فانه لا يجوز أن يقضى بعموم الخطاب . لأنه لا يأمن أن يكون فى الشرع ما يخصّه . لكنه لا يجب فى الحكمة أن يمكن منه[٧] . ولا اتفق بانتشار الشريعة أن يتمكن منه .

وذكر قاضي القضاة أنه إذا لم يجز له القطع [على بقاء حكمه[٨]] ولا[٩] عمومه ، لم يجز أن يجعله أصلا يقيس عليه . لأنه لا يثق بثبوته . وهذا لا يتم . لأن مَن كان من أهل الاجتهاد ، ففرضه فهم الخطاب [لأجل غيره ، إما فرضا معينا أو على طريق الكفاية ، فيجب إذا أمكن من فهم الخطاب[١٠]] . فاذا لم يجد دليلا [ناسخا او مخصصا[١١]] ، وجب أن يقضى بظاهره ويقيس عليه . والواجب أن يقال : إن من كان أهل الاجتهاد ، إذا لم يجد ما يعدل بالحكم عن ظاهره ، فالواجب أن يحمل[١٢]

---

١) ل : بلزومه
٢) ل : ذلك
٣) ل : لا يعقل
٤) ص : فيه
٥) ل : شى
٦) ل : ولم سه
٧) ل : فيه
٨) حذفه ل
٩) لس : ولا على
١٠) زاده لس
١١) لس : مخصصا ولا ناسخا
١٢) ل : يحمله

على ظاهره فى تلك الحال . لأنه قد كُلّف الاستدلال به ، إما ليفتى غيره[١] ، أو ليفتى[٢] نفسه ويفتى[٣] غيره . ولا يجوز أن لا يجعل لـه طريقا إلى ما كُلّف ، سواء انتشرت السنن أو لم تنتشر . إلا أنه إن لم تنتشر
١٨٧/ب السنن ، / قَطع المكلَّفُ أن فرْضه فى الحال وفرْض مَن يستفتيه : العملُ بظاهر ذلك الخطاب . وجوّز أن يكون فى السنن [ما يعدل بالخطاب عن ظاهره ، فإذا بلغه تلك السنّةُ[٤]] يغير فرضه . ولهذا يجب أن يكون[٥] من عاصر النبى صلى الله عليه ، ممن غـاب عنه ، يجوز[٦] أن يكون ما يلزمه من العبادات قد نسخه النبى صلى الله عليه ، [وإن لم يبلغه والنسخُ بعدُ ؛ وأنه إذا بلغه النسخ بغير فرضه ، ويعتبر فرض قياسه عليه[٧]] . فأما من لم يكن من أهل الاجتهاد ، فلا يجوز[٨] أن يقضى بظاهر الخطاب إذا سمعه فى كل هذه الأحوال . لأنـه لا يأمن أن يكون فى الأدلة ما يعدل بالخطاب عن ظاهره . ولا يجب فى الحكمة أن يبلغه . ولا بد[٩]، مع انتشار السنن ، أن يبلغه .

---

١) ل : لنفى
٢) ل : لنفى
٣) ل : نفى
٤) زاده لس
٥) ل : يجوز
٦) حذفه لس
٧) حذفه ل ؛ وفى آخره فى س : القياس عليه
٨) س : يجوز له
٩) لس : يجب

الكلام في المفتى والمستفتى

اعلم أن الكلام فى ذلك إما أن يرجع إلى المفتى، أو إلى المستفتِي، أو إلى المستفتَى[1] فيه. أما الراجع إلى المفتى، ففصلان: أحدهما أن نذكر الصفةَ التى معها يجوز للمفتى أن يفتى. والآخر أن نذكر كيفيةَ فتوى المفتى. أما الراجع إلى المستفتِي، ففصول: منها[2] مَن الذى يجوز له أن يستفتى، ومنها شرط استفتائه، ومنها ما ينبغي أن يفعله إذا أفتاه المفتى. وأما الراجع إلى ما يُستفتى[3] فيه، فهو الذى يجوز له[4] أن يقع الاستفتاء فيه هل هو الفروع فقط، أم[5] الفروع والاصول؟

باب

في الصفة التي معها[6] يجوز للانسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره ويحكم عليه

اعلم أن هذه الصفة هى أن يكون الانسان من أهل الاجتهاد. وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية، وأمكنه الاستدلال بها. والدلالة[7] السمعية ظاهر، واستنباط. والظاهر منه خطاب. ومنه أفعال. وهى أفعال النبي صلى الله عليه. والاستنباط ضربان: قياس، واستدلال. والاستدلال بالقياس يفتقر إلى الاستدلال بالظواهر. / [فاذا ذكرنا الاستدلال بالقياس، ١/١٨٨

١) ل: ما يستفتى
٢) حذفه ل
٣) س: المستفتى
٤) حذفه س
٥) س: ام هو
٦) حذفه ل
٧) لس: الادلة

دخل فيه الاستدلال بالظواهر[١]] . ونحن نبتدئ بذكر ذلك ، فنقول :

يجب أن يكون المستدِل بالقياس غير عارف بحكم الفروع ، ويكون عارفا بالأصل وبحكمه[٢] ، وظانّا بعلته ، وعالما بثبوتها فى الفرع ، أو ظانا لذلك ، عالما بأنــه قد تُعُبِّد بالقياس ، عارفا بشروط القياس . وإنما وجب اشتراط جميع ذلك ، لأن القياس هو إثبات حكم الأصل فى الفرع لاجتماعهما فى علة الحكم فيجب أن يكون المستدل غير عالم بحكم الفرع ، ليصح أن يطلبه بقياسه . ويجب أن يكون عارفــا بالأصل ، ليصح أن يعرف حكمه وعلّة حكمه[٣] ، ويعرف أو يظن أنها موجودة فى الفرع ، وأنه قد تُعُبِّد بتعليق[٤] الحكم بها فى الفرع ليجوز له أن يُعدى الحكم من الأصل إلى الفرع لأجل وجود العلة فى الفرع . ويجب أن يعرف الفرع بعينه[٥] ، ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه . ويجب أن يعرف شروط[٦] القياس ليستعمل من القياس ما اختص بتلك[٧] الشروط ، ويتوقّى ما لم يختص بها . وقد علمنا أن المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالا بخطاب الله تعالى ، وبخطاب نبيّه وأفعاله ، وما علم من قصده ، وخطاب الامّة . وإنما يصح أن يستدل بالخطاب إذا علم أن المتكلم به يَجِب ، [إذا تكلّم بكلام وقد[٨]] وضع لإفادة شيء ، فقد[٩] علم أن ذلك الشيء على ما [أفاده الخطاب . وإذا اقترنت به قرينة ، فقد علم أن ذلك الشيء على ما[١٠]] يدل عليه الخطاب مع القرينة . وهذه الجملة تقتضى أن يعلم المستدل ما وُضع له الخطاب فى اللغة ، وفى العرف ، وفى الشرع ، ليحمله عليه . [ويعرف مجازه ، فيعدل

---

١) حذفه س
٢) ل : حكمه
٣) زاد بعده ل س : ويجب ان يعرف حكمه وعلة حكمه
٤) ل : بتعلق
٥) ل : نفسه
٦) ل : شرائط
٧) ل : بذلك
٨) ل : ان يتكلم بكلام قد
٩) ل : وقد
١٠) زاده ل س

بالقرائن إليه . ويعرف من حال المتكلم ما يثق به من حصول مدلول خطابه[١]] . ويعرف القرائن ؛ وهى ضربان : عقلية و[٢] ، شرعية . والشرعية هى بيان نسخ ، أو بيان تخصيص ، أو غيرهما من وجوه المجاز . / وأما القرائن العقلية ١٨٨/ب
فهى الأدلة العقلية إذا دلّت على خلاف ظاهر الكلام . وأما حال المتكلم ، فهى[٣] حكمته . والحكمة[٤] إما أن تثبت لأن الحكيم[٥] عالم غنى ، وإما لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والامّة . ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نَعلم ما يجوز أن يقوله ويريده ، وما [لا يجوز أن يريده ويقوله[٦]] . ولا يصح المعرفة بحكمة[٧] الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته . ولا يصح المعرفة بحكمة[٨] النبي إلا مع المعرفة بكونه نبيا . [وإنما يُعلَم عصمة الأمّة إذا عرف أن الله ورسوله قد شهد بعصمتها[٩]] . والقرائن الناسخة والمخصصة ، يفتقر العلم بها إلى العلم بجملة[١٠] الناسخ والمنسوخ ، والخاص والعام ، وشروط ذلك . وأما الأفعال ، فان الاستدلال بها يفتقر إلى العلم بأنها حجة ، وإلى العلم بالوجه الذى وقع الفعل عليه . والخطاب المنقول إما منقول بالتواتر — ولا حاجة فيه إلى العلم بعدالة راويه — وإما منقول بالآحاد . وذلك يفتقر إلى الفحص عن عدالة [الرواة وضبطهم[١١]] . وأما ظن المستدل لعلة حكم الأصل ، فانه لا يتوصل إليه إلا بالاستدلال بالأمارات . ويجب أن يعلم أن الغرض أن يظنّها علة لأن[١٢] يعلمها حتى[١٣] يطلب العلم ولا[١٤] يدركه .

---

١) حذفه ل ؛ س فى أوائله : « ليعدل » ، وفى أواخره : يثق بحصول مدلول
٢) ل : احداهما عقلية والاخرى
٣) ل : فهو
٤) س : الحكم
٥) ل : الحكم
٦) حذفه ل
٧) ل : بحكم
٨) ل : بحكم
٩) زاده لس [وفى ل : « يغلب » بدل « يعلم » ، و « او رسوله » بدل « ورسوله »]
١٠) ل س : بجملة من
١١) ل : الراوى وضبطه
١٢) لس : لا ان
١٣) لس : حتى لا
١٤) لس : فلا

وأما الاستدلال الذى ليس بقياس ، فانه إن كان استدلالا بعلة وأمارة فلا بد من الاستدلال عليها . وإن كان استدلالا بشهادة الأصول من غير اعتبار علة ، وصح ذلك ، فانه يفتقر فيه إلى مثل ما[١] ذكرناه فى القياس ، إلا[٢] الاستدلال على العلة .

فاذا اختص الإنسان بما ذكرناه ، جاز له أن يجتهد فى المسائل ، فيفتى نفسه وغيره ، ويحكم على غيره ، ويجوز أن يجتهد فى مسئلة من الفرائض ، إذا كان عالما بالفرائض ، وإن لم يعلم ما عداه من أبواب الفقه . لأن الظاهر من[٣] أحكام الفرائض أنها[٤] لا تستنبط/من غيرها إلا نادرا . و[الذهاب ١/١٨٩ عن[٥]] النادر لا يقدح فى الاجتهاد . ألا ترى أن المجتهد قد يخفى عليه من النصوص اليسيرُ[٦] . ولا يقدح ذلك فى كونه من أهل الاجتهاد .

بابٌ

في كيفية فتوى المفتى

اعلم أنه لا يجوز للمفتى أن يفتى بالحكاية عن غيره . بل إنما يفتى باجتهاده . لأنه إنما يُسأل[٧] عما عنده ، ولا يُسأل عن قول غيره . وإن سُئل أن يحكى قولَ غيره ، [جاز له[٨]] حكايته . ولو جاز أن يفتى بالحكاية ، جاز للعامى أن يفتى بما يجده فى كتب الفقهاء . ومتى لم يتقدم من المفتى اجتهاد فى المسئلة ، وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى . فان تقدّم منه اجتهاد وقول فى المسئلة ، وكان ذاكرا لذلك القول وطريقة الاجتهاد ، لم يجب عليه تجديد الاجتهاد ، [لأنه كالمجتهد فى الحال . وإن لم يذكر طريقة

١) حذفه ل
٢) ل : الى
٣) ل : ان
٤) حذفه لس
٥) حذفه ل
٦) ل : السنن
٧) ل : سئل
٨) لس : جازت

الاجتهاد ، فهو فى حكم مَن لا اجتهاد له . فالواجب عليه تجديد الاجتهاد[١]] .

وإذا لم يجز له أن يفتى ، ويؤخَذ بفتواه ، فأحرى أن لا يجوز أن يأخذ[٢] الإنسان بفتوى من مات . لأنه لا يدرى أنه ، لو كان حيّا ، لكان ذاكرا لطريقة الاجتهاد وراضيا[٣] بذلك القول . ويمكن أن يقال إن الظاهر من ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات . وموته قد أزال[٤] عنه التكليف . ولا يمكن أن[٥] يقال : إنه يلزمه إعادة اجتهاده[٦] . فاذا أفتى المجتهد باجتهاده ، ثم تغيّر اجتهاده ، لم يلزم[٧] تعريف المستفتى تغيّرَ اجتهاده إذا كان قد عمل[٨] به . وإن لم يكن قد عمل[٩] به ، فينبغى أن يعرّفه إن تمكّن منه . لأن العامى إنما يعمل به لأنه قول المفتى . ومعلوم أنه ليس هو قوله فى تلك الحال . وإذا أفتاه بقول مجمع عليه ، لم يخيّره فى القبول منه . وإن كان مختلفا فيه ، خيّره بين أن يقبل منه و[١٠] من غيره . لا شبهة فى ذلك على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » . وعلى قول من قال : « إن الحق فى واحد » أيضا هكذا يجىء[١١] . لأنه ليس ، بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد المفتيَين / بغير حجة ، أولى[١٢] من الآخر . فان كان هذا التخيير معلوما ١٨٩/ب من قصْد المفتى[١٣] لم يجب عليه أن يخيّره لفظا ، بل يذكر[١٤] قوله فقط. وليس كذلك الحُكم . لأن الحاكم وُضع[١٥] لرفع[١٦] الخصومات . فلو كان

١) حذفه ل
٢) مع تقديم وتأخير فى ل
٣) لس : راض
٤) ص : زال
٥) س : انه
٦) ص : اعاد اجتهاده ؛ لس : اعادة الاجتهاد
٧) ل : يلزمه
٨) ل : علم
٩) ل : علم
١٠) ل : او
١١) حذفه ل
١٢) لس : باولى
١٣) ل : النبى صلى الله عليه
١٤) لس : يذكر له
١٥) ل : نصب
١٦) لس : لقطع

الخصم مخيَّرا بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول ، لم تنقطع الخصومة . وإذا اعتدل القولان عند المفتى ، فقد ذكر قاضي القضاة فى « الشرح » أن له أن يفتى بأيهما شاء . وقال أيضاً : [له أن يخيّر المستفتى بين القولين . والوجه أن يقال : « ينبغى أن يخيّر المستفتى » ، أنه[١]] إنما يفتيه بما يراه . والذى يراه هو التخيير ، على قول من قال بالتخيير فى الأحكام . ووجه القول الآخر هو أنه ، كما يجوز أن يعمل المفتى بأىّ القولين شاء ، كذلك يجوز له[٢] أن يفتى [بأيهما شاء[٣]] .

باب

فى جواز استفتاء العامى للعلماء فى فروع الشريعة وتقليده إياهم فيها

منع قوم من شيوخنا البغداذيين من تقليد العامى للعالم[٤] فى فروع الشريعة ، وقالوا : لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبيّن له حجتَه[٥] . وأجاز تقليده إياه فى ذلك أكثر المتكلمين والفقهاء . وحكى قاضي القضاة فى « الشرح » عن أبى على أنه أباح للعامى تقليد العالم فى مسائل الاجتهاد من الفروع ، دون ما ليس من مسائل الاجتهاد . والصحيح جواز تقليده فيها[٦] . والدليل على[٧] ذلك إجماع الامّة قبل حدوث المخالف . فان الصحابة ومن بعدهم كانوا[٨] يفتون العامة[٩] فى غامض الفقه ، ولا يعرّفونهم أدلّتهم

١) حذفه ص ؛ وفى ل « يقتضى » بدل « ينبغى » ؛ وفى لس « لانه » بدل « انه »
٢) حذفه لس
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) كذا ل ؛ ص س : صحته
٦) ل : فيها
٧) ل : على جواز
٨) حذفه س
٩) ل : للعامى

ولا ينبّهونهم[١] على ذلك . ويلزمونهم سؤالهم إياهم ، ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقاويلهم . وأيضا فليس يخلو[٢] العامى ، إذا حدثت به[٣] حادثة من الفروع ، إما أن يكون متعبّدا فيها بشىء ، أو لا يكون متعبّدا فيها بشىء . والإجماع يمنع / من أن لا يكون متعبدا فيها بشىء . لأن 1/190 الامّة مجمعة على أنه يلزمه الرجوع إلى[٤] العلماء . فبعضهم يقول : «يقلّدهم» ، والمخالف يقول : « يسألهم عن الأدلة الشرعية ليعمل عليها » . ولأنه إذا طلّق طلاقا مختلفا فيه ، فإما أن يكون مباحا[٥] له المقام على الزوجة[٦] ، أو محظورا عليه ؛ وليس بينهما واسطة . وأيّهما كان، فهو تعبّد . وإن كان متعبدا[٧] ، فاما أن يكون حكم العقل أو حكم الشرع . والإجماع يمنع من الأول . لأن المخالف يُلزمه سؤالَ العالم عن الأدلة الشرعية ليُعلمه[٨] إياها . ولأن كثيرا من العامة لا يعرف حكم العقل فى كثير من المسائل ، وإنما يعلم ذلك أهلُ الاجتهاد . وإن لزمه حكم شرعى ، فإما أن يلزمه الوصول إليه بالتقليد أو بالاستدلال . فان لزمه بالاستدلال[٩] ، فاما أن يلزمه ذلك بأن يتعلمه[١٠] عند كمال العقل ليصير من أهل الاجتهاد ، وإما أن يسأل العالم عن أدلة المسئلة فيجتهد فيها . فان لزمه التعليم[١١] عند كمال العقل ، فالإجماع يمنع من وجوب التعلم[١٢] على كل أحد عند كمال عقله . ولأن[١٣] انصراف الناس إلى التعلم[١٤] ، المفضى إلى أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد ،

---

١) ل : سوبهم [كأنه: ينبؤنهم]
٢) ل : يخلو حال
٣) ل : له
٤) س : الى قول
٥) حذفه ل
٦) ل : الزوجية
٧) ل : متعبدا بالحكم
٨) ل : ليعلم
٩) ل : الاستدلال
١٠) ل : يتعلم
١١) لس : التعلم
١٢) لس : التفقه
١٣) لس : لان فى
١٤) ل : العلم

إهمال لأمر الدنيا وإفساد حالها . وما أحد أوجب على الناس إهمال[١] الدنيا .
وأيضا فما الجواب [الذى يُثبت[٢]] به الحادثةَ[٣] فى حال تعلّمه قبل أن
ينتهى إلى حال الاجتهاد ؟ وما الجواب إن فرّط فلم يتعلم ، ثم نزلت به حادثة
فى صلاته ، [وصيامه ، أو[٤]] طلاقه ، [وإن[٥]] ابتدأ فى الحال بالتفقه
فاتته الحادثة ؟ وأيضا فليس كل من تفقّه ، صار من أهل الاجتهاد حسبما
نجد عليه كثيرا ممن تفقّه . وإن لزمه أن يسأل[٦] العالم عن الأدلة [التى
استدل[٧]] بها ، فمعلوم أنه لا يمكنه أن يستدل بالدليل الذى يذكره له[٨]
إلا بعد أن يعرف طرفا من اللغة وكيفية الاستدلال بالخطاب ، و[٩]أنه ليس
١٩٠/ب فى الأدلة ما يعدل به عن ظاهره / من نسخ أو تخصيص أو غير ذلك . فان
رجع إلى قول العالم فى ذلك ، فقد قلّده . وإن فحص عن الأخبار ووجه[١٠]
المقاييس ، لم يتمكّن من ذلك إلا فى الزمان الطويل . وزمان الحادثة يضيق
عن ذلك . وقد لا يمكنه ، إذا عرف[١١] وفحص عن[١٢] ذلك ، أن يجتهد .
فكثير من أصحاب الحديث يعرفون ما روى من الحديث ، وليسوا من أهل
الاجتهاد . فاذا أبطلنا[١٣] هذه الأقسام ، لم يبق للعامى طريق إلا التقليد .
وقد استدل على[١٤] تقليد العامى العالمَ بأن قيسَ على رجوع العالم إلى رواية
المخبِر الواحد .

---

١) لس : اهمال امر
٢) لس : ان نزلت
٣) ل : النازلة
٤) لس : او صيامه و
٥) ل : أو
٦) ل : قيل
٧) ل : استدل ؛ س : ليستدل
٨) حذفه ل
٩) ل : فى
١٠) ل : وجوه
١١) لس مع تقديم وتأخير
١٢) حذفه ل
١٣) لس : بطلت
١٤) لس : على جواز

واحتج(١) مَن منع من تقليد العامى فى الفروع ، بأن العامى لا يأمن أن يكون مَن قلّده لم ينصح فى الاجتهاد ، فيكون فاعلا لمفسدة ! وهذا منتقض برجوع العالِم الى المخبر الواحد ، لأنه لا يأمن أن يكون قد كذبه(٢) فى خبره ، فيكون بامتثاله للخبر فاعلا للمفسدة .

فان قالوا : مصلحة العالِم [أن يعمل بخبر مَن ظن صدقه من العامة ، وإن كان كاذبا ! قلنا : وكذلك(٣)] مصلحة العامى أن يعمل بحسب فتوى المفتى ، وإن كان غاشا(٤) . وقاسوا التقليد فى الفروع على التقليد فى التوحيد والعدل بغير علة . وكل قياس لا علّة فيه ، فباطل . ويعارضون بالرجوع إلى خبر(٥) الواحد . والفرق بينهما أن الحق فى التوحيد والعدل وغيرهما يحصل ، لا بحسب حال الإنسان وظنه ، بل الحق فيه واحد(٦) . فاذا قلد فيه المقلّدُ ، لم يأمن أن يكون مَن قلّده لم يُصب ذلك الحق . وأما الشرعيات ، فالحق فيها كونها مصلحة . وفعْل الإنسان قد يكون مصلحة له(٧) إذا كان على حال(٨) مخصوصة . فلا يمتنع أن يكون مصلحته مع أنه ليس من أهل الاجتهاد أن يعمل بحسب فتوى المفتى ، فيأمن أن يكون مُقدما(٩) على جهل وخطأ . كما أن مصلحة العالِم أن يعمل بحسب ما أخبر(١٠) به الواحد عن / النبى صلى ١/١٩١
الله عليه . وأيضا فالعامى إنما يلزمه النظر فى مسائل مخصوصة فى العدل والتوحيد . وأدلتها عقلية ، يحتاج الإنسان إلى [تنبيه يسير(١١)] لا يقطع عمرَه(١٢) .

---

١) من هنا حذف س
٢) ل : تحدثه [غير منقوط]
٣) ل : بان يعمل بحسب الخبر وان كان كذبا قيل
٤) ل : بما شاء
٥) ل : المخبر
٦) ل : واحد فقط
٧) حذفه ل
٨) ل : حالة
٩) ل : مقيما
١٠) كذا ح ؛ صل : خبر
١١) ل : بينها
١٢) ل : غيره

والحوادث [الطارئة فى[١]] الفروع كثيرة بغير إحصاء . والاجتهاد فيها لا يتم إلا بامور شرعية لا يمكن ضبطها . والاستدلال بها فى الزمان الطويل على ما قدّمناه .

فان قيل : قد يجوز أن يطرأ على صاحب الجملة شبهة[٢] لا يمكنه حلّها[٣] إلا بأن يكون من المبرزين فى العلم . فأوجبوا عليه إذنْ أن يكون من المتناهين فى العلم ! قيل : إن النظر على سبيل الجملة لا يحدث معه مثل هذه الشبهة إلا نادرا . ومثل ذلك إذا رجع فيه إلى تنبيه العالم على ما فى العقل من الجواب[٤] لم يستغرق الزمان . أما حدوث الفروع بالإنسان فليس بموقوف على أن يكون من أهل الاجتهاد ، ولا الاستدلال عليها مركوز فى العقول[٥] .

والدليل[٦] على أن للعامى أن يقلّد ، فى مسائل الاجتهاد من الفروع [وفيما ليس من مسائل الاجتهاد من الفروع[٧]] ، هو أنّا لو ألزمناه تمييز مسائل الاجتهاد مما ليس من مسائل الاجتهاد . لكنا قد ألزمناه أن يكون من أهل الاجتهاد . لأنه لا يميّز ذلك إلا أهل الاجتهاد . وفى ذلك من الفساد ما تقدّم .

و[٨]احتجوا بأن ما ليس من مسائل الاجتهاد، الحقّ فى واحد منه . فلا يأمن العامى ، إذا قلّده[٩] فيه، أن يقلّد فى خلاف الحق[١٠]. وليس كذلك مسائل الاجتهاد ، لأن الحقّ فيها[١١] فى جميع الأقاويل . فأيّها قدمتْه[١٢]، فهو الحق ! والجواب : انّ تقليده فى مسائل الاجتهاد أيضا لا يأمن معه أن

١) ل : الطارقة فى
٢) ل : شبه
٣) ل : حلها ايضا
٤) ل : الحوادث
٥) ل : العقل
٦) ل : الدلالة
٧) حذفه ل
٨) ل : فان
٩) ل : قلد
١٠) حذفه ل
١١) كذا ل ؛ ص : فيه
١٢) ل : قلد فيه

يقلّد من لم ينصحه فى الاجتهاد ، وأفتاه بخلاف ما أدّاه إليه اجتهاده . فان قالوا : مصلحة العامى أن يعمل بما يفتى به المفتى ، وإن / غشّه[١] ! ١٩١/ب
قيل : ومصلحته أن يعمل بما يفتيه به العالم ، وإن كان العالم غير مصيب فيه[٢]

بابٌ

فى شرائط الاستفتاء وما يجب على المستفتى إذا أفتاه أهل الاجتهاد

أما شرط الاستفتاء ، فهو أن يغلب على ظن المستفتى أن مَن يستفتيه من أهل الاجتهاد بما يراه من [انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس ، و[٣]]أخذ الناس عنه ؛ وأن يظنه من أهل الدين بما [يراه من اجتماع الجماعات[٤]] على سؤاله واستفتائه ، وبما يراه من سمات [الستر والدين[٥]] . ولا شبهة فى أنه ليس للعامى أن يستفتى مَن يظنه غير عالم ولا متدين . بل يجوز له أن يستفتى كل من يرى ممن لا يظنه عالما . وإنما أُخذ عليه هذا القدر من الظن ، لأنه ممكن له . كما أن الاجتهاد فى الأدلة ممكن للعالم .

فأما ما يجب على العامى إذا أفتاه أهل الاجتهاد ، فهو أنهم إن اتفقوا، وجب على المستفتى المصير إلى الفتوى التى اتفقوا عليها . وإن اختلفوا ، وجب عليه الاجتهاد فى أعلَمِهم وأديَنِهم . لأن ذلك طريق قوة ظنّه . وهو ممكن له . فجرى مجرى قوة ظن المجتهد فى المسائل .

وقد حكى عن قوم انهم أسقطوا عنه الاجتهاد . وهو ظاهر. لأن العلماء فى كل عصر لا ينكرون على العامة تركْ النظر فى أحوال العلماء . فان اجتهد

---

١) ل : عينه
٢) إلى هنا حذف س ؛ حذف ل كلمة « فيه »
٣) ل : انه صابه للفتوى هو
٤) ل : يرى من إجماع العلماء
٥) ل : الخير والدين والستر

فى أحدهم(١) ، فاستوى عنده عِلمهم ودِينهم(٢) ، كان مخيـَّرا فى الأخذ بأىّ أقاويلهم شاء . فأيّها اختاره ، وجب عليه . لأنه ليس بعضهم بقبول قوله أولى من بعض ! ولقائل أن يقول : إنه إذا جاز له أن يختار الإباحة متى شاء ، وأنه إن اختار الأخذ بالحظر ، كان له العدول عنه إلى(٣) الإباحة ؛ فقد صار الفعل مباحا . لأنه له ترْكه متى شاء . وليس له ، والحال هذه ، أن يعتقد(٤) حظره .

وقال قاضى القضاة : إنهما إذا تساويا ، لم يكن له(٥) الأخذ [بالأخف من(٦)] الأقاويل [طلبا منه(٧)] للتخفيف ! ولقائل أن يقول : له ذلك ، لأن المفتيَين إذا استويـا ، صار الأخف / رخصة . واحتج مَن أوجب ١/١٩٢ الأخذ بأثقل القولين بما روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال : الحق ثقيل مرىّ ، والباطل خفيف وبئ(٨) ! والجواب : انّ هذا الخبر من أخبار الآحاد. [وليس فيه أيضا : « إن الحق أثقل من كل ثقيل » . وإنما يدل على أن الحق ثقيل(٩)] . ولأنـّا نحن نقول بذلك(١٠) لأنه مخالف للشهوة . على أن النبى صلى الله عليه إنما عنى أن الباطل فى الغالب خفيف(١١) . لأن [العبادات من النصارى والهند(١٢)] باطلة أكثرها(١٣)، وهى ثقيلة جدا . فان غلب على ظنه أنهما، وإن كانا من أهل الدين، متساويان(١٤) فى العلم وأحدهما أدْين، فالواجب عليه إتباع الأدْين . لأن الثقة به أقوى. وإن تساويا فى الدين ، وتفاضلا

١) لس : امورهم
٢) ل : روايتهم
٣) لس : الى اختيار
٤) ل : يعقل
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : بل طلبا
٨) ل : ولى
٩) زاده لس
١٠) ل : كذلك
١١) ل مع تقديم وتاخير
١٢) ل : عبادات اليهود والنصارى
١٣) حذفه س
١٤) لس : متساويين

فى العلم ، فذكر فى «العمد[١]» أن قوما جوّزوا له [تقليد[٢]] الأنقص فى العلم. وهذا القول يُسقط عند الاجتهاد [فى أعلمهما] . إذ كان لو تبيّن له أعلمهما ، كان له العدول عنه . وقال فى « شرحه » : ليس له الأخذ إلا بقول الأعلم . لأن النفس إليه أسكن[٣] . وجرى التفاضل فى العلم مجرى التفاضل فى الدين . فأما إن كانا عالمَين دَيِّنَين ، وكان أدْينُهما أنقصَها علما ، يحتمل[٤] أن يقال إنهما[٥] سواء . والأولى أن يرجح قول الأعلم ، لزيادته[٦] فيما يعين على الاجتهاد ، والوقوف على الصواب . ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام. لأنه كتدبير الدنيا . فلم يسقط عنهم .

بابٌ

فى أنه ليس للعامى أن يقلّد فى اصول الدين

منع أكثر المتكلمين والفقهاء من التقليد فى التوحيد ، والعدل ، والنبوات . وأباح قوم من أصحاب الشافعى أن يقلّد[٧] فى ذلك . ولم يختلفوا [فى أنه ليس له[٨]] أن يقلّد فى أصول الشريعة ، كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها .

والدلالة على المنع من ذلك هى أن المكلَّف مأخوذ عليه العلم بهذه الامور . والمقلّد ليس بعالم ، لأنه يجوز خطأ مَن يقلّده . ولأن من أباحه ذلك ، وأوجب عليه المعرفة باصول [الدين و[٩]]الشريعة ، فقد / ناقض . ١٩٢/ب
لأن المعرفة بوجوب الصلاة والصيام لا تصح إلا مع المعرفة بصدقِ[١٠] مَن

---

١) ل : العلماء
٢) ل : انه تقلد
٣) ل : اسكر
٤) لس : فانه يحتمل
٥) لس : هما
٦) ل : لمن نادته [غير منقوط]
٧) ل : يقلد العامى
٨) ل : انه
٩) حذفه لس
١٠) ص : صدق

جاء بهما[١] . فان قلّد[٢] فى صِدقـه ، فقد قلّد فى وجوب كل ما أخبر بوجوبه . وإن جاز أن يعلم صِدقه بالتقليد ، جاز أن يعلم أصول الشريعة بالتقليد .

بابٌ

فى المجتهد هل له أن يقلّد غيره من المجتهدين كالصحابى وغيره ؟

قال أبو علي : [له أن يأخذ[٣]] بقول الواحد من الصحابة ، وإن كان فى الصحابة من يخالفه . فان حصل لقول بعضهم مزيةٌ ، أخذ به . وإن تساووا ، كان المجتهد مخيَّرا . وحكى قاضي القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد ، ويعمل على اجتهاده ؛ فان خالف[٤] الصحابى جاز . وحُكى عن[٥] محمد ابن الحسن أنه جعل الاصول أربعة ، ذكر منها[٦] إجماع الصحابة واختلافها[٧] . فجعل[٨] الاختلاف من الاصول تقتضى جواز الأخذ بالقول[٩] المختلف فيه . وذكر الشافعى فى « رسالته القديمة » جواز تقليد الصحابة ، ورجّح قول الائمة منهم . ومنع أكثر الفقهاء المجتهدين من ذلك . واختلفوا فى جواز تقليد العالم من هو أعلم منه [من الصحابة وغيرهم . فجوّز ذلك محمد بن الحسن . وعن أبي حنيفة روايتـان ، إحداهما جوازه ، والاخرى المنع منه . وأجاز ابن سريج تقليد العالم مَن هو أعلم منه[١٠]] إذا تعذّر عليه وجه الاجتهاد . وأكثر الفقهاء يمنعون من تقليد العالم مَن هو أعلم منه .

---

١) لس : بوجوبها
٢) ل : قلده
٣) ل : يجوز له الاخذ
٤) لس : قلد
٥) حذفه ص
٦) ل : فيها
٧) كذا على التأنيث
٨) ل : فجعله
٩) ل : بالقبول
١٠) زاده لس

وقد(١) احتُج للمنع من ذلك باشياء : ﴿منها﴾ أنه لو(٢) جاز لغير الصحابة من المجتهدين تقليد الصحابة ، جاز لبعضهم تقليد بعض . ولو جاز ذلك ، لم يكن لمناظرتهم فى المسائل فائدة ! والجواب : ان من الناس من يجوّز لغير الصحابة من المجتهدين أن يقلّد بعضهم بعضا . ويقول : الفائدة فى اجتهادهم فى المسئلة أن الاجتهاد والعمل بحسبه أولى من التقليد . / ولا يمتنع أيضا أن يجوز ١/١٩٣
لغيرهم تقليدهم(٣) ، ويجب عليهم الفحص والنظر [مع ذلك(٤)] . ﴿ومنها﴾ أن الصحابة كانت(٥) تترك آراءها لخبر تسمعه عن(٦) النبى صلى الله عليه . فبأن يجب على غيرهم العمل بالخبر وبترك رأى الصحابى(٧) أولى . ولقائل أن يقول : إن الصحابة كانت تترك(٨) آراءها للخبر إذا كان صريحه بخلاف رأيها ، وإذا تغيّر اجتهادها بسماعها(٩) والنظر فيه . وهكذا يلزم غيرها . لأنه لا يجوز ، مع أن رأى المجتهدين(١٠) بخلاف قول الواحد من الصحابة ، أن يترك اجتهاده ويصير إلى قول الواحد . وإنما يجوز له الأخذ بقول [الواحد من الصحابة(١١)] ، مع الخبر إذا احتمل الخبرُ الاجتهادَ ، ولم يجتهد فيه ، فلا يمتنع أن يصير إلى قول الواحد من الصحابة . ويجب على ذلك الواحد أن يجتهد، كما نقوله فى التابعين ، مع إجماع الصحابه . ﴿ومنها﴾ أن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآية . فلم يجز ، مع تمكنه من العمل، باجتهاده(١٢) أن يصير إلى قول غيره ، كما لم يجز أن يصير إلى قول غيره [فى العقليات(١٣)]

---

١) من هنا حذف س
٢) حذفه ل
٣) زاد بعده ل : ويجب عليهم النظر كما يجب على من بعدهم الرجوع إلى إجماعهم
٤) حذفه ل
٥) كذا على التأنيث
٦) ل : من
٧) ل : الصحابة
٨) ل : لا تترك
٩) ل : عند سماعها
١٠) ل : المجتهد
١١) ل : الصحابى
١٢) ل : على اجتهاده
١٣) حذفه ل

لمّا تمكّن من النظر والاستدلال عليها ! ولقائل أن يقول : إنما لم يجز التقليد فى العقليات ، لأن المطلوب منها[١] العلم . والعلم لا يحصل بالتقليد ، لتجويزنا خطأ مَن يقلّده . والغرض بمسائل الاجتهاد العمل التابع للظن . وقد يحصل الظن بتقليد العالم . فلا يمتنع أن يرِد التعبد به . وعلى أن إحالتهم ذلك إما أن يكون بالسمع — وليس فى السمع ما يحيل ذلك ؛ وإن كان فيه ما يحيل [ذلك ، فهو[٢]] الدليل ، لا ما ذكروه الآن — أو[٣] بالعقل . ومعلوم أن العقل لا يجوّز التعبد بذلك . لأن العمل بحسب الاجتهاد مصلحة[٤] لغيره من المجتهدين . كما هو مصلحة للعامى . وكما أن [تقليد المجتهدين[٥]] مصلحة لغيرهم . ﴿ومنها﴾ أن المجتهد لو أدّاه اجتهاده / إلى خلاف قولِ مَن هو أعلم ١٩٣/ب
منه ، صحابى[٦] أو غيره ، لمّا جاز ترك رأيه ، والأخذ برأى الأعلم[٧] . فيجب أن لا يجوز له ذلك ، وإن لم يجتهد ، لأنه لا يأمن لو[٨] اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول ! ولقائل أن يقول : لا[٩] يمتنع أن تكون مصلحته[١٠] ، إذا اجتهد ، العمل على ما يؤديه إليه[١١] اجتهاده . وإن[١٢] لم يجتهد ، كان الأخذ بما يختاره من أقاويل السلف مصلحة[١٣] . ألا ترى أنه يجوز ورود التعبد بذلك ؟ وعلى أن هذا يمنع من تقليد العامى . لأنه لا يأمن ، لو [فعل ما يتمكن به من التفقه[١٤]] ثم اجتهد ، أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف قولِ مَن قلّده . ﴿ومنها﴾ أن المجتهد يتمكن من الوقوف

---

١) ل : فيها
٢) ل : فذلك هو
٣) حذفه ل
٤) زاد بعده ل : للمجتهد فلا يمتنع ان يكون مصلحة
٥) ل : قول المجمعين
٦) ل : ل : من صحابى
٧) حذفه ل
٨) ل : ان لو
٩) ل : انه لا
١٠) ل : مصلحة
١١) حذفه ل
١٢) ل : اذا
١٣) ل : مصلحة له
١٤) ل : كان تفقه

على الحكم باجتهاده . فلم يجز له العدول عن ذلك إلى ما هو أنقص منه . كما لا يجوز للمتمكن من العلم العدول عنه إلى الظن ! ولقائل أن يقول : إن العقل لا يمنع من أن تكون مصلحة المتمكن من العلم العمل على ظنه . فالأصل غير مسلَّم . ويَبطل ما ذكروه بالعامى إذا تمكن من التفقّه حتى يصير من أهل الاجتهاد. وكل هذه الوجوه يُحيل ورود التعبد بتقليد المجتهدين[١]. وقد بيّنا أن العقل لا يحيل ذلك[٢] .

والوجه[٣] الصحيح في المسئلة هو[٤] أن يقال : إن اجتهاد المجتهد ، وعمله [بحسب اجتهاده[٥]] ، متعبَّد [به . لأنه بذلك[٦]] يكون مطيعا لله تعالى . لأن[٧] الله تعالى ما نصب الأمارة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها . وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض . وليس يجوز[٨] إثباتُ بدل لهذا المراد المتعبد به إلا لدلالة عقلية أو سمعية . ولا دليل يدل عليه . فوجب نفيه . وهذا [إنما يصح[٩]] إذا أجيب عن شُبَه[١٠] المخالفين :

وقد[١١] احتجوا بوجوه ﴿منها﴾ قول النبي صلى الله عليه: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم » .وقوله : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين[١٢] بعدي » . وقوله : « اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر ، وعمر » . وقوله : / « ضرب الله [بالحق[١٣]] على لسان عمر وقلبه » وقوله : « الحقُّ بعدي مع ١/١٩٤
عمر » . وقوله ؛ « اللهم أدِر الحق مع علىّ حيث ما دار » . فالجواب : انّ

---

١) ل : المجتهد
٢) إلى هنا حذف س
٣) حذفه ل
٤) حذفه ل
٥) لس : بحسبه
٦) ل : بذلك لأنه به
٧) ل : ولان
٨) ل : كون
٩) س : واحتج ؛ ل : أوضح
١٠) س : شبهة
١١) ل : فقد
١٢) ل : الراشدين من
١٣) حذفه ص

هذه[١] أخبار آحاد ، لا يستدل بها على العلم . على أن قوله « بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، وقوله : « عليكم بسنتى » ، وقوله : « اقتدوا باللذين من بعدى » خطاب مواجهة لمن[٢] فى ذلك العصر ، ممن ليس بصحابى ، أن يتبع الصحابة . ومن لم يكن صحابيا فى ذلك العصر ، فليس من أهل الاجتهاد ، فجاز له أن يقلّد . وقد نبّه بذلك على أن غيرهم من أهل الأعصار من العامة يجوز أن يقلّد علماءه[٣] . على أن قوله « بأيهم اقتديتم » ، وقوله « اقتدوا باللذين » ليس بعموم فى وجوه الاقتداء . فيحتمل[٤] أن يكون المراد به الاقتداء بهم فى روايتهم . لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره : « إنه قد اقتدى[٥] [به »، إى اقتدى[٦]] بروايته ، [وصدّق حديثه[٧]] . على أن قوله عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء » يفيد وجوب الأخذ بسنة الخلفاء . وليس أحد يوجب[٨] ذلك إلا على العامى إذا لم يجد غيرهم ممن يفتيه . فعلّمنا أن[٩] ليس المراد به الفتوى[١٠] . وقوله « الحق بعدى مع عمر » ، وقوله « اللهم أدِر الحق مع على » يدل على أن قولها[١١] حق وصواب . والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » لا يأبون ذلك . وكثير منهم يمنع العالمَ من تقليدهما . ﴿ومنها﴾ أن بعض الصحابة كان يرجع إلى قول بعض عند سماعه[١٢] ، من غير أن يسئله عن دليله . نحو ما روى أن عمر رجع إلى قول على ومعاذ ، ولم ينكر عليه أحد من السلف . وبايع[١٣] عبدُ الرحمن عثمانَ على[١٤] اتباع سنة أبى بكر

---

١) ل : هذه الاحاديث
٢) ل : ان
٣) س : علماءها
٤) ل : فيحمل
٥) ص : اعتدى
٦) حذفه ل
٧) حذفه س
٨) لس : اوجب
٩) س : انه
١٠) لس : الا الفتوى للعامة
١١) ل : حكم
١٢) لس : سماعه له
١٣) ل: تابع
١٤) ص : عن

وعمر ! والجواب : انه يجوز أن يكون تنبّه عمر على وجه قول علي ومعاذ عند سماعه[١] ، أو خطر له وجه قولهما من غير أن[٢] ينبّهه[٣] قولهما على[٤] ذلك . وقد يفهم الحاضرون ذلك . فلحُسن ظن الصحابة/بعمر ، صرفوا أمره إلى ١٩٤/ب ذلك ، فلم ينكروا عليه . يبيّن ذلك أن الإنسان إذا تردّد بين رأيين في الحرب ، ثم صمّم على أحدهما ، فقال له قائل : « ليس هذا بصواب ، بل الصواب كذا وكذا » ، فقال له : « صدقتَ » ، فهم الحاضرون أنه إنما صدّقه لأنه إنما[٥] تنبّه على وجه الرأى إما من ذلك الكلام أو من غيره . وليس كذلك إذا عملت الصحابةُ بخبر مرويّ عن النبي عليه السلام . لأن العادة تقتضى أنهم إنما عملوا لأجل الخبر ، لا أنهم تنبهوا[٦] على وجه الاجتهاد ، لأنهم إنما يسألون عن الأخبار [ليعملوا بها[٧]] . والعادة فى العلماء أن يسأل بعضهم بعضا ، لا ليعمل على قوله ، لكن ليتنبّه على وجه القول . يبيّن ذلك أن وكيلا فى ضيعة إذا اشتبهتْ عليه امورها ، فقال : أيّكم سمع من موكلي[٨] فى هذا شيأ ؟ فقال قائل : سمعتُه يقول كذا وكذا . فعمِل الوكيل[٩] على ذلك ، علم الحاضرون أنه إنما عمِل على ما حُكى له ، لا على الاجتهاد . وليس كذلك لو ترك برأيه[١٠] ، وصوّب رأى غيره ، مع أنه من أهل الرأى والحزم .

﴿ومنها﴾ أن قول المجتهد صواب . وكل صواب ، فجائز[١١] اتباعه ! والجواب : انّ القائلين بأن « الحق فى واحد » لا يسلّمون أن كل مجتهد محق . والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » يقولون[١٢] : [كل قول كان حقا وصوابا من قائل ،

---

١) ل : سماعه له
٢) حذفه ص
٣) ل : ينبه
٤) س : عن
٥) حذفه ل
٦) كذا س ؛ ص : ينبهون ؛ ل : سوا
٧) ليعملونها
٨) ل : وكيلى
٩) حذفه ل
١٠) ل : رأيه
١١) ل : جائز
١٢) ل : يقول

فليس يجب أن يكون حقا وصوابا من غيره[1]] . ألا ترى أنه ليس بصواب ممن أداه[2] اجتهاده إلى خلافه ؟

فاذا ثبت ذلك ، فمن قال : أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد الصحابى ، فانه لا[3] يجوز تخصيص عموم القرآن والسنة بذلك . إذ ليس هو حجة . ومن أجاز للمجتهد تقليده ، فذكر قاضى القضاة أنه[4] يلزمه جواز تخصيص العموم به . لأنه قد جعله حجة . وليس يظهر ذلك . لأن لهم أن يقولوا : إنما نجوز للمجتهد تقليد الواحد من السلف إذا لم يظهر عموم بخلافه . فان ظهر ذلك ، لم يجز تخصيصه بقول واحد من السلف .

باب

القول فى إصابة المجتهدين

١٩٥/١ / اعلم أنا لما تكلمنا فى حمل الأدلة الشرعية وفى كيفية الاستدلال بها واجتهاد المجتهدين فيها ، وجب أن نتكلم فى إصابتهم و[5]اجتهادهم . وذلك يتضمن أبوابا : منها ذكر اختلاف الناس فى[6] أن « كل مجتهد مصيب » ، [وما الذي كلف الله المجتهد ؟ ومنها القول بأنه كان لا يمتنع أن يكون كل مجتهد فى الفروع مصيبا[7]] . ومنها هل دل الدليل على ذلك أم لا ؟ ومنها [الأشبه ، والقول فيه[8]] . ومنها الفرق بين مسائل الاجتهاد [وما ليس من

---

١) كذا نقترح ؛ ص : «كل قول كان حقا وصوابا من قائل فهو حق وصواب من غيره فليس يجب ان يكون حقا وصوابا من غيره » ؛ لس : « ليس كل قول كان حقا وصوابا من قائله فهو حق وصواب من غيره » [وفى س خاصة فى أوله : « ليس كل حق قول كان حقا »]

٢) حذفه ل

٣) حذفه ل

٤) ل : لانه

٥) لس : فى

٦) حذفه ل

٧) حذفه ل

٨) لس : القول فى الأشبه

مسائل الاجتهاد[١]] . ومنها أنه لا يجوز[٢] أن يكون المجتهدون فى الاصول ، على اختلافهم ، مصيبين . ونحن نأتى على هذه الأبواب على هذا الترتيب بعون الله وحُسن توفيقه إن شاء الله تعالى .

بابٌ

فى ذكر اختلاف الناس فى أن كل مجتهد فى الفروع مصيب

اختلف الناس فى ذلك : فقال أبو الهذيل ، وأبو على ، وأبو هاشم : « إن كل مجتهد فى الفروع مصيب فى اجتهاده ، وفى حكمه الذى أداه إليه اجتهاده » . وقد حكى ذلك عن أبى حنيفة . وحكاه عن الشافعى بعض أصحابه . وهو ظاهر قوله فى بعض المواضع ، لأنه قال : « إن كل مجتهد قد أدّى ما كُلّف » . وقال الأصم ، وابن عليّة ، وبِشر المريسى : « إن المحق[٣] من المجتهدين واحد ؛ ومَن عداه مخطئٌ فى اجتهاده وفيما أداه إليه اجتهاده » . وقالوا : « إن على الحق دليلا[٤] ، يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق . ويجب نقض الحكم بما خالف الحق » . وقال غيرهم ، ممن قال بهذه المقاله : « على الحق دليل ؛ وإن المجتهد يعتقد أنه قد أصابه فى الظاهر ، دون الباطن » . وقد حكى بعض أصحاب الشافعى ذلك عن الشافعى . وحكى بعضهم عن أبى حنيفة أيضا أنه قال : « الحق فى الواحد » . ومن الناس من قال : « إن ما[٥] عدا [المحق من المجتهدين[٦]] مصيب فى اجتهاده ، مخطئٌ فى الحكم » . وهم[٧] القائلون بالأشبه ، لأنهم جعلوا أشبه[٨] عند الله . قالوا[٩] :

١) حذفه س
٢) حذفه ل
٣) ل : الحق
٤) ل : دليل
٥) س : من
٦) ل : الحق فالمجتهد
٧) ل : هو
٨) ل : اشبهه ؛ مرح : اشبها
٩) ل : فقالوا

[« وهو مطلوب المجتهد . » قالوا : « وهذا هو الذى لو نصّ الله على الحكم ، لنص عليه ؛ ولا شبهة فى أن ذلك[١]] الأشبه[٢] [هو واحد /؛ ما عداه خطأ» . ١٩٥/ب وقالوا : « ما كُلّف الإنسان ، أصابه الأشبه »[٣] .] وحكى عن محمد القول بالأشبه ، وحكاه سفيان بن سحبان ، عن أبى حنيفه . وحكى قوم عنه : « أن المجتهد[٤] مخطئ خطأ موضوعا عنه » . وقد حُكى القول بالأشبه عن أبى على ، لأنه قال : « لايمتنع أن يكون الفرع ببعض الاصرل أشبه عند الله » . ويمر[٥] فى كلامه مثل قول[٦] أبى هاشم . وعن الشافعى : « أن فى[٧] كل مسئلة ظاهرا[٨] ، وإحاطـــة . وكُلّف المجتهد الظاهر ؛ ولم يكلّف الإحاطة » . وعنه : « إن فى كل حادثة [مصوبا معينا[٩]] ، ولم يكلّف المرء إصابته » .

ولم يختلف القائلون بأن «كل مجتهد مصيب» ممن قال بالأشبه ، أنه ما كُلّف المرء إصابة الأشبه ؛ وإنما كُلّف الاجتهاد والعمل عليه . ولم يقل أحد أن المجتهد مخطئ فى[١٠] اجتهاده ، مصيب فى الحكم . لأن من أخطأ فى الاجتهاد وقصّر فيه ، لو قال بالحق اتفاقا من غير طريقة ، كان قوله خطأ . لأنه كمن قال[١١] تنحيتا[١٢] من غير نظر أصلا .

فصار محصول هذا الاختلاف هو أن من الناس من قال : كل اجتهاد المجتهدين[١٣] صواب . ومنهم من قال : إن الصواب منه واحد[١٤] ، وما عداه

١) حذفه ل
٢) ل : وهذا الاشبه
٣) حذفه ص
٤) تكرر الكا -١٠ فى ل

سحتا [غير منقوط]

خطأ . واختلف من قال « كل[1] واحد[2] صواب » ، فمنهم من قال : أحكام تلك الاجتهادات كلها صواب أيضا ؛ ومنهم من قال : إن الواحد منه صواب ، وهو[3] الأشبه ؛ والباقى خطأ . واختلف من قال « إن الواحد [منها صواب[4]] » ، هل على ذلك الحق دليل ، أم لا ؟ فقال قوم : عليه دليل ، يعلم[5] أنه وصل إليه [فى الظاهر والباطن ؛ وقال قوم[6]] : [عليه دليل[7]] يعلم أنه موصل[8] إليه فى الظاهر دون الباطن .

[ولك أيضا أن تقول[9]] : اختلف الناس فى أحكام المجتهدين فى الفروع : فقال قوم : جميع ما حكم[10] به ، على اختلافه[11] ، صواب . وقال آخرون : الواحد مما يحكم[12] به صواب ،/ دون ما عداه . ولم يختلف ١٩٦/أ
من قال : كل [أحكامهم صواب فى أن[13]] اجتهادهم كله[14] صواب . واختلف من قال : [« إن الواحد من أحكامهم صواب » ، فى أن اجتهادهم كله صواب . واختلف من قال « إن[15]] الواحد من أحكامهم صواب ، والباقى خطأ » ، هل [اجتهادهم كله[16]] صواب ، أو الواحد منه[17] صواب فقط[18] .

---

١) ل : ان كل
٢) لس : واحد منه
٣) ل : هو من
٤) كذا ص ؛ لس : من الاجتهاد فى الفروع هو الصواب فقط
٥) لس : يعلم المكلف
٦) لس : ومنهم قال
٧) حذفه ل
٨) س : وصل ؛ ل : ما وصل
٩) ل : وذلك ان تقول ايضا
١٠) لس : حكموا
١١) ل : اختلافهم
١٢) لس : حكموا
١٣) حذفه ل
١٤) ل : كلهم
١٥) حذفه لس
١٦) ل : اجتهاد كلهم
١٧) س : منهم
١٨) زاد بعده س : او كله صواب

فهذه جملة اختلاف الناس فى هذه المسئلة[١] . واعلم أنه ينبغى أن يُعلَم ما الذى كلّف المجتهد حتى يصح أن ينظر هل جميع المجتهدين قد[٢] أصابوا، أم لا .

بابٌ

فيما كلِّف المجتهد فعله

اعلم أن الناس اختلفوا فى ذلك . فقالت طائفة : كُلّف المجتهد فى الفروع إصابة دليل قاطع ، وأن يعمل بحسبه . وقال آخرون : إنما كلف العمل بحسب[٣] الأمارة ، لا بحسب الدلالة . وليس على أعيان الفروع أدلة . واختلف هاؤلاء ، فقال بعضهم : كل أقاويل المجتهدين فى الفروع صوابٌ . وقال آخرون : ليس كل أقاويلهم صوابا . واختلف من قال « كل أقاويلهم صواب » ، فقال بعضهم : فى المسئلة[٤] أشبَهُ مطلوبٌ . وهو حكمٌ لو نص الله تعالى فى المسئلة ، لنصّ عليه . ونفى الباقون هذا الأشبه، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمارة ، ليعمل على حسب ظنه . ونحن نبيّن أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن[٥] أقوى الأمارات ، أو لظن[٦] تعارض الأمارات ، إن جاز أن تتعارض[٧] . ثم نبيّن أنه إذا ظن قوة إحدى الأمارات ، لا يجوز له فى تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات فى نفسه . فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد ليظن الأمارة الأقوى ، أو يظن تعارض الأمارات ، هى[٨] أن المجتهد طالب ، فإما أن يطلب باجتهاده الظفر بدليل ، أو أمارة[٩] ؛

---

١) ل : الجملة
٢) حذفه ل
٣) ل س : بحسب ظن
٤) ل س : كل مسئلة
٥) ل س : يظن
٦) ل س : يظن
٧) ل : يتعارض
٨) ص : هو
٩) ل س : بامارة

فليس يجوز[١] أن يكون طلبه الظفر بدليل . لأن من يقول[٢] : « على الفروع أدلة » ، لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة ؛ وإما أن يعني به[٣] أن الأمارات ، [وإن[٤]] تناولت الفروع / [فالأدلة دالة[٥]] ١٩٦/ب على وجوب العمل على تلك الأمارات . فان عنى الثانى ، فهو قولنا . وإن عنى الأول ، فهو فاسد ، لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوصُ قُرآن ، ولا أخبار متواترة ، ولا إجماع . وإنما تتناولها أخبارُ آحاد ، ومقاييس مظنونة العلل . وكثير من الفروع ، وإن [تناولتها الآيات[٦]] ، فانه لما كانت تلك الآيات[٧] تعارضها أخبارُ آحاد ، [ومقاييس تخصّصها ، صارت تلك الفروع من مسائل الاجتهاد[٨]] ، وصار طريقها الظن[٩] ، فصح أنه ليس يطلب المجتهد في الفروع الظفرَ بالأدلة . وليس بعد ذلك إلا أنه يطلب الظفر بالأمارة . [ولا يخلو إما أن يجب عليه أن يجتهد (ويبذل مجهوده[١٠]) ليغلب على ظنّه الأمارة[١١]] الأقوى ، أو لا يجب عليه ذلك، [بل يجوز له أن يقتصر على أول خاطر . وقد أجمع أهل الاجتهاد أنه ليس له ذلك[١٢]] ، بل ينبغي أن يستفرغ جهده، ليغلب على ظنه أن الأمارة أقوى من غيرها ، أو أن الأمارات متعارضة ، [إن جاز[١٣]] ذلك . وأجمعوا على أنه لا يجوز ، إذا غلب على ظنه أن الأمارة أقوى من غيرها أن لا يعمل عليها ، وأن[١٤] يعمل على الأمارات[١٥]،

---

١) حذفه ل
٢) ل : يعول
٣) حذفه ل
٤) ل : بان
٥) س : بالادلة
٦) ل : تناولها آيات
٧) ل : الامارات
٨) زاده لس [وفى ل خاصة « ذلك الفروع »]
٩) ل : للظن
١٠) ما بين القوسين ( ) حذفه س
١١) ما بين المعقفتين [ ] حذفه ل
١٢) حذفه ل
١٣) س : جاز ؛ ل : او اخبار
١٤) حذفه ل
١٥) ل : الامارة

الأضعف فى ظنه . ولأن أضعف الأمارتين[١] تجرى مع أقواهما[٢] مجرى الأمارة مع الدلالة . [وإن غلب على ظنه تعارض الأمارات ، وجاز ذلك ، كان مخيّرا . لأنه ليس ، بأن يحكم باحداهما ، أولى من الآخرى[٣]] .

فان قيل : فما معنى قولكم : « إن الإمارة أقوى من غيرها ، وأشبه بأن يعلّق[٤] الحكم عليها[٥] » ؟ قيل : قولنا « أشبه » ، قد يراد بــه « كثرة[٦] الشّبه » ، ويراد به معنى[٧] « الأولى » . مثال الاول قولنا : « زيد أشبه بعمرو منه بخالد » . ومثال[٨] الثانى قولنا : « هذا الحكم أشبه أن[٩] يكون مراداً لله تعالى » ، أى هو الأولى والأقوى[١٠] . ومثاله فى الأمارات قولنا : « هذه العلة أشبه أن يعلّق[١١] [بها الحكم[١٢]] ، [وأن تكون علةُ الحكم» ، أى كونها علة ، أولى من كون غيرها علة ، لقوّتها فى نفسها .

فان[١٣] قيل : لم قلتم فى الأمارات : « ما هو أشبه بأن يتعلق به الحكم من غيره » ؟[١٤]] قيل لهم[١٥] : لأن فى[١٦] العلل ما يختص بنوع من الترجيح ، لا يختص به غيره من العلل . وما يترجح على غيره ، فانه يكون أولى وأشبه بأن يكون علة الحكم . فان قيل : كون العلة أشبه يرجع إلى ظننا أنها أولى بأن يتعلق الحكم بها[١٧] ، أو إلى قوة الأمارة الدالة على أن الحكم يتعلق بها !

---

١) ل : الامارة
٢) ل : احداها
٣) حذفه ل
٤) ل س : يتعلق
٥) ل س : بها
٦) ل : عين
٧) حذفه ل
٨) ل : اما
٩) س : بان
١٠) ل س : الاقرب
١١) ل س : يتعلق
١٢) ل : الحكم به من غيره
١٣) من هنا حذف س
١٤) حذفه ل
١٥) حذفه ل
١٦) ل : من
١٧) مع تقديم وتأخير فى ل

١/١٩٧ قيل : إن اريد[١] «أن المجتهد يظن أن الأمارة / فى نفسها أقوى» ، فكذلك نقول . وإن اريد «أن كون الأمارة أولى هو[٢] ظننا» ، فذلك باطل. لأن كونها أولى راجع إليها ، وهو مظنون الظن ، ومدلول الأمارة . ألا ترى [أنهم يقولون[٣]] «ظنّنا العلة أولى» ؟ والأمارة دلّت على أن العلة أولى . ولا يجوز أن يكون مظنون الظن هو الظن ، ولا مدلول الأمارة هو الأمارة . وأيضا فان الظن ، لكون الوصف علة ، إنما يقوى لقوة أمارته . وقد [أقرّ السائل[٤]] أن الأمارة الدالة على صحة العلة تكون أقوى . والأمارة ، إذا كانت أقوى ، اقتضت كون مدلولها أقوى وأولى بالثبوت . فإن قالوا : قوة الأمارة للأمارة الاخرى[٥] ترجع إلى قوة أمارة أخرى ! [يقال لهم : لو[٦]] دلّت على هذه الأمارة [أمارة اخرى[٧]] ، أدّى ذلك إلى أمارات لا نهاية لهـا . وأيضا فان الأمارة[٨] الدالة على صحة العلة راجع[٩] إليها . نحو وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه [عند ارتفاعها[١٠]] . ونحو كون الوصف مؤثرا فى جنس ذلك الحكم فى الاصول ، كالبلوغ المؤثر فى رفع الحجر عن المال . وجميع ما يرجّح به العلة ، يرجع اليها ويتعلق بها ، من نحو كونها مستنبطة من أصل معلوم الحكم ، أو كونها ثابتة [بتنبيه النص[١١]] إلى غير ذلك . وكذلك ترجيح خبر ثقة على خبر ثقة . بكونه[١٢] أضبط وأعرف بالقصد[١٣] ، وأشد تديّنا وتوقّيا[١٤] ،

---

١) ل : اريد بذلك
٢) ل : فى
٣) ل : انكم تقولون
٤) بياض فى ص [وقال: أظنه: «قيل»]
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) حذفه ل
٨) ل : الامارات
٩) كذا فى الاصول ، لعله : «مرجوع»
١٠) ل : بارتفاعها
١١) ل : سه للنص
١٢) ل : آخر لكونه
١٣) ل : بالقصة
١٤) ل : يوميننا [غير منقوط]

ترجيح لا[١] يرجع إلى الظن ، بل يرجع إلى الأمارة ، ويتعلق بها . فان قيل : أليس قد تتساوى العلتان فى وجوه الترجيح ، فلا تفضل إحداهما على الاخرى؟ قيل : إن صح ذلك ، كان [العبد فيها مخيّرا[٢]] . ولم يمنع ذلك[٣] كون بعض العلل أوضح[٤] وأقوى من غيرها[٥] .

وإذ قد بينّا أن المجتهد قد كُلّف أن يَظن الأمارة الأقوى ، ويعمل عليها ، فلننظر هل يجوز أن يكون [الظن الذي كُلّفه[٦]] المجتهدون أكثر من واحد ، فيجوزَ أن يكون الحق أكثر من واحد ، وكل مجتهد مصيب ،
١٩٧/ب أم[٧] لا يجوز أن يكون الظن الذى كُلّفوه / إلا واحدا ، فيمتنعَ أن يكون كل مجتهد مصيبا[٨] ، بل[٩] يكون الحق واحدا[١٠] فقط ؟

بابٌ

فى أن إصابة المجتهدين فى الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع

اعلم أن المجتهدين إذا[١١] اختلفوا فى الأحكام التابعة للأمارات ، كان يجوز أن تدل دلالة على أن جميعهم مصيبون لِما كُلّفوه ، عند كثير من الناس . ومنع آخرون من جواز ذلك .

واستدل مانعو ذلك بأشياء : ﴿منها﴾ أنه[١٢] لو جاز أن يكون المجتهدون فى الفروع مصيبين ، جاز مثله فى المجتهدين فى الاصول ، على اختلافهم !

١) ل : لانه
٢) ل : التعبد فيها
٣) ل : من
٤) ل : ارجح
٥) إلى هنا حذف س
٦) ل : للظن كلف
٧) س : او
٨) س : مصيب
٩) ل : بل يجب ان
١٠) لس : فى واحد
١١) حذفه ل
١٢) من هنا حذف س

وهذا باطل . لأنهم جمعوا بينهما بغير علة . والفرق بينهما هو أن معنى الاصابة يمكن فى الفروع ، ولا يمكن فى الأصول . لأن اعتقادَى النفى والإثبات المتنافيَين لا يكونان علمَين ؛ بل يكون[١] أحدهما جهل ، وذلك يمنع من اجتماعها[٢] فى الحُسن و[٣]التكليف . وأما الأفعال المتضادة ، فيصح أن يجب على شخصين ، أو على شخص واحد فى وقتين ، أو على شرطين فى وقت واحد . فاذا صحّ ذلك ، صح[٤] أن يكون الاعتقادان لوجوبهما [عِلمَين وحُسنَين[٥]] داخلَين تحت التكليف . لأن متعلقهما[٦] غير متناف .

﴿ومنها﴾ قولهم[٧]: لو جاز أن يكون كل مجتهد مصيبا ، لجاز أن يكون الفعل الواحد حلالا حراما ؛ والمرأة محلَّلة[٨] محرَّمة ، بأن[٩] يؤدي اجتهاد أحدهما إلى هذا ، واجتهاد الآخر إلى ذلك[١٠] ! فالجواب : ان الاجتهاد إنما يؤدى المجتهدَ إلى أن الفعل حرام عليه ، لا على غيره ممن[١١] لم يؤدِّه اجتهاده إلى ذلك ، ولا اختار[١٢] تقليده ؛ ويؤدى اجتهاد الآخر[١٣] إلى أن الفعل حلال له ، دون من لم يؤده اجتهاده إليه ، ولا اختار تقليده ، وليس ذلك بمتناف . ولا يتنافى كون الاستمتاع بالمرأة حلالا لأحد المجتهدين ولمن[١٤] أراد تقليده ، حراما على المجتهد الآخر ولمن[١٥] أراد تقليده . كما أن المرأة حرام/على مَن طلَّقها ، حلال لمن تزوّجها . فما المانع من أن يكون الاجتهاد يحرّم عنده 1/198

---

١) حذفه ل
٢) ل : اجتهادهما
٣) ل : وفى
٤) حذفه ل
٥) ل : علتين وحسنتين
٦) ل : تعلقهما
٧) إلى هنا حذف س
٨) مع تقديم وتأخير فى لس
٩) ل : فجاز أن
١٠) بياض فى ل
١١) ل : متى
١٢) ل : يختار
١٣) ل : الاحرار
١٤) ل : ان
١٥) ل : ان

الفعلَ [ويحل[١]] ، كما يحرّم ويحلّ عند العقد[٢] والطلاق ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القول باصابة[٣] المجتهدين على اختلافهم يؤدى إلى[٤] التهارج ، بأن يؤدّى اجتهاد أحدهم إلى ضد ما أدى إليه اجتهاد الآخر . فلا يكون الأخذ بأحدهما أولى من الآخر . وليس كذلك إذا كان الحق فى واحد . لأن الأخذ به أولى . ويمكن الأخر به لأجل ما نصبه الله من الدليل عليه ! فالجواب[٥] : انّه ليس يجب فساد ما حصل فيه ضرب من التعارض ، إذا أمكن تأويله على وجه صحيح . ألا ترى أن الواجدَين للميتة[٦] ما لا يمسك إلا رمق أحدهما ، ليس بأن يأخذه أحدهما أولى من الآخر . ولا يكفيها جميعا ، فيقال يمسك كل واحد منهما رمق نفسه ببعضه . ومع هذا لم يؤد إلى التهارج . لأنه يمكن تخريجه على وجه صحيح ، بأن يقال : يكون لمن سبق ، أو : يأكل كل[٧] واحد منهما بعضه ، فيمسك به رمقه[٨] ويبقى بعض المدة رجاء أن يأتى كل واحد منهما[٩] الفرج فى تلك المدة اليسيرة . فان ماتا ، أو أحدهما ، فالله [المعوّض لهما[١٠]] . وكذلك المجتهدان[١١] إذا اختلفا يمكن أن لا يتهارجا . ثم إنا نقسّم الحوادث [النازلة بالمكلفين ، لنرى أنه لا تهارج فيما ذكروه[١٢]] . فنقول :

الحوادث[١٣] إما أن تنزل بمقلّد أو مجتهد . فان نزلت بمقلّد فإما أن تخصّه أو تتعلق بغيره . فان خصّته[١٤] ، رجع فيها إلى الفقهاء ، فقلّدهم . فان

---

١) زاده لس
٢) ل : العقلاء
٣) ل : بجواز إصابة
٤) لس : إلى جواز
٥) من هنا حذف س
٦) أى لأكلها عند الاضطرار
٧) حذفه ل
٨) ل : بعض الرمق
٩) ص : منهم
١٠) بياض فى ل
١١) ل : المجتهدين
١٢) حذفه ل
١٣) ل : لا تخلو
١٤) ل : خصه

اختلفوا عليه ، قلّد أعلَمَهم وأديَنَهم عنده ، وإن تكافئوا عنده ، كان مخيّرا . ولا بد للمخالف(١) أن يقول بذلك [إذا كان ممن يسوغ(٢)] للعامى التقليد . [وإن(٣)] تعلّقت الحادثـة(٤) به وبغيره ، نحو أن [تكون(٥)] مخاصمة(٦) فى مال ، جـاز أن يصطلحـا فيه . فان لم يصطلحا ، أو كانت المنازعة فى غير مال ، فصل(٧) القاضى بينهما إن كان ، أو رضيا بمن(٨) يقضى بينهما . / ولا بد لخصمنا من أن يُجيب بذلك أيضا . وإن كان ١٩٨/ب الحادثة نازلة بمجتهد ، فإما أن تخصّه ، وإما أن تتعلق بغيره . فان خصّته ، عمل على اجتهاده . وإن تكافأ عنده الاجتهادان(٩) ، كان مخيّرا عند الشيخين(١٠). وعند أبى الحسن : يراجع(١١) اجتهاده إلى أن يترجح عنده أحدهما . فان تعلّقت الحادثة به وبغيره ، بأن تكون منازعة فى مال ، أو فى استمتاع ، كمنازعة الرجل مع زوجته فى استباحتها ، وهما من أهل الاجتهاد ، فانهما إن لم يصطلحا فى الحال(١٢) ، رجعا فيه ، وفيما لا يجوز الصلح فيه ، إلى قاض إن كان ، أو رضيا بمن يقضى بينهما ، وسواء كان صاحب الحادثة حاكما ، أو غير حاكم . لأنه لا يجوز أن يقضى لنفسه على خصمه . لأنه متّهم لخصمه(١٣) . فان اشتبه الحكم على القاضى ، كان مخيّرا بين الحُكمين إذا تكافأت عنده(١٤) الأمارات(١٥) ، أو راجع الاجتهاد ، أو نصب من يقضى بين الخصمين .

---

١) ل : للمكلف من
٢) ل : ممن
٣) ل : ثم [غير منقوط]
٤) ل : الحاجة
٥) زاده ل
٦) زاد بعده ل : فانه ان كانت مخاصمة
٧) ل : فقضى
٨) ص : من
٩) ل : الاجتهاد
١٠) أى أبى على وأبى هاشم
١١) ل : يرجع الى
١٢) ل : ل : المال
١٣) إلى هنا حذف س [وفى اواخره عند ل : « لانه منهم على حده »]
١٤) حذفه س
١٥) لس : الامارتان

وهذه المسئلة تلزم أيضا خصومنا ، لأنهم يوجبون الرجوع إلى الحكم عند التنازع . سواء قالوا بالأمارات أو بالأدلة . لأنهما جميعا قد تشتبهان[١]. فان حَكَمَ القاضي بالتحريم أو بالتحليل ، على ما يؤديه اجتهاده إلى ما حكم به ، كان له[٢] الأخذ به . وإن حكم بتحريم الزوجة على الزوج ، وهو يرى إباحتها ؛ أو بالإباحة ، وهو يرى تحريمها ، فقد قيل : يجب عليه المصير إلى ذلك . وتصير الزوجة مباحة له[٣] إذا حكم الحاكم بإباحتها ، وإن كان قد رأى هو حظرها ، لأن اجتهاده شرط فى إباحتها ، ما لم يحكم بخلافه عليه حاكم . و[٤]قيل : إذا حكم عليه باباحة المرأة حاكم ، وهى عنده حرام ، استأنف طلاقها وأزال الإشكال . وإن كان أحد الخصمين جَدًّا وهو يرى المقاسمة[٥] ، والآخر أخا وهو يرى أن المال كله للجد ، أمكن أن يصطلحا أو يحتكما إلى من يقضي بينهما . ويمكن إيقاف ما فيه الاختلاف ، حتى يسبق اجتهاد / أحدهما إليه . فان أدّى اجتهاد الجدّ إلى أن المال[٦] له ، فى حال 1/199 ما أدّى اجتهاد الأخ إلى المقاسمة ، فصل الحاكم بينهما . ولا تهارج فى ذلك .

فأما الدلالة على أنه لا يمتنع العقل أن يكون المجتهدون فى الفروع على اختلافهم مصيبين ، فهى[٧] أنّا قد بينّا أن المجتهد إنما كُلّف أن يعمل بحسب ظنّه للأمارة الأقوى . وليس بممتنع[٨] فى العقل أن يظن المجتهد قوة بعض الأمارات ، ويظن غيرُه قوةَ غيرها من الأمارات ، [فيلزم كلٌّ واحد منهما أن يعمل[٩]] بحسب ما ظنّه . وإن اختلف الفعلان، فيكون كل واحد منهما [فى فعله[١٠]] لما يفعله مصيبا لما كُلّف . وليس بممتنع [فى العقل أن

---

١) ل : تشتبها
٢) حذفه ل
٣) حذفه ل
٤) ل س : وقد
٥) ص : المخاصمة
٦) ل : المال كله
٧) ص : هو
٨) ل : يمنع
٩) ل : قيل ان كل واحد منهم ان يفعله
١٠) حذفه ل ؛ س : بفعله

يكون الفعل واجبا على زيد، وضدّه ونقيضه على غيره فى ذلك الوقت[١]] . ويجوز أن يجب عليه ضده أو نفيه فى ذلك الوقت على غير ذلك الشرط . فيكون الفعل مصلحةً على شرط ، وضده ونفيه مصلحةً على شرط آخر . وقد جاء التعبد العقلى بذلك ، والشرعى . ألا ترى أنه يجب على زيد الأكل إذا خاف التلف فى[٢] تركه ، ويجب عليه وعلى غيره تركه إذا خاف التلف فى فعله ؟ ومباح للزوج الاستمتاع بزوجته ، ومحرّم ذلك على غيره ؛ وعليه أيضا[٣] إذا طلّقها . وتجب على الطاهر[٤] الصلاة ، وتحرم على الحائض . فاذا جاز تناول التكليف للامور المتنافية على هذه الوجوه ، لم يمتنع أن يكون الفعل مصلحةً إذا أدّى الاجتهاد إليه ، ومفسدةً إذا أدّى الاجتهاد إلى غيره . فيكون التكليف تناولَه وتناولَ ضده بهذين الشرطين . فمن أدّاه اجتهاده إلى وجوب الفعل ، كان مكلّفا فعله . ومن أدّاه[٥] إلى تحريمه، كان مكلّفا تركه . فيكونان[٦] بفعلهما مصيبَين لـما كُلّفا[٧] ؛ ويكون اعتقاد وجوبه على مَن أدّاه اجتهاده إلى وجوبه عليه[٨] علما ، والخبر عن وجوبه [عليه صدقا[٩] . وكذلك اعتقاد نفى وجوبه ، والخبر عن نفى وجوبه ، على [من أدّاه[١٠]] اجتهاده إلى نفى وجوبه . كما أن اعتقاد الطاهر[١١] / وجوبَ الصلاة ١٩٩/ب عليها علم ، [وخبرها عن ذلك صدق . وكذلك اعتقاد الحائض نفى وجوب الصلاة عليها علم[١٢]] ، وإخبارهـا عن ذلك صدق . وكذلك القول فى

---

١) حذفه ل
٢) ل : على
٣) حذفه ل
٤) ل : الظاهر
٥) لس : اداه اجتهاده
٦) ل : فيكونا
٧) لس : كلفاه
٨) ل : علمه
٩) ل : علمه صدق
١٠) ل : مراد
١١) ل : الظاهر
١٢) حذفه ل

المقلِّدَين إذا اختار أحدهما تقليدَ مثبتِ[١] الوجوب ، واختار الآخر تقليد نافي الوجوب .

فان قيل : إنا لا نمنع أن يجب الضدّان على شخصين ، وعلى شخص واحد ، و[٢]على شرطين . ولكن ليس يحصل هذان الشرطان فى الاجتهاد . لأن المجتهد إنما يجوز له العمل على اجتهاده إذا استقصى الاجتهاد فى الأمارات . ومتى استقصاها[٣] ، وكانت الأمارات متكافئة ، فانه يقف على ذلك ، ويكون فرْضه التخيير . وإن كان فيها ما هو أقوى من غيره فانه يقف على ذلك . ويلزمه العمل عليه فقط . ولا يجوز أن لا يقف عليه إلا إذا قصّر[٤] فى الاجتهاد . ومتى قصّر فيه ، لم يجز له العمل عليه . وليس يجوز أن يمنع بطوءُ[٥] فهمِ بعض المجتهدين من[٦] الوصول إلى أقوى الأمارات . لأن الإنسان لا يجوز أن يكون من أهل الاجتهاد إلا وهو من ذوى الفهم ، ويكون[٧] عارفا بوجوه الترجيح وطُرق الاجتهاد . وإن جاز أن ينحصر[٨] فهم غيره . وذلك يقتضى أن يكون ظفرْه بالحق أبطأ مِن ظفْر غيره . ولا يقتضى امتناع وصوله إليه . ولو[٩] جاز أن يقال إن من المجتهدين من يمتنع عليه ما ذكرنا ، جاز أن يقال إن من المستدلين بالأدلة من يمتنع عليه الوصول إلى الحق مع كونه مكلَّفا له ، غزير[١٠] العلم ! الجواب : انّه لا يمتنع أن تكون [المصلحة لبعض[١١]] المكلَّفين العمل على أقوى الأمارات ، ومصلحة الآخرين[١٢] العمل على الأمارة التى هى دونها فى القوة . كما لا يمتنع أن تكون مصلحة

---

١) ل : ترتيب
٢) حذفه لس
٣) لس : استقصاه
٤) ل : اقصر
٥) ل : بطر [غير منقوط]
٦) ل : فى
٧) حذفه ل
٨) لس : ينقص عن
٩) ل : ان
١٠) كذا س ؛ حذفه ل ؛ ص : عير
١١) لس : مصلحة بعض
١٢) لس : اخرين

بعضهم العمل على النص والعِلم ، ومصلحة [البعض الآخر[١]] العمل على الظن والأمارة . وإذا جاز ذلك ، أخطر الله سبحانه ، ما به[٢] تقوى الأمارة التي هي أقوى ، على قلب[٣] مَن مصلحتُه العمل [على أقوى الأمارات ؛ وأخطر الأمارةَ الأضعفَ على قلبِ من مصلحته العمل[٤]] عليها ، ولم يخطر بباله ما يقوى بـــه / الأمارة الأخرى[٥] ، بل[٦] يشغله[٧] عن ذلك ، ١/٢٠٠
أو عن فهمه . ولا يلزم مثل ذلك في الأدلة والشبَه . لأن الله تعالى لو أخطر ببال المكلَّف الشبهة ، وشغله عن الجواب عنها ، [كان[٨]] قد أغراه بالجهل وأباحه له . وذلك قبيح . وليس كذلك العمل على أضعف الأمارات ، والظن لكونها أقوى الأمارات . لأن الظن لأضعف[٩] الأمارات أنها أقواها غير قبيح . لأنه إنما يظن المجتهد ذلك بشرط أن لا يكون في وجوه الترجيح إلا ما خطر له . كما أن الظن لكون زيد في الدار غير قبيح ، وإن لم يكن زيد فيها .

وإذ قد بيّنا أنه ما كان يمتنع أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين ، فلننظر هل دل الدليل على أنهم مصيبون [أو على أن المصيب منهم واحد فقط ؟ وإن دل الدليل على أنهم مصيبون[١٠]] فذلك[١١] لا يكون إلا بأن يكون[١٢] الله عز وجل لا يخطر ببال بعضهم الأمارة الأقوى ، ولا ما ترجح به ، ويتعبده بما [يخطر بباله من الأمارة[١٣]] الضعيفة . وإن دل الدليل على أن المحق[١٤] واحد فقط ، فذلك لا يكون إلا مع القول بأن الأمارة

١) لس : اخرين
٢) ل : بانه
٣) ل : قلبه
٤) زاده لس
٥) ل : الاقوى
٦) س : ثم
٧) ص : شغله
٨) زاده لس
٩) ص : الاضعف
١٠) زاده لس
١١) ل : وذلك ؛ س : فلذلك
١٢) ل : لعون
١٣) س : خطر بباله من الامارات
١٤) ل : الحق

الأقوى وما ترجح به لم يذهل عنها وعن النظر فيها أحد من المجتهدين ، بل جوّزها[١] . وأضرب[٢] المخطئون[٣] عن النظر فيها مع تجويزهم أنهم لو نظروا زيادةَ نظرٍ لظفروا بما يقتضي غالب الظن بأن الأمارة الأقوى غير ما عندهم[٤]. فيكونون[٥] بذلك مخطئين فى ترْك النظر الزائد وفى الحكم بمـا اختاروه من الأمارات .

بابٌ

فى ذكر ما يحتج به للقول بأن « الحق في واحد » ، وما يحتج به للقول بأن « كل مجتهد مصيب »

أما من قال إن « الحق فى واحد » ، فله أن يقول : إن الله عز وجل إنما كلّف[٦] الظنَّ لأقوى الأمارات ، والعملَ على ذلك . فمتى عدل عن ذلك ، فقد أخطأ . ويحتج لقوله : « إن الحق فى واحد[٧] » بأشياء : ﴿منها﴾ قول الله عز وجل[٨] : « وداود وسليمان / إذ يحكمان فى الحرث إذ نَفَشَتْ فيه غنمُ ٢٠٠/ب القوم وكنّا لحكمهم شاهدين . ففهّمناها سليمان ... » قالوا : فلو كانا مصيبَين ، لما خصَّ سليمانَ بأنه قد فهّمه الحكم . إذ كان داود قد فهّمه من الصواب مثل ما فهّم[٩] سليمانَ ! ولقائل أن يقول : ما قال الله عز وجل أنه قد «فهّمه الصواب» ، فيحتمل أنه فهّمه الناسخ ، ولم يفهم ذلك داود ، لأنه لم يبلغه ؛ وكل واحد منهما مصيب[١٠] فيما حكم به . على أن أكثر ما فى

---

١) لس : كلهم جوزوها
٢) ل : اصرف
لس : بعضهم
ل : هى يفيدهم
: فيكونوا
: كلف المجتهد
واحد وما عداه بالمال
٢١/ ٧٨-٧٩
سمه

الآية أنها دالة على أن داود وسليمان [كانا مصيبين[١]] . وليس ذلك بموجب كون المجتهدين فى مسئلتنا مصيبين[٢] . ﴿ومنها﴾ إجماع السلف . فروى عن أبى بكر الصديق أنه قال فى الكلالة : « أقول فيها برأيى . فان يكن صوابا فمن الله . وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان . والله ورسوله منه بريئان » . [وقال عبدالله بن مسعود فى قصة بروع بنت واشق : « أقول فيها برأيى . فان يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان . والله ورسوله منه بريئان. »[٣]] وقال عمر بن الخطاب لكاتبه اكتبْ: « هذا ما رآه عمر . فان يكن صوابا فمن الله . وإن يكن خطأ فمن عمر » . وقال على عليه السلام فى مسئلة أفتى جماعة[٤] من الصحابة بحضرة عمر : « إن كانوا قد اجتهدوا ، فقد اخطأوا » . وقال ابن عباس [رضى الله عنه[٥]] : « أما يتقى اللهَ زيد[٦] ؟ يجعل ابنَ الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أبا[٧] » . وهذا محمول على المبالغـــة فى التخطئة[٨] . وليس يعرف لهم مخالف فى السلف . ولا يجوز تأويلكم[٩] ذلك وحمْله على المجاز لغير دلالة . وليس للمخالف أن يقول : « إن[١٠] الحق فى هذه المسائل فى واحد » . لأن من يقول : « كل مجتهد مصيب »، يجعل هذه المسائل من مسائل الاجتهاد . وليس لهم أن / يقولوا : 1/٢٠١
إن الصحابة ُجوزّت[١١] [أن تكون[١٢]] قصّرتْ فى النظر ، ولم تبالغ فيه . ولهذا [جوّزوا على[١٣]] الواحد منهم أن يكون مخطئا . لأن المخالف يقول فى

---

١) ل : ما كانا مصيبين جميعا
٢) لس : غير مصيبين
٣) زاده لس
٤) ل : افتى فيها
٥) زاده لس
٦) ل : زيد بن ثابت
٧) ل : جدا
٨) زاد بعده لس : وليس على الحقيقة
٩) لس : تاويل
١٠) حذفه لس
١١) كذا على التأنيث
١٢) زاده لس
١٣) لس : جوز

هذه المسائل : « إن المخالفين[١] فيها مصيبون » . ولا فصل[٢] بينها وبين غيرها من مسائل الاجتهاد . ولا يجوز أن يقال فى مثل [هذه المسئلة[٣]] : « إنهم لم[٤] ينظروا فى [هذه المسائل[٥]] وأنهم حكموا فيهـا بالتنحيت[٦] » ، لأنهم كانوا يؤمنون إلى أماراتهم ، ولأنهم كانوا يجوّزون التخطئة فى هذه المسائل ، مع علمهم[٧] أنها متقولة[٨] بالرأى والاجتهاد . فدل إطلاق ذلك على أن ما قيل من جهة الرأى قد يدخله الخطأ . لأنهم لم يفصلوا بين أن يكون قد قيل بأول خاطر ، أو قيل باجتهاد وبحث طويل . ويدل عليه أيضا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فلـه أجران . وإذا اجتهد فأخطأ ، فله أجر » . فحكَم صلى الله عليـه على بعض المجتهدين بالخطأ .

فان قيل : المراد بهذه الأخبار خطأ الأشبه ! قيل : لا معنى للأشبه إلا ما ذكرنا من الأمارة الأقوى . وما عداه سنبطله . فان قالوا : المراد به[٩] : « أخطأ نصا ، لو ظفر به لوجب عليه نقْض[١٠] حكمه » ! قيل : إن كان المجتهد قد استقصى طلب النص ، فلم يمكنه الظفر[١١] ، فهو مصيب عندكم وعند غيركم . فى الحكم وفى الاجتهاد . لأنه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص ، ولا سبيل له إلى الوصول إليه . وإن لم يستقص النظر ، فهو مخطئ فى الحكم وفى الاجتهاد . ولا يستحق عندكم الأجر ، بل يستحق الذم . ولا يسمّى مَن لم يبلغه النص ولم يتمكن منه بأنه مخطئ للنص كما لا[١٢] يوصف

---

١) لس : المختلفين
٢) لس : يفصل
٣) لس : السلف
٤) ل : لن
٥) ل : مثل هذه المسائل أصلا
٦) مضى مرارا هذا المصطلح بمعنى « التخمين » ؛ ل : التنجيت
٧) لس : فرضهم فيها
٨) ص : منقولة ؛ لس : مقولة
٩) حذفه ل
١٠) حذفه لس
١١) ل : الظفر به
١٢) ل : لم

مَن لم تبلغْه شريعةُ النبي صلى الله عليه بأنه قد أخطأها . فان قالوا : معناه : أخطأ حكما ، لو حكم به كان ثوابه أكثر » ! قيل : لا يجوز أن يكون عدوله عما ثوابه أكثر إلى ما ثوابه أقل ، من الشيطان . وقد أضاف[1] الصحابة الخطأ فى ذلك إلى الشيطان . وأيضا فان إطلاق قولنا « أخطأ فلان » ، يقتضى العدول عما كُلّف . ومتى لم يُرِد ذلك،/ [٢٠١/ب] فانه يستعمل مقيّدا[2] ، فيقال : أخطأ كذا وكذا .

فان قالوا : كيف يستحق الأجر ، وقد أخطأ عندكم فى الاجتهاد وفى الحكم ؟ قيل : إنه مصيب فيما فعلَه من الاجتهاد ، مخطئٌ فى تركه الزيادة على ما فعلَه [فهو مأجور على ما فعله[3]] ، مغفور له ترْكه ما ترَك من الاجتهاد . فان قيل : قد[4] أغرى إذًا بالترك ، لأنه قد أعلم[5] أنه لا مضرة عليه ! قيل : إنا لا نذهب إلى أن كل من عِلم[6] أنه لا مضرة عليه فى الفعل فقد أُغرى به . ألا ترى أن مَن بشّره النبي صلى الله عليه وعلى آله بالجنة لا يخشى ضرر النار فيما يفعله ؟ لأنه أعلم[7] أنه إما أن يسقط عنه العقاب بالتوبة ، وإما بالمغفرة . ومع ذلك ليس هو مغرًى . على أن المجتهد لا يكون مغرًى ، لأنه لا يعرف المرتبة التى إذا انتهى إليها من النظر غُفر له ترْكه للنظر فيما بعد . وإنما ذلك شيء يعرفه الله تعالى وحده . فجرى ذلك مجرى صغائرنا التى لا يعرفها إلا الله وحده .

ولقـــائل أن يقول : إن كل واحد من هذه الأخبار خبرُ واحد . ولم تبلغ من الكثرة إلى حد تصير معه متواترة فى المعنى . فلم يصح التوصل بها إلى العلم .

ومما يمكن أن يحتج به فى المسئلة هو أن كل مسئلة من مسائل الاجتهاد ،

---

١) لس : اضافت
٢) كذا لح ؛ صس : مفيدا
٣) زاده لس
٤) س : فقد
٥) ص : علم
٦) ل : اعلم
٧) ل : يعلم

إما أن تكون فيها أمارة هى أقوى من غيرها ، وإما أن تكون فيها أمارتان متكافئتان . فان كان فيها أمارة هى أقوى من غيرها ، فقد كُلّف المجتهد الظن لها والحكم بها . فمتى عدل عنها ، فقد أخطأ . وإن كان فيها أمارتان متكافئتان ، فقد[1] كلّف الظن لتكافئهما ، والحكم بالتخيير بين حكميهما[2] فمتى عدل عنها[3] ، فقد أخطأ . وإنما قلنا أنه قد كُلّف الظن لقوة الأمارة القوية[4] ، أو الظن لتساوي الأمارتين إن جاز تساويهما ، لأن المجتهد طالب . وقد بطل أن يكون طالبا لدلالة ، فثبت أنه طالب لأمارة إما الأقوى وإما الأضعف. ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات. ولا كُلّف ذلك . فصح[5] / أنه كُلّف الظفر بأقواها . [وهــو الذى يقصده[6]] . ١/٢٠٢

ولقائل أن يقول : [إنه[7]] يقصد الأمارة الأقوى فى ظنّه . ولا يمتنع أن يظن أن هذه الأمارة أقوى من غيرها ، ليرجحها على غيرها بكثرة وجوه الترجيح ، ويكون غيرها أرجح من هذه الأمارة بوجوه من الترجيح لم يُخطرها الله بباله ، بل شغله عنها ، أو شغله عن فهمها إذا سمعها من خصمه . فكُلّف[8] العمل بما ظنّه ، لأنه مصلحته . فكان مصيبا فى ذلك . وأخطر ببال غيره[9] تلك الوجوه وفهّمه إياها ، لأن المصلحة العمل بذلك . فكان كل واحد منهما مصيبا فيما صار [إليه[10]] .

ومما احتجوا به ، قولهم : لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين ، لم يكن فى مناظرة بعضهم لبعض معنى . لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر

---

١) ص : وقد
٢) ص : حكمهما
٣) ل : عن ذلك
٤) حذفه ل
٥) ص : فقد صح
٦) لس : وهذا هو الذي يقصده بطلبه
٧) زاده لس
٨) س : وكلفه
٩) ص : غير
١٠) زاده لس

قد أدّى ما كُلّف ، وأصاب فى فعْله . فما وجه مناظرته له ؟ ونحن نعلمُ أن كل واحـــد منهم يناظر صاحبه ليردّه عمّا هو عليه . فلو كان مصيبا ، لما كان له أن يقصد ردّه عن الصواب ! يقال لهم : إن المجتهدَين لا يخلوان[١] إذا تناظرا إما أن يكون أحدهما لم يغلب على ظنه الأمارة الأقوى فهو يريد بمناظرته أن يحصل له [بذلك لأنه[٢]] لم يحكم بشيء فيقالَ « إنه مصيب فيه أو مخطئ » ؛ وإما أن يكون كل واحد منهما يظن أن أمارته هى أقوى من أمارة غيره ، فهو يناظر غيره ليريه ذلك . لأنه إن كان [فرضه غير[٣]]ما هو عليه ، فانه إذا بان له أن أمارةَ مَن ناظره أقوى من أمارته ، تغيـّر فرضه وصارت مصلحته بأن[٤] يحكم بالأمارة التى بان له قوتها .

فان قيل : وما فائدة مَن ناظره فى أن يغيـّر فرضه ؟ قيل : الفائدة أن[٥] لا يمتنع أن يكون إذا تغيـّر فرضه ولزمه أن يحكم بالأمارة التى بان له قوتها ، كان ثوابه على ذكر أكثر . فلهذه الفائدة ، ما تناظر[٦] المجتهدان. ولأجل أن هذه الفائدة راجعـــة إلى / زيادة المنافع ، لم يجب على هذين المجتهدين المناظرة . وإنما هما مندوبان إليها . ٢٠٢/ب

ويمكن أن يحتج فى المسئلة أيضا ، فيقال : إنه إذا كان فى المسئلة أمارة هى أقوى من غيرها ، جرت مع غيرها مجرى الدلالة مع الأمارة . فكان العادل عن الأمارة[٧] غالطا ! والجواب : انّ العدول عن الأمارة القوية خطأ ، إذا ظفر بها. كما أن العدول عن الدلالة إلى الأمارة خطأ ، إذا ظفر بالدلالة . فأما إذا لم يظفر بها ، ولا بالأمارة القوية ، فانه لا[٨] يكون العدول عنها[٩] خطأ[١٠] .

---

١) ل : لا يخلوا
٢) لس : ذلك وهو
٣) لس : فرض غيره
٤) ل : ان
٥) ل : فى ذلك انه
٦) لس : يتناظر
٧) لس : الامارة الاقوى
٨) حذفه ل
٩) ل : عنهما
١٠) لس : غلطا

واحتج الذاهبون إلى أن « كل مجتهد مصيب » بأشياء : ﴿منها﴾ قول الله تعالى[١] : « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذا نفشت فيه غنم القوم وكنّا لحكمهم شاهدين. ففهّمناها سليمان وكلا آتينا حُكما وعلما ... » فلو[٢] كان أحدهما مخطئا ، لم يكن الذى قاله عن علم . الجواب : انه سبحانه لم يقل : إن كلا آتيناه[٣] حُكما وعلما بما حكم به . ويجوز أن يكون آتاه حكما وعلما لوجوه الاجتهاد بطرق[٤] الأحكام . على أنه ليس يجب ، إذا كانا قد أصابا ، أن يكون كل مجتهد [مصيبا فى هذه الشريعة[٥]] . ﴿ومنها﴾ أن الصحابة تصوّب[٦] بعضها بعضا فيما اختلفت فيه[٧] . فلو كان بعضهم مخطئا ، لكان تصويبه كذبا . والامّة لا تجتمع على الكذب . قالوا[٨] : تصويب[٩] بعضهم بعضا ظاهر كظهور تصويب بعضهم بعضا فى الآراء و[١٠]الحروب ، وكثير من القراآت ! والجواب : إنا لا نسلّم لهم ادّعاءهم[١١] تصويب بعضهم بعضا ، لا فى الفروع ولا فى ا الآراء و[١٢]الحروب . وأما القراآت المروية عن النبي صلى الله عليه وعلى آله ، فليس يجب من تصويب بعضهم بعضا فيها أن يكون بعضهم قد صوّب بعضا فى غيرها . وليس معكم أن كل واحد منهم قال لصاحبه : « أصبت فى قولك » . وقالوا [أيضا[١٣]] :
١/٢٠٣ قد كان بعضهم يعظم[١٤] / بعضا . ولو لم يصوّبه ، لما[١٥] عظّمه ! فيقال :

---

١) القرآن ٢١ /٧٨-٧٩
٢) لس : قالوا فلو
٣) ل : آتاه
٤) س : ولطرق ؛ ل : وطرق
٥) لس : فى هذه الشريعة مصيبا
٦) لس : رضى الله عنها صوب
٧) ل : فيه من الفروع
٨) ص : وقالوا
٩) لس : وتصويب
١٠) لس : فى
١١) لس : ادعائهم ظهور
١٢) لس : فى
١٣) زاده لسح
١٤) مع تقديم وتأخير فى لس
١٥) لس : ما

لهم : لم زعمتم أن ذلك دليل على التصويب ؟ مع جواز أن يكونوا إنما عظّم بعضهم بعضا لأن الخطأ فى ذلك مغفور أو صغير . أو جوّزوا كونه صغيرا ، فلم يتركوا التعظيم مع التجويز . فليس يجب ، إذا تعلّق كثير من الفروع بالفروج والدماء ، أن يكون كثيرا متى كان خطأ . لأنه [إذا لم[١]] يمتنع أن يكون صوابا مع تعلّقه بالفروج ، فأحرى أن [يكون تجويز[٢]] كونه خطأ مغفورا . وليس[٣] أن يكون خطأ[٤] . ولتعلقه[٥] بالأمارات يخفّف عقابه . فيكون صغيرا . وإن صدر عن صاحب كبيرة ، كان متفضلا بغفرانه. فان [قيل: فان لم[٦]] يقدموا على التبرئ لتجويزهم كونه صغيرا ، فقد جوّزوا كونه كبيرا . وفى ذلك تجويز بعضهم كون بعض صاحب كبيرة ! قيل : ما المانع من تجويزهم ذلك فى غير معصوم ؟ أليس كان بعضهم يجوّز فى باطن بعض[٧] أن يكون بخلاف ظاهره [ما لا يضطر أنه متديّن به[٨]] ؟ وليس، إذا أجمعت الامة على أن قتْل الخوارج مخالفيهم إما طاعة أو[٩] كبيرة ، يجب أن يجمعوا على أن مسائل الاجتهاد إما طاعة وإما كبيرة . ﴿ومنها﴾ قولهم: لو لم يصوّب الصحابة كل المجتهدين ، لأنكروا قول المخطئ . لأنه لا يجوز أن يتركوا إنكار المنكَر ! والجواب : انّه إن اريد بالإنكار الذم والتبرّئ ، فقد تقدّم القول فيه . وإن اريد به المنع والتخطئة والمناظرة ، فكل ذلك قد قد جرى. لأن المنع من الاعتقادات إنما[١٠] يكون بالمناظرة . وقد[١١] تناظروا، وشهدوا بالتخطئة على ما ذكرنا . وقال ابن عباس : « أما يتقى الله زيد بن

---

١) كذا لسح ؛ ص : لا
٢) لس : يجوز
٣) لس : ليس يمتنع
٤) س : حقا ؛ ل : خفاء الحق فى ذلك
٥) ل : وتعلقه
٦) ل : قال فلم لم
٧) حذفه س
٨) زاده لس
٩) ل : وإما معصية
١٠) س : اما
١١) ل : فقد

ثابت ؟ » وقال : « من شاء ، باهلتُه » . وهذا إما أن يكون ذما ، أو[١] مبالغة فى الإنكار . [وعلِمنا باعظامه لزيد ، يُصرف ذلك عن الذم إلى المبالغة فى الإنكار[٢]] . وليس لهم حمْل ذلك على خطأ نص ، إن كان ، ٢٠٣/ب أو على / تقصير فى الاجتهاد[٣] ، لِما ذكرناه . ولأن أكثر ما فى هذا التأويل ان يحتمله[٤] الكلام ويحتمل ما قلناه[٥] . فليس لهم صرْفه إلى ما ذكروه إلا لدلالة حتى يتمّ أنه[٦] لم ينكر بعضهم على بعض . وقولهم : « إن ابن عباس إنما قال لزيد ، ما قال ، لأن تسمية الجد أباً ليس من مسائل الاجتهاد » ، فباطل . لأن ابن عباس لم يخفَ عليه أن الجد لا يسمى أباً فى حقيقة اللغة ، ولا خفى على زيد أن تسميته أباً مجاز ؛ وإنما ألحقه [ابن عباس[٧]] بابن الابن قياسا . وذلك فى[٨] مسائل الاجتهاد . وقد أنكره على مخالفه . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو كان الحق واحدا من الأقاويل ، وما عداه خطأ ، لكان الله قد كلفنا العـــدول عن الخطأ إلى ذلك القول الصواب ، ولوجب أن يَنصب لنا دليلا قاطعا عليه [لنثق بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب . ولو كان على الحق دليل قاطع[٩]] لفُسّق[١٠] مخالفه، ومُنع من [أن يفتى[١١]] به ويحكم به؛ ولمُنع العامى من استفتائه ، ولنقض حكمه به ! والجواب : يقال لهم[١٢] : قد دلّنا الله على الحكم الذى كلّفناه[١٣] بدلالة قاطعة ، وإن لم يدلنا بدلالة

---

١) لس : واما
٢) زاده لسح [وفى ل خاصة : « اعظام زيد »]
٣) س : الجهاد
٤) كذا لس ؛ ص : يحتمل
٥) ص : قلنا
٦) ص : انهم
٧) زاده لس
٨) لس : من
٩) زاده لس
١٠) ص : لتبين
١١) ص : لم يفت
١٢) حذفه س
١٣) لس : كلفنا

قاطعة على أن العلة هى علة[1] الأصل . وذلك لأنه[2] عز وجل إنما كلّفنا العمل [على أولى العلل وأقواها ، وقد جعل لنا طريقا نقطع معه بأن إحدى العلتين أولى أن[3]] يتعلق[4] الحكم بها ، وأنها موجودة فى الأصل والفرع ؛ وأنه يلزم[5] العمل بها فى الفرع . فان قيل : ما طريقكم إلى أن الوصف أولى بأن يكون علةً من [وصف آخر[6]] ؟ قيل : الطريق إلى ذلك هو وجوه الترجيح. وذلك أن وجوه الترجيح معقولة محصورة . فاذا وجدناها أو أكثرها[7] تختص إحدى العلتين ، قطعنا على أنها أولى بأن تكون علة الحكم فى الأصل من غيرها . كما إذا رأينا أمارات الغيم الممطر فى بعض الغيوم ، نحو كونه فى الشتاء وكونه كثيفا أغبر ، قطعنا على أنه أولى بأن يكون ممطرا من غيم ليس هذه سبيله ، وظننا أن المطر يحصل عنه . وليس يبعد أن يكون ظننا / [بأنه ممطر هو علم بأنه أولى أن يكون ممطرا . وكذلك ظننا[8]] أن الوصف ١/٢٠٤
علة [الحكم فى[9]] الأصل هو علم بأنه أولى [أن يكون علة[10]] الأصل . ولهذا صحّ أن تدل عليه دلالة قاطعة . فان قيل : فما مثال ذلك فى العلل ووجوه الترجيح التى تقطعون بها على أن الوصف أولى بأن يكون علة ؟ قيل : مثال ذلك أن يعلم أن أحد الوصفين يَثبت الحكمُ بثبوته فى الأصل ، وينتفى بانتفائه فيه ؛ وليس كذلك الآخر . أو أن أحدهما له تأثير فى الأصول دون الآخر ، نحو كون البلوغ مؤثرا فى رفع الحجر عن المال . ويعلم أن أحد الوصفين مستنبط من أصل مجمع على حكمه ، والآخر مستنبط من أصل غير مجمع على حكمه . أو أن أحدهما طريقة تنبيه النص ، والآخر مستنبط .

---

١) ل‌س : علة حكم
٢) ل‌س : انه
٣) زاده ل‌س
٤) ص : بتعليق
٥) ل‌س : يلزمنا
٦) كذا ل‌س ؛ ص : وصل اليه
٧) س : اكثرها او اقواها
٨) زاده ل‌س
٩) ل‌س : حكم
١٠) س : بان يكون علة حكم

كل هذه الأشياء معلوم[1] أنها وجوه مقوّية ، ومعلوم ثبوتها فى إحدى العلتين . فصح أن يكون طريقا إلى القطع بأن الوصف أولى بأن يكون علة . وقد يظن حصول بعض وجوه الترجيح فى الأمارة ، فيعلم أنها أولى [من غيرها[2]] . نحو أن نظن أن بعض المخبرين أديَن وأشد تحرّجا[3] بأن يخبرنا[4] غيره بذلك ، فنظن أنه أحق بأن يكون صادقا ممن لا نظن أنه ديّن . ونظن أن بعض الغيوم على صفة تقتضى المطر ، كالغبرة والكثافة ، بخبر رجل ظاهره الصدق ، فنعلم [أنه[5]] أولى بأن يكون ممطرا من غيم لا نظن فيه هذه الصفة . وهذه الصفات المظنونة لا بد من أن تكون طرقها[6] معلومة ، أو تستند إلى طرق معلومة . وإلا أدّى إلى ما لا نهاية له . ألا ترى أن الطريق الى حصول صفة الغيم ، إذا كان الخبر فالخبر معلوم لنا بالادراك ؟ فان قيل : فاذا علمتم أن الوصف أولى بأن يكون علة [الحكم فى[7]] الأصل من غيره من الأوصاف ، فقد علمتم أنه علة لحكم[8] الأصل ! قيل : لا يجب ذلك ، كما لا يجب ذلك إذا علمنا أن هذا الغيم الكثيف الأغبر أولى بالمطر من غيم رقيق[9] غير أغبر ، أن نقطع على أنه ممطر . بل قد يجوز أن يكون ذلك هو الممطر ، / وهذا غير ممطر . فلو قطعنا على أن الغيم الكثيف هو الممطر ، ٢٠٤/ب
لنقض ذلك قولَنا « إنا نعلم أن الأولى أن يكون ممطرا » . وكما أن الرجل المتينَ الدينِ ، الشديدَ التحرّجِ أولى بالصدق فيما يُخبر به رجل هو دونه فى الدين [والتحرّج[10]] . ولا يجب من ذلك أن يكون الذى هو أشد تحرّجا أصدق لا محالة . بل قد يتفق أن يكذب فى بعض أخباره ، ويصدق الذى هو دونه

---

١) س : نعلم
٢) حذفه لس
٣) ص : تحريا
٤) ص : اخبرنا
٥) زاده لس
٦) س : طريقها
٧) لس : حكم
٨) لس : حكم
٩) كذا لس ؛ ص : روى
١٠) حذفه ل

فى التحرّج . وكذلك القول فى جميع الأمارات . فان قال : أفتقطعون على أن تلك العلة هى علة الحكم فى الفرع ؟ قيل : نعم ، لأن معنى قولنا ، « إنها علة حكم الفرع » هو أن عند علمنا بوجودها فى الفرع يجب علينا أن نحرّم الفرعَ إن كانت علة التحريم ، أو نبيحه إن كانت علة الإباحة . وليس يلزم على هذا أن نعلم أنها علة حكم الأصل . لأن عند علمنا بوجودها فى الأصل ، ليس يصير[1] الأصل محرّمًا علينا ولا مباحا لنا[2] . بل تحريمه وإباحته يسبقان العلمَ بوجودها فى الأصل ؟ ولا يتبعان[3] عِلْمَنا بوجودها فيه . وليس [يمتنع[4]] أن يكون علمنا بكونها علةَ حكمِ الفرع يستند إلى ظننا أنها علة حكم الأصل . لأنه لا يمتنع أن يقف العلم على شرط مظنون ، كما يقف علمنا بوجوب التحرز من مضرة مخصومة ، على الظن لنزولها[5] بنا .

ويلزم المستدل بهذه الشبهة مثل الذى ألزمنا[6] . لأنه يقول : إن الامّة إذا اختلفت على قولين ، فكل فرقة منها مصيبة من حيث نظرتْ فى أمارة صحيحة . ولو نظرتْ فى غير أمارة ، لم تكن مصيبة ، ولا كان لظنّها حُكم . ولم يدل الله قبل اجتهادها على صحة كل واحدة من الأمارتين ، وفساد ما عداهما . [بل ليس على ذلك إلا أمارات . فقد أقرّوا بصحة علتين وفساد ما عداهما[7]] . ولم تدل دلالة قاطعة على أن كل واحدة منها علة ، وأن ما عداهما ليس بعلة . فان جاز ذلك ، مع أنه [مع[8]] فقْد الدلالة لا يثق المكلّف بالوصول إلى العلة الصحيحة دون الفاسدة ، فلم لا يجوز ذلك فى الأمارة[9] الواحدة ؟ فان قالوا : قد دلّنا الله تعالى / على صحة الأمارتين وعلى ١/٢٠٥

---

١) س : يصير إلى
٢) حذفه ل س
٣) ل س : يتبع
٤) زاده ل س
٥) ل : لنزوله
٦) ص : لزمنا
٧) زاده ل س
٨) زاده ل س
٩) س : الامارات

صحة الحكم بما دلّنا به على أن كل مجتهد مصيب ! قيل : الدليل : ينبغي أن يتقدّم العلم بالمدلول عليه . والمجتهدون إنما يعلمون صحة كل واحد من القولين بعد أن يقول بعضهم بأحد القولين ويقول البعض الآخر بالقول[١] الآخر . وعلى أنه يلزم أن يعلموا صحة العلتين بعد استقرار الخلاف[٢] . وفى ذلك كونهما دليلين ، وخروجهما من كونهما أمارتين . فان قالوا : ما عـدا الأمارتين ، لو قال به قائل ، لكان حقا أيضا ، وليس يجب نصب دلالة على فساده ! قيل : كلامه فيه . وليس بحق[٣] . [أليس[٤]] لم[٥] ينصب الله دلالة على إبطاله[٦] ليفصل بينه وبين ما هو أمارة ؟ وأيضا ، فقولكم : « إن ما عدا الأمارتين لو قال به قائل لكان حقا » ، يقتضى أن يقف كونه حقا على قول المجتهد . ومعلوم أن قول المجتهد يتبع صحة العلل[٧] والأمارات . وهى كالطرق[٨] إلى كون أقاويلهم حقا ؛ ولأجلها حكموا بما حكموا به . وقولهم[٩] : « كان[١٠] على الصواب دلالة قاطعة ، من القولين ، لنقّض الحكم بما عداه ؛ فلم يسوّغ الفتوى[١١] والحكم به ، بل كان الإمام لا يولّى من يخالفه فى الحكم ؛ ولمُنع[١٢] العامى من استفتاء[١٣] من يخالفه ، ولفُسّق[١٤] قائله » لا يصح . لأنّا قد بينّا أنه ليس يجب أن يكون هناك دلالة قاطعة إلا على الوجه الذى ذكرنا[١٥] . ولو لزم أن تكون على نفس الحكم دلالة قاطعة

---

١) ل : والقول
٢) لس : الاختلاف
٣) كذا لس ؛ ص : يجب
٤) كذا لس ؛ بياض نصف سطر فى ص
٥) ل : لمن
٦) لس : بطلانه
٧) كذا لس ؛ ص : التكليف
٨) لس : هو كالطريق
٩) راجع ابتداء الاستدلال ، ورقة ٢٠٣/ب (ص ٩٧٢)
١٠) كذا لس ؛ حذف ص كلمة : « لو » .
١١) ل : الفتوى به
١٢) لس : يمنع
١٣) ل : استفتى
١٤) ل : يفسق
١٥) ل : ذكرناه

تتناوله ، لما لزم ما ذكروه . وأيضا ألا ترى أن كثيرا من المسائل يستدل [عليها بالقرآن[1]] ، نحو الترتيب فى الوضوء ونفى وجوبه . لأن كل فريق يستدل بالآية[2] . ففريق يقول : إن « الفاء » للتعقيب ، وفريق يقول : إن «الواو» لا توجب الترتيب – و[3]ذلك طريقة العلم – ولم يفسّق قائله . وقد ساغ الفتوى بكل واحد من القولين . على أنه ليس كل خطأ ، دلّ الدليل عليه ، فهو فسق . بل قد يكون فسقا ، وقد لا يكون فسقا . ولا يمتنع أن يكون / القول ٢٠٥/ ب
خطأ من المجتهد ، صوابا من المقلد ، بأن يكون مصلحته الأخذ عن المجتهد ، مخطئا كان أو مصيبا . ألا ترى أن المجتهد ، لو لم يستقص الاجتهاد ، وأفتاه بأول خاطر ، أو استقصى الاجتهاد وأفتاه بخلاف ما أدّى اجتهاده إليه ، لكان المجتهد مخطئا ، والمقلّد مصيبا ، ولم يجب على الله أن يظهر خيانة المجتهد ، حتى لا يقع المقلّد فى المفسدة . بل قلنا بأجمعنا إن ذلك مفسدة من المفتى ، وأخذ العامى بما أفتاه غير مفسدة له . وكذلك فى مسئلتنا . إذا[4] لم يمتنع أن يكون القول خطأ من المفتى ، [والعمل به[5]] غير خطأ من المستفتى ، لم يجب أن يمنع المفتى من الفتوى . لأنه لو وجب أن يمنع منه ، لم يخلُ [إما[6]] أن يجب ذلك لأن قبول المستفتى له مفسدة ، أو لأن فتوى المفتى له خطأ . والأول باطل ، لأنّا قد بينّا أن قبول المستفتى [له غير[7]] ممتنع أن يكون مصلحة منه . والثانى لا يوجب أن يمنع من الفتوى إلا بالمناظرة والإيضاح . وأهل الاجتهاد يناظر بعضهم بعضا . على أن أحد المجتهدين لو منع العامى من أن يستفتى خصمه ، لكان خصمه يمنع العامى أن يستفتى غيره . ولا يكون العامى ، بأن يقبل من أحدهما ، أولى من الآخر . فيمتنع عليه أن يستفتى أحدا[8] .

١) ل : به على القرآن
٢) راجع القرآن ٥/ ٦
٣) لس : وكل
٤) ل : واذا
٥) كذا لس ؛ حذفه ص
٦) زاده لس
٧) زاده لس
٨) لس : احدهما

فان قيل[١] : أجمع المسلمون على أن المخطئ لا يمكن من الدعاء إلى خطابه[٢] ! قيل : ليس فى هذا إجمـــاع . لأن من يقول إن « الحق فى واحد من الأقاويل » ، لا يمنع مخالفه من الفتوى . فان قيل : فبماذا[٣] تعلمون أن العامى[٤] لا ينبغى له[٥] أن يمتنع من تقليد كل واحد من القولين ؟ قيل : نعلم ذلك بالإجماع . لأن الصحابة[٦] وأهل الأعصار لا يمنعون العامة من ذلك . وأما تولية الإمام مخالفيه[٧] ، فليس فيها إباحة له[٨] الحكم بالخطأ . لأنه إنما ولاّه ليحكم بالحق . لأن الطريق إلى الحق ممكن . وليس الظاهر من مخالفه أن يحكم بما يخالفه ، لأنه يجب على الحاكم والمفتى أن يجدد الاجتهاد فى كل وقت ، إذا لم يذكر طريقة الاجتهاد ./ فكيف يُظن بمن يجدد الاجتهاد ١/٢٠٦ عند حكمه وفتواه أن[٩] لا يظفر بالحق مع إمكان طريقه . ولا يجب ، إذا حكم الحاكم بخلاف رأى الإمام ، أن ينقضه عليه . لأنه لا يمتنع أن يكون التزام الخصوم لذلك الحكم ليس بخطأ ، كما قلناه[١٠] فى التزام العامى لفتوى المفتى ، وأن يكون نقْضه بعد إمضائه مفسدة . ولا يجب نقْضه ، كما لا يجب إذا علم الله أن الحاكم [حَكَمَ[١١]] بغير اجتهاد أو حَكَمَ بخلاف اجتهاده ، أن يطلعنا الله على ذلك حتى نقضه ، أو يَبعث من ينقضه ، بأن يقال : إن ذاك الحكم مَفسدة ، فلا بد أن يبيّنه الله عز وجل . لأنه لا يمتنع أن يكون إمضاؤه وإمضاء الفتوى به للعامى مصلحة . وكذلك فى مسئلتنا . والداخل فى زرع غيره يقبح منه الدخول فيه ، ويحسن منه التصرف فيه بالخروج منه . فلا يمتنع أن يكون القول خطأ من المجتهد . ونقض الحكم به خطأ . وإذا لم

---

١) ل : قال
٢) ل : خطائه
٣) ل : بما
٤) حذفه لس
٥) لس : للعامى
٦) زاد بعده س : رضى الله عنها
٧) لس : مخالفه
٨) حذفه س
٩) س : انه
١٠) كذا لس ؛ ص : قلنا
١١) زاده لس

يمتنع أن يكون التزام الخصوم للحكم مصلحة لهم ، وإن كان القول به خطأ ، لم يجب على الإمام أن يمنع الحاكم من ذلك الحكم لأنه مفسدة للخصوم . لأنّا قد بينّا أن[١] لا يمتنع أن لا يكون مفسدة لهم . وإنما يمنع من ذلك الحكم لمّا يرجع إلى الحاكم . وذلك يكون بالمناظرة والتبيّن[٢] .

فان قيل : ومن أين قلتم أن القول خطأ من المجتهد ، والعمل به غير خطأ من الخصوم والمستفتى ؟ قيل : يكفينا أن نعلم أنه لا يجب ، إذا كان خطأ من المجتهد ، أن يكون خطأ من الخصوم والمستفتى ؛ وأن كونه خطأ من هاؤلاء يحتاج إلى دلالة . [فلا نبيّنه خطأ منهم إلا لدلالة[٣]] . وعلى المستدل أن يبيّن أنه خطأ من هاؤلاء ، حتى يتم دلالته . وإلا فالذى معه . هو أن الصحابة سوّغت[٤] الفتوى والحكم ، ولم يمنع بعضها [العاميّ قبول[٥]] فتوى البعض الآخر[٦] . ويحتمل أن تكون فعلتْ ذلك ، لأنها اعتقدتْ أن « كل مجتهد مصيب » ؛ ويحتمل أن تكون فعلتْ ذلك لأن كون القول خطأ من قائله لا يقتضى أن يكون العمل به خطأ / ممن قلّده فيه . فقد سقط أن يكون للخصم ٢٠٦/ب فيه دلالة . على أنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب .

فان قالوا[٧] : فلو كانوا اعتقدوا ما ذكرتم ، لكانوا قد اعتقدوه عن دلالة ؛ فأى دلالة دلتْ على أن القول خطأ من قائله دون مَن قلّد فيه ؟ قيل : ليس يجب مطالبتهم بالدلالة . وعلى أن ذلك لازم للسائل . لأنه يقال له : وأى دلالة دلّتهم على أن « كل مجتهد مصيب » . على أنّا [نحن[٨]] قد بينّا أنه يحتاج فى كون العمل بالقول خطأ من جهة المقلد إلى دلالة ؛ وأنه متى لم يجد دلالـــة على ذلك ، وجب نفيه . كما أنّا إذا

١) س : انه
٢) لس : التبيين
٣) بياض فى ص ؛ الزيادة من لس
٤) كذا على التأنيث
٥) ل : من قبول العامى
٦) حذفه س
٧) س : قال
٨) زاده لس

لم نجد دلالة على[١] قضاء العبادة الفاسدة ، وجب نفيْ وجوبه .

ويمكن أن يستدل فى المسئلة ، فيقال : لو كان المجتهد فى الفروع مخطئا ، لأدّى إلى أقسامٍ كلها فاسدة . وذلك أنه ما كان يخلو إما أن يقطعوا فى الجملة على أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره فى النظر ، وإما أن لا يقطعوا على ذلك . فان لم يقطعوا على ذلك ، فاجماع المجتهدين القائلين بأن « على الفروع أمارات » يمنع من ذلك . لأنهم مجمعون على أن المخطئ من المجتهدين مغفور له . ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم[٢] على بعضٍ أقاويلهم فى مسائل الاجتهاد إنكارَ مَن يجوز أنه من أهل النار . وإن كان غفرانه[٣] فى الجملة مقطوعا[٤] ، لم يخلُ إما أن يكون المجتهد إذا اخطأ يجوِّز كونه مخطئا ومخلاًّ بنظر يلزمه فِعله ، او لا يجوِّز ذلك . فان لم يجوِّز ذلك ، لم يصح تكليفه النظر الذى [فرّط فيه لأنه قاطع على أنه ما فرّط فى النظر . فهو كالعالم . ولأنه[٥]] فى حكم الذاهل . والذاهل والساهى لا يكلّف فى حال سهوه وذهوله ، ولا يستحق عقابا . فيقالَ : أنه قد غفر له . وإن كان يجوِّز كونه مخطئا ومخلا[٦] النظرَ ، فلا يخلو إما أن يعلم أنه فى تلك الحال مغفور[٧] إخلاله بما أخل به من النظر ، أو لا يعلم ذلك . ومحال[٨] أن يعلم ذلك . لأن المجتهد لا يميِّز المرتبة ، التى إذا انتهى إليها غُفر له إخلاله بما بعدها

١/٢٠٧ من النظر ، [من المرتبة التى إذا انتهى/ إليها لم يغفر له إخلاله بما بعدها من النظر[٩]] . وذلك أنه يعلم أنه إن اقتصر على أول النظر ، لم يغفر له ما بعده. وليس مرتبة أولى بذلك من مرتبة . ولا يمكن الاشارة إلى ما يتميَّز به بعض المراتب من بعض ، مع كونه مجوِّزا فى جميعها كونه مخلاًّ بنظر يلزمه فِعله .

---

١) لس : على وجوب
٢) ل : بعضها
٣) ل : غفران خطأه
٤) س : مقطوعا به
٥) زاده لس
٦) لس : مخلا ببعض
٧) س : مغفور له
٨) ل : الحال
٩) زاده لس

وبعدُ ، فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر ، لكان ذلك إغراء له[1] بالمعصية . لأنه قد أُعلم أنه لا ضرر عليه في ترْكه النظر الزائد ، مع كونه شاقاً عليه . فاذا كان تعريف الصغائر عند شيوخكم[2] إغراء بها ، فكذلك تعريف هذا المجتهد أنه مغفور له ، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين [مغفور له[3]] إذا انتهى إلى مرتبة ما ، من مراتب النظر ، وأخلّ بما بعدها ، ولم يتعيّن له تلك المرتبة . وجُوّز أن يكون ، حين أخلّ بالنظر الزائد ، ما انتهى إلى المرتبة التي يغفر له إخلاله بما بعدها من النظر ، لزم أن يجوّزوا كون المجتهدين المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة . وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم ، وأنهم من أهل العقاب . وإجماع المجتهدين بخلاف ذلك . لأنهم يقضون بأن الخطأ في المسائل الواقعة من لدن[4] الصحابة إلى يومنا هذا مغفور عند من قال : إن فيها [أقاويل[5]] خطأ ، مع معرفة كل فريق ما[6] انتهى إليه مخالفه من المرتبة في النظر . وكل مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كان مخطئا ، فهذه حاله . وكذلك قولكم[7] فيما يحدث من مسائل الاجتهاد . فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين يؤدّى الى أقسام كلها فاسدة ؛ وفي القول باصابتهم أجمعين خلاص من هذه الوجوه [أجمع[8]] .

---

1) حذفه س
2) لس : شيوخنا
3) حذفه س
4) لس : لدن عصر
5) زاده لس
6) ل : بما
7) لس : قولهم
8) زاده لس

بابٌ

القول فى الأشبه

اعلم أن ممن قال : « إن[١] كل مجتهد مصيب لما كُلّف » ، مَن[٢] قال إن فى كل مسئلة أشْبَه[٣] مطلوبا ، لو نصّ الله سبحانه على حكم[٤] فى المسئلة لنصّ عليه . فيقال لهم : أتريدون بالأشبه الحكم بأقوى الأمارات ، أو تريدون حكما معينا يجوز أن يكون غير الحكم [بالأقوى من[٥]] الأمارات؟

٢٠٧/ب /فان قالوا بالثانى ، قيل لهم : أتقولون : « إن ذلك الحكم هو مصلحة المجتهد وما عداه مَفسدته » ، أو تقولون : « ليس هو مصلحته » ، [أو تقولون : « هو وغيره مصلحته على البدل »[٦]] ؟ فان قالوا : ليس هو مصلحته ! قيل لهم : فما وجهُ طلبه لما ليس هو مصلحته ؟ وأيضا ، فاذا لم يكن مصلحته ، فكيف قلتم « لو نص الله تعالى على الحكم فى هذه الحال ، لنص عليه » ؟ أيجوز أن ينص على ما ليس بمصلحة ؟ وأيضا ، إذا لم يكن ذلك مصلحة ، فما مصلحته ؟ فان قالوا : « هو الحكم بأشبه الأمارات » ، صاروا [إلى أن الحق هو[٧]] . وإن أرادوا الإشارة [إلى حكم[٨]] آخر ، لم يمكنهم . فان قالوا : هو مصلحته ! قيل لهم : أكلّفه الله الوصول إليه ، أو لم يكلّفه ذلك ؟ فان قالوا : ما كلّفه[٩] الوصول إليه ! قيل لهم : فإذنْ قد أباحه العدول عن مصلحته إلى المفسدة . وذلك لا يجوز فى حكمته . وإن قالوا : قد كلّفه الله إصابته ! قيل لهم : فمن لم يصبه إذنْ ، فقد أخطأ ما كُلّف ؛

---

١) حذفه لس
٢) حذفه س
٣) لس : اشبها
٤) ل : الحكم
٥) لس : باقوى
٦) زاده لس
٧) لس : الى الحق
٨) زاده لس
٩) ص : كلف

فكيف تقولون[١] إنه مصيب[٢] ما كُلّف ؟ ويجب ، إذا كلّفه الله الوصول إلى ذلك ، أن يجعل له إليه طريقا ، إما دلالة وإما أمارة . وقد قلنا[٣] إنه ليس على أعيان الفروع أدلة ، [لأنها تستند[٤]] إلى ظنون . فبقى أن يكون طريق ذلك هو[٥] الأمارة . والأمارة ضربان : قوية وضعيفة . وليس يجوز أن[٦] الطريق إلى ذلك هو الأمارة الأضعف . لأن المكلّف لا يجوز له ، إذا عرضتْ له أمارتان إحداهما أقوى من الاخرى ، أن يعدل عن الأقوى إلى الأضعف[٧] . فثبت أنه كُلّف المجتهد الحكم بأقوى الأمارات ، وجعل [الله[٨]] لنا طريقا إلى أن الأمارة أقوى الأمارات بما نصبه[٩] من وجوه الترجيح . ولا بد من استناد ذلك إلى علم ، على ما بينّا من قبل . فان قالوا : « مصلحة المجتهد[١٠] فى كل مسئلة من مسائل الاجتهاد هو ذلك الحكم وغيره على البدل » ! قيل لهم : فاذنْ الحكم المطلوب فى كل مسئلة هو التخيير . ويجب أن يكون هو المتعبَّد به ؛ وأحد لم يقل بذلك . ويجب أن يكون على الحكمين/ أمارتان مختلفتان[١١] ؛ وأحد لم يقل بذلك فى كل المسائل . ١/٢٠٨

فان قالوا : نريد بالأشبه « الحكم بأشبه الأمارات وأقواهــا » ، [فقد قالوا بالحق . ثم يقال[١٢]] لهم : [فهل كلّف[١٣]] الله سبحانه [كل مجتهد إصابة ذلك الأشبه ، أم لم يكلّفه ذلك[١٤]؟] فان قالوا : [لم يكلفه[١٥] !]

---

١) لس : قلتم
٢) لس : لما
٣) لس : بينا
٤) س : لا تستند ؛ ل : انما تستند
٥) حذفه لس
٦) لس : ان يكون
٧) كذا لس ؛ فى ص تقديم وتأخير
٨) زاده لس
٩) س : نظنه
١٠) س : المكلف
١١) لس : متعارضتين
١٢) لس : كانوا قد قالوا بالحق وقيل
١٣) لس : اكلف
١٤) لس : الحكم بذلك ام لا
١٥) لس : لا

قيل لهم : [فلا وجه لطلبه[١]] لما لم يكلّفه الله إصابته[٢] . وإن قالوا : قد كلفه[٣] الله عز وجل [ذلك[٤]] ! قيل لهم : فمن لم يصل إليه فقد أخطأ ما كُلّف ؛ فكيف قلتم : « كل مجتهد مصيب لما كُلّف » ؟ فان قالوا : كل أمارات المجتهدين تتساوى فى القوة ! قيل : فالحكم فيها إذنْ هو التخيير . [فمن قال : « ليس الحكم هو التخيير » فقد أخطأ . وأيضا[٥]] [فالأمّة مجمعة على أنه[٦]] ليس كل الأمارات متساوية في القوة . وذلك أن منهم مَن يمنع من تساوى الأمارات[٧] ؛ ومنهم من يجيز ذلك ، ويقول : إن اليسير منها متساوية ، وباقيها غير متساوية ، ويدّعى أن الأمارات التى صار[٨] إليها أقوى من أمارات خصمه . وخصمه يقول : بل أماراتى[٩] أقوى من أمارات من خالفنى . ولم يقل أحد من المجتهدين أن[١٠] كل المسائل ، فأماراتها[١١] متكافئة .

واحتج[١٢] المخالف بأشياء ﴿منها﴾ قول النبي صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران . وإن اجتهد فأخطأ ، فله أجر » . قالوا : فتبيّن[١٣] أن فى المسائلَ حكما يجوز أن يصيبه ويخطئه ! فالجواب : إن من[١٤] الحوادث ما هذه سبيله . وهو الحكم بأشبه الأمارات وأقواها . فان احتجوا بهذا الأشبه ، فصحيح . وإن احتجوا بغيره ، قيل لهم : ما تنكرون أن يكون ما يجوز أن يصيبه المجتهد ويخطئه هو ما ذكرناه . ويقال لهم : إن

---

١) لس : فا وجه طلبه
٢) حذفه ل
٣) ص : كلف
٤) زاده لس
٥) زاده لس
٦) كذا لس ؛ ص : وهذا بخلاف إجماع المجتهدين لأن كلا منهم قال
٧) لس : الامارتين
٨) ل : صارت
٩) س : امارتى
١٠) حذفه لس
١١) ل : اماراتّها
١٢) من هنا حذف س
١٣) ل : فبين [غير منقوط]
١٤) ل : فى

كان الأشبه حكما معيّنا عند الله سوى الحكم بأشبه الأمارات ، فذلك لم يكلّف الإنسان إصابته عندكم . فكيف يكون مخطئا بالعدول عنه ، ولم ينقص ثوابه إذالم يظفر بما لم يكلَّف الظفر به ؟ / ﴿ومنها﴾ [قولهم:[1]] إن ٢٠٨/ب
المجتهد طالب . والطالب لا بد له من مطلوب ! والجواب : ان مطلوبه هو الحكم بأقوى الأمارات . فلا يجوز أن يطلب الأشبه الذى لم يجعل [له إليه طريق وسبيل[2]] على قولكم . ﴿ومنها﴾ قولهم: لو نص الله تعالى على الحكم فى المسئلة ، لنص على حكم معيّن . وذلك دليل على أن ذلك الحكم هو الصواب عند الله تعالى ! والجواب : يقال لهم : لو نص الله تعالى على الحكم ، لنص على حكم أشبه[3] الأمارات . فيجب أن يكون هو الأشبه . فان قالوا : لو كانت مصلحتنا حكما معينا ، ليس هو حكم أشبه الأمارات ؛ ثم أراد النص فى المسئلة ، أليس ينص عليه؟ قيل : بلى . فان قالوا : فيجب أن يكون الحكم المطلوب الآن هو ذلك الحكم . قيل لهم : لو كانت مصلحتنا حكما آخر ، لكلّفنـاه الله ، ونص عليه . وذلك يقتضى ، إذا لم ينص عليه ولم يكلّفنا إياه ، أن[4] [لا يكون[5]] هو مصلحتنا . وإذا لم يكن الآن مصلحتنا ، لم يجب أن نطلبه . وايضا ، كيف تقولون : إنه الآن مصلحتنا ؟ وأنتم تقولون : ما كُلّفنا إصابته . ﴿ومنها﴾ قولهم: إذا كان المجتهد فى القِبلة ، مطلوبه القِبلة بعينها ؛ وكذلك الطالب لعبده الآبق ، مطلوبه العبد بعينه ، فكذلك يجب أن يكون مطلوب المجتهد فى الحوادث حكما معينا عند الله ! والجواب : ان ليس مطلوب المجتهد فى القِبلةِ القبلةَ بعينها[6] ، ولا الجهة التى القبلة فيها قطعا . وكيف يطلب القطع على ذلك مَن يعلم أنه لا طريق له إلى القطع ؟ وإنما مطلوبه الأول أن يظن[7] جهة القبلة بأقوى الأمارات وأشبهها . ويتبع هذا

---

١) زاده ل
٢) ل : له سبيل اليه ؛ حذف ص كلمة « له »
٣) ص : الاشبه
٤) ل : فليس
٥) حذفه ل
٦) حذفه ل
٧) ل : ينظر

المطلوب مطلوب آخر . وهو العلم بوجوب الصلاة إلى تلك الجهة . ويتبع ذلك فعل[١] الصلاة إلى تلك الجهة . وكذلك نقول فى الحوادث : إن[٢] مطلوب المجتهد أن يظن علة الأصل بأقوى الأمارات . ويتبع ذلك أن يعلم وجوب إلحاق الفرع بالأصل . /ويتبع هذا العلم أن يعمل بذلك . فان قالوا : ١/٢٠٩ « أليس المجتهد فى القبلة يعلم أن القبلة عين من الأعيان يجوز أن تكون فى الجهة التى يظن بأقوى الأمارات أن القبله فيها ، ويجوز أن لا يكون فيها ؟ فقولوا[٣] : إن حكم المسئلة هو حكم معيّن عند الله ، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ، ويجوز أن يكون غيره ! » قيل لهم : ولم[٤] ، إذا جاز أن تكون القبلة فى غير الجهة التى يطلبها[٥] المجتهد فيها ، جاز أن يكون حكم المسئلة غير حكم أشبه الأمارات ؟ ويقال لهم : الفرق بينهما أن القبلة نفسها ليس هى مطلوب المجتهد الذى كُلّف الصلاة اليه بعينه ؛ فلم يمتنع أن تكون فى غير الجهة التى يطلبها[٦] فيها . بل مطلوبه الذى كُلّف[٧] ، هو الصلاة إلى الجهة التى يظن القبلة فيها ، لا إلى القبلة بنفسها[٨] . ولسنا نمنع أن يكون ، ما لم يكلّف المرء إصابته ، غير موجود بحيث نظنه . وأما حكم الحادثة الذى هو مصلحة المكلَّف ، فقد كُلّف الوصول إليه . فلا بد أن يكون ذلك الحكم إما مقتضى دلالة أو مقتضى أمارة قوية أو ضعيفة . فاذا لم يكن دلالة ولا أمارة ضعيفة ، مع تمكّن المجتهد من القوية ، فلا بد من كونه مقتضى أمارة قوية ؛ والقول بعد ذلك بأنه « يجوز أن لا يكون ذلك الحكم مقتضى الأمارة القوية » ، مناقضه [ظاهرة . فان قالوا : ذلك الحكم أيضا ، ما كُلّف المرء إصابته ، كما لم يكلّف إصابة القبلة ! قيل : قد أفسد ذلك فيما تقدّم[٩]] .

١) حذفه ل
٢) ل : وهو ان
٣) ل : فقوا
٤) ص : ولم وجب
٥) ل : يظنها
٦) ل : يظنها
٧) ل : كلف فعله
٨) ل : نفسها
٩) حذفه ل . وإلى هنا حذف س

باب

الفرق بين مسائل الاجتهاد ، وما ليس من مسائل الاجتهاد

اعلم أن قاضى القضاة ذكر فى « العمد » أن « ما عليه دلالة قاطعة ، فليس هو من مسائل الاجتهاد . والحق فى واحد منه ، لا يحل خلافه . سواء كانت تلك الدلالة خفية ، أو جلية » . ولم يفصل بين الإجماع المبتدأ ، وبين الإجماع بعد الخلاف ، والإجماع الصادر عن اجتهاد . وحكى عن محمد ابن الحسن أنه نقض حكم الحاكم فى بيع امهات الأولاد ، لوقوع الإجماع على ذلك ، وإن كان بعد الخلاف . وعن أبى/حنيفة أنه لا ينقض به حكم ٢٠٩/ب الحاكم . وحكى عن أبى الحسن أن أبا حنيفة لم يخرج هذا الإجماع من كونه حجة ؛ ولكنه لا[1] ينقض به حكم الحاكم . وكذلك القول فى العموم إذا خص بعضه أن ما دخل تحت العموم بعد التخصيص لا يسوغ خلافه .

وقال قاضى القضاة : إن ما ليس عليه دلالة قاطعة ، بل عليه أمارة فقط — كخبر الواحد والقياس — فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده . فكل مجتهد فيه مصيب ، ويحل خلاف بعض المجتهدين لبعض . وسواء كان خبر الواحد والقياس مخصصين لعموم الكتاب ، أو لم يكونا مخصصين له .

واعلم أن الفقهاء يعدون من مسائل [[2] الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالنية فى الوضوء ، والترتيب[3] ، وأن « الواو » للترتيب أو للجمع ، وأن « الفاء » للتعقيب . وهذه أدلة معلومة . وليس فيهم من يسلم أن ظاهر الآية مع مخالفه ، وأنه عدل عن ذلك لخبر واحد أو قياس ، فيكون طريق المسئلة الأمارات فقط . بل كل منهم[4] يقول : إن الآية تفيد ما أقوله . اللهم إلا أن يقال : إن كون « الواو » للجمع أو للترتيب ، وأن « الفاء » للتعقيب فى

---

١) ل‌س : لم يجعله حجة
٢) من هنا ضاع ورقة فى ص ؛ والتدارك من ل‌س‌ح
٣) راجع القرآن ٥ /٦
٤) س : فيهم

اللغة طريقة الأمارات دون الأدلة. وهذا بعيد. وإذا ثبت ذلك، لم يكن الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد، ما ذكره. وينبغي أن يقال: إن مسائل الاجتهاد التى لا لوم على المخطئ فيها، هى ما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الأحكام الشرعية. ولا يدخل فى ذلك ما ليس من الأحكام الشرعية، ولا ما اتفق عليه المسلمون، ولا ما خالف فيه مَن ليس من أهل الاجتهاد. وليس يمتنع أن يكون الخطأ فى الفروع التى عليها أمارات، أو أدلة خفية خفاءِ مخصوصا، يكون عقابه محيطا فى جنب ثواب فاعله، إن كان له ثواب؛ أو يتفضّل الله بغفرانه. وهذا الفصل يصح على قول مَن قال: «إن الحق فى واحد». فأما من قال: «كل[1] مجتهد مصيب»، ١/٢١٠ /فانما يفصل بين مسائل الاجتهاد وبين غيرها فى إصابة المجتهدين. وليس يجوز أن يصيبوا عنده كلهم، إذا كان فى المسئلة دلالة. لأن خلاف الدلالة خطأ. ويجوز لمن قال «إن الحق فى واحد»، أن يقول: خلاف الدلالة خطأ، وأنه مغفور.

وإذ قد ذكرنا أحكام المجتهدين فى الفروع، فلنذكر أحكام المجتهدين فى الاصول. وعند الفراغ منه يقع الفراغ من الكتاب إن شاء الله.

بابٌ

فى أن المجتهدين فى الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين

اعلم أن المعتقدين للشىء باعتقادات متنافية، لا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين. كالمعتقدين أن الله سبحانه يُرى فى بعض الحالات، والمعتقدين أنه لا يُرى بحال. وقال عبيد الله بن الحسن العنبرى: إن المجتهدين فى الاصول من أهل القبلة — كالموحّدة، والمشبّهة، وأهل العدل، والقدرية — مصيبون. وينبغى أن نبيّن معنى قولنا «صواب»، ثم نبيّن أنه لا يمكن اجتماع الاعتقادات المتنافية فيه. فنقول:

---

١) س: ان كل

إن كان الفعل الموصوف بأنه « صواب » خارجا عن الاعتقادات والظنون والأخبار ، وكان من أفعال الجوارح[١] وغيرها ، كالارادات والكراهات ، فالمراد بذلك أن فاعله قد أصاب به ما كُلّف. مأخوذ من إصابة الرامي بسهمه الغرض . وقال قاضي القضاة[٢]:] المراد بذلك أنه أصاب به فاعلُه الحُسن . وإن كان الفعل من حيّز الاعتقالات[٣] ، فقد يوصف بأنه « صواب » ويراد به هذا المعنى . ويراد به أيضا أنه أصيب به الحق ، و[٤]أنها تعلقتْ بالمعتقد . والمخبر عنه على ما هما به . وإن كان الفعل ظنّا ، فقد يوصف بأنه « صواب » ، ويراد به الوجه الأول . وقد يراد به أن مظنونه على ما ظنّه ، أى أن الأقرب فى[٥] مظنونه أنه يكون على ما تناوله الظن ، سواء[٦] وُجد مظنونه أو لم يوجد . وقد يقال أيضا : « أخطأ[٧] ظنُّ فلان » ، إذا ظن وجود الشيء فلم / يوجد . ويقال : « أصاب ظنُّه » ، إذا وُجد مظنونه على حد ما ظنه . فالظن يوصف بأنه « صواب » على أحد هذه الوجوه الثلاثة . ٢١٠/ب

فاذا ثبت ذلك ، لم يجز كون اعتقاد الرؤية واعتقادُ نفيها صوابين ، على كل هذه الوجوه . لأنه إن أراد المخالف بكونهما صوابين أنهما يتناولان الشيء على ما هو به ، فذلك يقتضي أن يكون البارئ سبحانه يُرى فى[٨] الحالات ، ولا يُرى فى شيء من الحالات . وذلك يتنافى . وكذلك القول فى كل اعتقادَين ضدين . لأنهما إنما يكونان[٩] ضدين إذا تعلقا باثبات ونفي يستحيل اجتماعهما . وكذلك الخبرانِ عن نفي وإثبات يستحيل اجتماعهما، لا يجوز كونهما متناولين للشيء على ما هو به ، لاستحالة اجتماع الإثبات والنفي المتنافيين [وكذلك الخبر[١٠]] بأن العالم قديم ، والخبر بأنه محدَث . وإن أراد أن هذين الاعتقادين صوابان ، على معنى أنهما حَسنان ، أو قد اصيب بهما التكليف ، لم يجز . لأنه إذا كان أحدهما متناولا للشيء ، لا على ما هو به ، [فهو جهل . والجهل قبيح ، لا يتناوله التكليف ، والخبر المتناول للشيء ، لا على ما هو به[١١] ،] كذب و[١٢]قبيح ، لا يتناوله

١) ل : الخوارج
٢) إلى هنا ضاع فى ص
٣) لس : الاعتقادات والاخبار
٤) لس : اى
٥) ل : من
٦) ل : وسواء
٧) حذفه ل
٨) ل : فى بعض
٩) س : يكونا
١٠) ل : وذلك كالخبر
١١) زاده لس
١٢) حذفه لس

التكليف . وأما الظن الصادر عن أمارةِ مجتهد[١] ، فهو أبدا صواب ، لأنه متناول لما الأغلب كونه ، فهو[٢] كذلك كان مظنونه أو لم يكن . وأما أنه صواب بمعنى أن فاعله قد أصاب[٣] ما كُلّف ، فانـه إن كان ما قد كُلّف فِعله ، فهو صواب على هذا المعنى . وإن لم يكلَّف فِعله ، فليس بصواب على هذا المعنى .

فان قال المخالف : إن الله تعالى كَلّف أهلَ القبلة الظن لكونه يُرى أو[٤] لا يُرَى . وأماراتهم هذه[٥] الآيات المتشابهة . فالظانّون لِكلا الأمرين مصيبون لما كُلّفوه من الظن ! قيل : إن المرء إنما كلّفَ[٦] الظن إذا تعذر عليه العلم . والعلم ها هنا غير متعذر . وأيضا فالمخالفون[٧] فى الرؤية ، وفى الجبر ، وفى[٨] العدل ، يدّعى كل فريق منهم/أنه عالم غير ظان . ١/٢١١
فالقول بأنهم كُلّفوا الظن خارج عن الاجماع . ويلزم السائل تكليف اليهود والنصارى والملحدة الظنّ ، وأماراتهم [[٩]الشبَه التى يتعلقون بها ، ويكونوا مصيبين فى ظن النفى والإثبات . وهذا محال] .

تمّ كتاب المعتمد[١٠]

---

١) كذا ص ؛ لس ح : صحيحة
٢) ل : وهو
٣) لس : اصاب به
٤) س : و
٥) س : هى
٦) لس : يكلف
٧) لس : المختلفون
٨) حذفه ل
٩) ضاع الورقة الاخيرة من هنا فى ص ؛ والتدارك من س ل
١٠) كذا فى آخر النسخة ل . وفى آخر ح : « تم التجريد من المعتمد فى اصول الفقه للشيخ أبى الحسين محمد بن على البصر [ى...] تعالى . بلغ قصاصه » . وفى آخر س : « تم كتاب مختصر المعتمد فى اصول الفقه . والحمد لله الواحد الاحد . وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله وسلم تسليما . وفرغ من نساخته الفقير إلى رحمة ربه سليمان بن المظفر بن عيسى بن محمد بن ربوح بن أبى القسيم بن أبى بكر بن وائل البكرى الرازى . وهو يسأل الله تعالى أن ينفعه بالعلم فى آخرته وأولاه بمنه وكرمه . وفرغ منه عشية الخميس لاثنى عشر مضين من شهر رمضان من شهور سنة إحدى وسبعين وخمس مائة بمسجد هجرة قطابر [؟] وصلى الله على محمد النبى وآله وسلم تسليما – منقول أبوابه ومسائله من المعتمد إلا ما هو فيه مضاف إلى الامام السيد أبى طالب عليه السلام فهو منقول من كتابيه المجزئ ، وجوامع الأدلة » .

زيادات المعتمد

لأبي الحسين البصري أيضاً

(عن النسخة الوحيدة في مكتبة لاله لى ، باستانبول)

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

إن قيل : إذا قلتم : « إن الأحكام المعلومة بنص الشريعة أو بالاستنباط ، أحكام شرعية »، وقلتم أيضا : « إن الأحكام العقلية ، إذا لم تنقلها الشريعةُ ، هي شرعية أيضا » ، فقد قلتم : إن الأحكام كلها شرعية . وإذا قلتم ذلك ، فكيف تقولون إن الأحكام منها عقلية ، ومنها شرعية ؟ الجواب : إن وُصف الحكم بأنه شرعي ، يكون على وجهين : أحدهما يراد به أنه حصل بنص الشريعة ، أو بأفعال حاصلة فيها ، أو باستنباط من ذلك فقط . والآخر أنه حصل بذلك ، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل . فاذا قلنا : « الأحكام ، منها عقلية ، ومنها شرعية » ، فإنا نريد الوجه الأول . أي أن منها عقلي إما مركوز في العقل أو حاصل بدليل عقلي ؛ ومنها ما حصل بنص الشريعة ، أو بفعل ، أو باستنباط . وكل واحد من هذين القسمين مقابل للآخر . وإذا قلنا : « إن أصول الفقه هي طرق الأحكام الشرعية » ، فإنا نريد الوجه الثاني . وهو أنها طُرق إلى الأحكام الحاصلة بنص الشريعة ، أو بأفعال ، أو باستنباط منها ، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل . فلذلك يجعل الحظر والإباحة ، إذا لم ينقلنا عنهما الشريعةُ ، من أبواب اصول الفقه وطُرقه . ولولا أن ذلك موصوف بأنه من الأحكام الشرعية ، ما جاز أن يُجعَل الطريق إليه من طرق الأحكام الشرعية .

والذي يبيّن ما ذكرناه أن أحدا من الفقهاء لا يمنع / من أن نَصِف أحكام ٢١١/ب الفروع ، التي يستدل عليها بالبقاء على حكم العقل ، بأنها من الأحكام الشرعية . وقد يوصف أيضا بأنها عقلية ، على معنى أنها ثابتة بالعقل . فبان أن وصف الحكم بأنه « شرعي » ، جاز على الوجهين اللذين ذكرناهما .

فصل

إن قيل : إذا قلتم : « إن الأحكام الشرعية هى المعلومة بأدلة شرعية من خطاب ، أو فعل ، أو استنباط ؛ أو المعلومة بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل» ، فيجب أن يكون وجوب المعرفة شرعيا ؛ وطريقه إمساك الشريعة عن نقل وجوبها الثابت بالعقل ! قيل : لا يلزم ذلك . لأنّا إذا قلنا : « الحكم الشرعى هو المعلوم بإمساك الشريعة عن نقل حكم العقل » ، لم يلزم عليه وجوب المعرفة . لأنه غير معلوم وجوبها بالشريعة . بل لا يصح أن يعلم ذلك بالشرع . لأن صحة الشرع مبنية على المعرفة . فاذا لم يصح أن نعرف وجوبها بدليل مبتدأ شرعى ، فأحرى أن لا نعرف ذلك بإمساك الشريعة عن نقْله . وأيضا فانا لم نذكر ذلك على أنه حد للحكم الشرعى . وإنما ذكرناه لنبيّن أنّا أشرنا بقولنا « حكم شرعى » إلى ذلك . ومتى أردنا أن نحدّ ذلك ، قلنا : « الحكم الشرعى ، هو ما رجع أهل الشريعة فى العلم به إلى الشريعة إما بأن يستدلوا عليه بأدلة شرعية مبتدأة ، أو بامساك الشريعة عن نقله ! » فكل ما سَلَكَ الفقهاءُ فيه هذا المسلك ، فهو حكم شرعى . وما لم يسلكوا فيه هـذا المسلك ، لا يسمى حكما شرعيا ، وإن صح أن يستدل بإمساك الشريعة عن نقْله . وأما وجوب المعرفة ، فغير لازم لما قلناه أولا .

فصل

إن قيل : إذا حددتم الظن بأنه تغليب بالقلب لأحد مجوَّزين ظاهرَى التجويز . والتجويز هو الشك . والشك هو خلو الحى من اعتقاد النقيضَين والظن لهما ، مع خطورة بالبال . فيجب أن يكون الظان شاكّا . والشاك غير ظان . فالظان إذاً غير ظان ! فان أجبتم عن ذلك ، فقلتم : « نريد بالتجويز
١/٢١٢ ههنا : اعتقاد إمكان كل واحد من/ النقيضَين » ، قيل لكم : فما قولكم فيمن غلب على ظنه أن أحد النقيضَين ممكن ، يجوز أن يغلب على ظنه أن الله لا يستحيل أن يُرَى ؟ أليس هذا ظان ، وليس هو معتقدا صحة رؤيته ، ولا أنها غير صحيحة ؟ الجواب : انّ قولنا : « فلان شاك فى النقيضين ،

أو مجوّز لكل واحد منهما » قد يراد به أنه غير معتقد ولا لواحد منهما ، ولا ظان. وقد يراد بذلك أنه غير قاطع على واحد منهما ؛ ولا فى حكم القاطع كالجاهل . فعلى هذا نَصِف الظانّ بأنه شاكّ ، وبأنه مجوِّز لما ظنه ولغيره . بمعنى أنه مجوّز لكل واحد منهما غير قاطع . فصح أن نقول إنه قد غلب بقلبه أحد المجوِّزَين ، إذ هو مجوز لكل واحد منهما غير قاطع ، ولا فى حكم القاطع . ولا فرقَ بين أن نقول « تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَين ظاهرَى التجويز » وبين أن نقول « تغليب الحى بالقلب لأحد أمرين غير قاطع على واحد منهما ، ولا فى حكم القاطع » .

باب

إثبات الحقيقة والمجاز وحدّهما

الأولى أن نقسم الحقيقة إلى اللغوية والعرفية والشرعية ، ثم نحدّ كل واحد[ة] منها[1] . وهو أولى من أن نحدّ الكلّ بحدّ عام. لأنه يقتضى اضطرابا فى الحد. فنقول :

الحقيقة اللغوية هى ما أُفيدَ به ما وُضع له فى أصل اللغة . والحقيقة العرفية ما أفيد به ما وُضع له فى أصل العرف . والحقيقة الشرعية هى ما افيد به ما وُضع له فى أصل الشرع. واعلمْ أنه إذا حُدّ المجاز بأنه « ما افيد به معنى مصطلحا عليه ، غير المعنى المصطلح عليه فى الأصل » ، بطل إذا وَضع أهل اللغة اسما لشىء ، ثم تواضعوا على أن يجعلوه اسما لشىء آخر ؛ ولم ينقلوه عن الأول . لأنه قد افيد به غير ما وُضع له فى الأصل ، وهو مع ذلك حقيقة فيه من جهة اللغة ، كما أنه حقيقة فى الأول . وإنما ينفصل من المجاز بالسبق إلى الأفهام . فينبغى أن نحدّ الحقيقة بذلك . ومتى حددناها بذلك على الإطلاق لم يصح أيضا لأجل الحقيقة/المشتركة . لأنه إذا أفيد ٢١٢/ب
باللفظ أحد حقيقتَيه ، لم يسبق إلى الفهم دون الحقيقة الاخرى . فينبغى أن نقسّم الحقيقة إلى المفردة والمشتركة .

---

١) ل : واحد منهما

فالمفردة هى ما أُفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم العارفين بالاصطلاح عند سماعها . ولا يبطل ذلك باللفظة إذا عُلم أنه ما عنى به الحقيقة ، وكان لها وجهان فى المجاز ، أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر ، وأشبه بالحقيقة منه . لأن وجه المجاز الأسبق ليس يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظة إلا بعد أن يُخرج الحقيقةَ من أن تكون مرادة . فلذلك لم يكن اللفظ حقيقة فيه .

وأما الحقيقة المشتركة فهى ما أفيد بها معنى يساويه غيرُه فى السبق إلى الفهم عند سماع أهل الاصطلاح لها . وقد دخل فى ذلك الحقيقة اللغوية ، والعرفية ، والشرعية . ولا ينبغى أن نحدّ الحقيقة المشتركة بأنها ما سبق إلى الفهم معناهـــا ، أو ما يقوم مقامه . لأن للسائل أن يقول : « يقوم مقامها فيماذا ؟ » فان قلنا : « فى كونها حقيقة » ، كنّا قد فسّرنا اللفظة بنفسها .

وأما المجاز فهو ما افيد به معنى مصطلحا عليه ، والأسبق إلى الفهم فى تلك المواضعة غيره .

فصل

إن قيل : إذا كانت الحقيقة المفردة هى « ما افيد بها معنى لا يسبق إلى الفهم غيرُه » ، لم يدخل فيه « الأمر » . لأنه لم يوضع ليفيد غيره عندكم ، كما يقوله أصحابكم ، بل هو نفسه الطلب ! قيل : بل يدخل فيه « الأمر » لأن صيغته جَعَلها أهلُ اللغة طلبا ؛ ووضعوهـــا له . لا على أن يكون اسماً له ، بل على أن يكون نفسها طلبا . وإنما يكون الصيغة قد افيد بها الطلب ، إذا قارنها من النفس ما يطابقها . وهو الإرادة ، وما يجرى مجراها . كما يكون اللفظة مُفادا بها ما وُضعتْ له ، إذا قارنها من المتكلم بها إرادةُ ما وُضعتْ له وما يجرى مجراها ، نحو المبتدأ والخبر . فقد أمكن ذلك فى الأمر كما أمكن فى الخبر .

فصل

إن قيل : إذا قلتم : « إن موافقة / الأمر هى فعلُ ماموره ، ومخالفته هى ١/٢١٣
الإخلال بمأموره » ، لزمكم ، إذا كانت موافقة الأمر بالنوافل هى فعلَ

مأموره ، أن تكون مخالفته هى الإخلال بمأموره . فيكون التارك للنافلة مخالفا لأمر الله بها ، فيكون داخلا تحت الوعيد فى قوله[١] : « ... فلْيَحذر الذين يُخالِفون عن أمره ... » فالجواب : انّ الأمر بالنوافل هو فى تقدير قول القائل[٢] لغيره : « الأولى أن تفعل . ولك أن لا تفعل » . وهذا يتضمن معنيَين . فموافقته هى شيآن ، لا شىء واحد . فاذًا ليس موافقته هى أن تفعل فقط ، بل موافقته هى أن تفعل ويجوز أن [لا[٣]] تفعل . فينبغى أن يكون مخالفته هى أن لا تفعل ، مع أنه لا يجوز أن « لا تفعل ، أو أن تفعل مع أنه لا يجوز أن لا تفعل » . وأما قول القائل : « افعلْ » ، إذا لم تدل دلالة على جواز ترْك الفعل ، فليس فى ظاهره إلا أن تفعل . وإذا كان ظاهره استدعاء الفعل فقط ، ولا يتضمن لفظه شيأ آخر ، فموافقته هو أن تفعل ، لا غير . فكانت مخالفته نقيض أن تفعل . وهو الإخلال بالفعل .

فصل

ليس يمتنع أن يقال : إن المخلّ بالكفارات الثلاث[٤] إذا استحق العقاب على الإخلال بأجمعها ، فانه لا يكون ذلك العقاب هو عقابُ واحد منها ، بل عقابٌ يعلم الله قدرَه ، لا يُنسَب إلى واحد منها . ولا يمتنع أن يقال : هو عقابٌ أقلها عقابا ، بأن يكون بعضها أكثر مشقة ، فيستحق على الإخلال به عقابا ، لو انفرد وجوبه ، على ما ذكرناه فى «المعتمد» .

فصل

إذا ناب أحد الفعلين مناب الآخر ، فى المصلحة ، لم يجز أن يوجب الحكيم أحدَهما بعينه — لأنه يكون قد فصل بينهما فى الوجوب مع اشتراكهما فى وجهه — ؛ ولا أن يوجبها على الجمع ، لأنه ليس فى الجمع وجهُ وجوب لا يحصل بأحدهما، ولا أن / لا يوجب ولا واحدا منها ، لأن فى ذلك تفويت ٢١٣/ب
المصلحة . فلم يبق إلا أن يوجبها على البدل .

---

١) القرآن ٢٤ / ٦٣
٢) ل : الفاعل
٣) ليس فى الاصل ، ولعل الصواب مع هذه الزيادة
٤) الاشارة إلى القرآن ٥ /٨٩

فصل فى الفور

إذا استدل أصحاب الفور بالقسمة ، فقالوا : « إن جاز تأخير المأمور به عن الزمان الثانى ، لم يخلُ إما أن يجوز تأخيره إلى غاية ، أو لا إلى غاية . وجواز ذلك لا إلى غاية بلا بدل ، يُلحقه بالنوافل . وجواز ذلك إلى بدل ، لا يصح . لأنه لا دليل على إثبات بدلٍ . ونفى البدل يقتضى وجوب الفور ، وتعيين الوجوب بالثانى ! » قيل لهم : ولاً دليل على تعيين الوجوب بالثانى . ونفيُ ذلك يقتضى إثبات بدلٍ على ما قد ذُكر فى ذلك . فان قالوا : تعيين الوجوب بالثانى لازم لنفى البدلِّ ! قيل لهم : وإثبات البدل لازم لنفى تعيين الوجوب بالثانى . فلستم ، بأن تنفوا البدل لفقْد الدليل عليه وتعيّنوا الوجوب بالثانى تبعا لذلك ، بأولى من أن ننفى تعيين الوجوب بالثانى لفقد الدليل على ذلك ونثبت البدل تبعا لذلك . فان قالوا : تعيين الوجوب بالثانى واجب ، لأن صيغة الأمر تقتضيه ، كما يقتضى الإيقاعاتُ الأحكامَ فى الثانى ! قيل لهم : هذا عدول عن دليل القسمة إلى دليل آخر ؟ وأنتم فى دليل القسمة إنما عنيتم الوجوب بالثانى ، بعد إبطال البدل ، واقتصرتم فى إبطال البدل على أنه لا دليل عليه . فعارضناكم بما ذكرناه . فان قالوا : إنما نفينا البدلَ لأنه لا ذِكر له فى لفظ الأمر ! قيل لهم : ولا ذِكر لتعيين الوقت فى لفظ الأمر ، فلستم ، بنفى أحدهما لأنه ليس فى لفظ الأمر ذِكر له ، بأولى من أن ننفى ما أبيتموه من تعيين الوجوب بالثانى ، لأنه لا ذِكر له فى لفظ الأمر ، لنُثبت ما نفيتموه من البدل .

فصل فى الفور أيضا

إن قيل : هلاّ جاز أن يقوم العزمُ مقامَ المعزوم عليه ، فى إسقاط الفرض فى وقت / دون وقت ؟ كما قام المسح على الخفّين مقام غَسل الرِجلين ٢١٤/١
فى المصلحة ، وفى استباحة الصلاة يوما وليلة دون ما زاد على ذلك للمقيم ! قيل : إن مسْح الخفين عبادة مبتدأة ، وليس[١] بدلا من غَسل الرِجلين .

١) ل : ليست

كما يكون أحد الواجبين بدلا من الواجب الآخر . لأن اللابس للخفين لا يلزمه غَسل الرِجلين فى تلك الحال . وإنما يلزم ذلك إذا تغيّرت الحال بقلع الخف . وإذا لم يمتنع ذلك ، فما يُنكر السائل أن يكون المسح على الخفين عبادة مبتدأة يستباح بها الصلاة . ومن المصلحة ان يستباح بها يوما وليلة فقط . فلم يقل إن كل واحد منها قد قام مقام الآخر فى الوجوب ، ووجه المصلحة . ومع ذلك لم يجرِ المسح على الخفين مجرى غَسل الرِجلين فى استباحة الصلاة به استباحةً غير مقدرة .

فصل فى النهى

إذا أمكن المنهى أن لا يفعل المنهى عنه من غير أن يفعل ضدا من أضداده ، لم يكن النهى إيجابا لشىء من أضداد المنهى عنه . نحو أن يُنهَى المستلقى على ظهره عن القيام ، فانه يمكنه أن لا يفعل القيام ، ولا يفعل ضدا من أضداده .

فصل فى النهى عن البدل

إذا أمكن المكلَّف الانفكاك من فِعلين ، وتوجّه النهيُ إليهما ، وكان نهيا عن البدل ، فذلك بأن يقال له : لا تفعل هذا بدلا من ذلك ، ولا ذاك بدلا من هذا . أى لا تكون فاعلا لأحدهما ، تاركا للآخر . وقد قلنا فى « المعتمد » : إن هذا هو إيجاب للجمع بينهما . فيحسن ذلك إذا أمكن الجمع ، ولم يكن الإنسان مُلجأ إليه . وينبغى أن يقال إنه قد يقتضى ذلك ويقتضى أن لا يفعل ولا واحدا منهما . لأنه إذا تركهما ، فما فَعل أحدَهما وتركَ الآخر ، كما لو فَعَلَهما جميعا .

فصل فى دلالة النهى على الفساد

قالوا : النهى نقيض الأمر . والأمر يدل على إجزاء المأمور به . / فيجب ٢١٤/ب
أن يدل النهى على نفى إجزاء المنهى عنه . ونفى إجزاء الفعل هو فساده ! أجاب قاضى القضاة بأن الأمر لا يدل على الإجزاء . لأنه يفسّر الإجزاء

بنفي وجوب القضاء ؛ وقد تقدّم القول فى ذلك . ونحن نفسّر الإجزاء بغير ذلك ، ونقول : إن الأمر يدل على إجزاء المأمور به ، على التفسير الذى ذكرناه . وقد أجبنا فى « المعتمد » عن الدلالة ، فقلنا : إذا كان النهى هو نقيض الأمر ، فيجب أن لا يدل على ما يدل عليه الأمر من الإجزاء . والمخالف لا يقول إن النهى يدل على إجزاء المنهى عنه ، وإن قال إن المجزئ عنه قد يكون مجزئا .

ولمعترض أن يعترض ذلك،فيقول : ليس يكفى أن لا يدل نقيض الشىء على ما يدل عليه الشىء . بل يجب أن يدل على نقيض ما دل عليه الشىء . ألا ترى أن قولنا « زيد ليس بأبيض » ، لمّا كان نقيضَ قولنا « زيد أبيض » ، دل على نقيض ما يدل عليه قولنا « زيد أبيض »؟ فقد دل على نفي مدلول قولنا « زيد أبيض » . والجواب عن الدلالـــة أن الأمر هو استدعاء إلى الفعل . ويقتضى أن يُفعَل لا محالة . فاذا كان النهى نقيضه ، فيجب أن يكون استدعاء إلى الإخلال بالفعل ، ويقتضى أن لا يُفعَل لا محالة . فقد قلنا إن مدلول أحدهما هو نقيض مدلول آخر . وأما إجزاء المأمور به . فانه يُعلَم بنظر آخر ، على ما ذكر .

فان قيل : فاذا تبع مدلولَ الأمر الإجزاءُ ، فيجب أن يتبع مدلولَ نقيضِ الأمر نقيضُ ما يتبع مدلول الأمر . وهو نفى الإجزاء ؛ وهذا هو الفساد ! قيل : لا يجب ذلك . لأن التابع لاقتضاء الأمر لإيقاع الفعل لا محالة. وهو إجزاؤه . وهو سقوط التعبد به . وهذا بعينه هو تابع لاقتضاء النهى للإخلال بالفعل ، لا نقيضه . وذلك لأن النهى إما أن يكون نهيا عن مجرد الفعل ، أو يكون نهيا عن إيقاع عبادة على وجه . فالأول هو أن يقال للمكلّف « لا تدخل الدار » . فمتى لم يدخلها ، فقد أجزأه ذلك فى سقوط التعبد بالإخلال بذلك فى ذلك / الوقت . وفعْل الدخول يكون فاسدا . ولا معنى لفساده ١/٢١٥ إلا أنه قبيحٌ محرَّم . وأما الثانى فهو أن يقال للمكلّف: « لا تصلِّ عريانا » . فاذا لم يصلِّ عريانا ، أجزأه فى إسقاط التعبد بـــه فى ذلك الوقت . كما لو قيل له : « صلِّ على طهارة » ، فصلى على طهارة ، فانه يجزئه ما فَعَله فى إسقاط التعبد به . فقد تبعَ مدلول كل واحد منهما ما تبع مدلولَ

الآخر ! قيل : أليس ، إذا قيل للمكلَّف « صلِّ بطهارة » ، مع أن الأمر على الوجوب ، فانه يتبع مدلول هذا الأمر أنه إذا خالف فصلّى على غير طهارة ، كان ما فَعَلَه فاسدا ، غير مجزئ ؛ فيجب ، إذا قيل له : « لا تصلِّ عريانا » ، فخالف وصلّى عريانا ، أن يكون ذلك فاسدا ، غير مجزئ ؟ قيل : فقد أوجبتم أن يتبع مدلول النهى ما يتبع مدلول الآخر . وهو الفساد ، ونفى الإجزاء . وأنتم أوجبتم أن يكون التابع لأحدهما نقيض ما تبع الآخر . ولم توجبوا أن يكون أحد التابعَيْن هو التابع للآخر . فما ذكرتموه الآن غير داخل فى العقد الذى ذكرتموه ، بل هو ضده . فإن تركوا ما قالوه ، وقالوا : « إذا كان النهى نقيض الأمر ، فيجب أن يكون ما يتبع مدلول أحدهما هو ما يتبع مدلول الآخر » ، قيل لهم : هذه دعوى منكم تخالفون فيها ونحن . وإن لم نوجب أن يكون التابع لأحدهما هو نقيض ما يتبع الآخر ، فإنا لا نوجب أن يكون مثله . بل ذلك موقوف على الدلالة . وليس يجوز أن يكون كون النهى والأمر نقيضين يقتضى تساوى ما يتبع مدلولهما .

فصل فى العموم

إن قيل : ما تنكرون أن يكون قبيلة من العرب وضعوا للاستغراق وحده لفظ « كلّ » أو غيره ، ثم وضعتْه قبيلة اخرى للبعض ، فلم تترك العرب أن تضع للاستغراق لفظا يخصّه . ومع ذلك ، فالإشراك حاصل ! قيل : لو كان كذلك ، لكان حقيقة قولنا « كلّ » عند تلك القبيلة للبعض ، لا غير ، وأن يسبق إلى إفهامنا عند سماع قولنا « كلّ » : البعض . / ومعلوم أن ذلك ٢١٥/ب
لا يحصل فى قبيلة من القبائل . كما لا يسبق إلى فهم أحد عند سماع اسم « الأسد » : الرجل الشجاع ، إذا تجرّد اللفظ . وأيضا ، فكيف اتفق فى ألفاظ العموم كلها على كثرتها أن يحصل فى كل واحد منها الإشراك ؟ ولا يخلص واحد منها للاستغراق ؟ ويضعون لكل معنى اسما يخصّه ، ولا يضعون اسما للاستغراق إلا ويضعونه لنقيض الاستغراق ؟ وأيضا فكان يجب فى القبيلة التى وضعتْ قولها « كلّ » للبعض ، أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر ليعبّروا به عن الاستغراق . فان قالوا : قد وضعوا له لفظة « جميع » ، ووضعتْه

القبيلة الاخرى للبعض ! قيل : كيف اتفق فى جميع ألفاظ العموم أن بعضهم وضعها للعموم ، وبعضها للخصوص ، ولم يخلص للاستغراق واحد منها ؟ وأيضا ، فما ذكرناه من شدة الحاجة إلى وضْع اسم للاستغراق يقتضى — إذا وقع الاشتراك فى ألفاظ العموم لأجل وضْع قبيلتين — أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر يخصّه لشدّة حاجتهم إلى ذلك .

فصل فى الاستثناء من الاستثناء

قد قيل : لو رجع الاستثناء الثانى إلى الاستثناء الأول وإلى المستثنى منه ، لكان ايجابا وسلبا . واعتُرِض ذلك بأنه لا يمتنع ذلك إذا تعلّق بكلامين. وإنما يمتنع إذا تعلّق بكلام واحد ! والجواب : انه لو رجع الاستثناء الثانى إليهما ، لكان إيجابا وسلبا من المستثنى منه . لأنه إذا قال القائل لزيد : «عندى عشرة دراهم إلا درهمين إلا درهم » ، ورجع قوله « إلا درهم » إلى «العشرة» ، وهى[1] إيجاب لنفى منها درهما آخر . ورجع مع ذلك إلى « الدرهمين » ، وهى[2] نفى ، لكان قد أوجب الدرهم . كأنه قال « إلا درهمين ، إلا درهم[3] من الدرهمين ، فانه علىّ » ، فيكون قد أثبت الدرهم فى العشرة . وقد نفاه حين رجع إلى العشرة . فيكون/ قد نفى عن العشرة درهما ، سوى ٢١٦/أ الدرهمين ، وأثبته فيها معا . فقد بان أنه يلزم أن يكون الاستثناء الثانى نفيا وإثباتا من العشرة . فهو إذًا ، نفى وإثبات من كلام واحد .

الأفعال من باب قسمة الأفعال

قد حُدّ القبيح بأنه فعْل على صفة لها تأثير فى استحقاق الذم . فان قيل : الصغيرة قبيحة ، وليست على صفة لها تأثير فى استحقاق الذم ! قيل: بل لها صفة لها تأثير فى استحقاق الذم . ألا ترى أنه ، لو لم يكن فاعلها

---

١) كذا فى الأصل
٢) كذا فى الأصل
٣) كذا فى الأصل

يستحق من المدح أكثر من ذمها ، لأثّرت الصفة فى استحقاق الذم ؟ فان قيل : أليس ، مع استحقاقه لمدح أكثر من ذمها ، لا يؤثر فى استحقاق الذم ؟ فقد انتقض الحد ! قيل : قولنا : « لها تأثير فى استحقاق الذم » ، لا يقتضى أن يؤثر فى ذلك فى كل حال ، وعلى كل وجه . وسيّما فى عرف الفقهاء والمتكلمين فى اصول الفقه . لأنهم يتعارفون من قولهم : « لِكذا تأثير فى كذا » ، أنه يؤثر فيه ، وإن كان يؤثر فى بعض الحالات . وإذا قلنا : « لليسار تأثير فى إزالة الهمّ » ، لم ينتقض ذلك فى عرف كل الناس بأن يؤخذ اليسار فى بعض الحالات ولا يزول الهم ، لما كان فى بعض الحالات مؤثرا فى إزالة الهم . فما ذكرناه جارٍ فى عرف الفقهاء وغيرهم .

وإذا أردنا حسم هذا السؤال ، قلنا فى الحدّ : « القبيح فعْل على صفة لكونه عليها تأثير فى استحقاق الذم على بعض الوجوه » ؛ أو « ... ما لم يمنع مِن ذمه مانع » . أو قلنا « فعْل له تأثير فى استحقاق الذم على بعض الوجوه ، أو ما لم يمنع مِن ذمه مانع » ، ولا نذكر الصفة . وإذا قيّدنا الحدّ بذلك ، قلنا فى حد الحسن : « إنه فعل لا تأثير له فى استحقاق فاعله الذم ، على وجه من الوجوه ، أو من غير مانع » . وكذلك نريد فى حد الواجب ، إذا حددناه باستحقاق الذم على الإخلال به ، فنقول : « هو الفعل الذى للإخلال به / تأثير فى استحقاق الذم على بعض الوجوه ، أو ما لم يمنع مِن ذمه ٢١٦/ب
مانع » .

فصل

الأولى فى قسمه الأسباب أن يقال : الأسباب الشرعية ضربان : أحدهما يُعلَم ثبوته وكونه سببا بالشرع . وذلك كفساد الصلاة . فانّا بالشرع نعلم ثبوته ، ونعلم بالشرع كونه سببا لوجوب القضاء . والآخر يُعلَم ثبوته لا بالشرع ؛ ويُعلَم بالشرع كونه سببا . وذلك حؤول الحول . فانا نعلم بغير الشرع وجوده ، ونعلم بالشرع كونه سببا لوجوب إخراج الزكاة . وإذا ذكرنا القسمة كذلك ، كنا قد جعلنا العلم فى مقابلة العلم . وهذا مرادنا فى الكتاب .

من باب التأسي

اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فى فعله يستفاد من مطلق[١] المشاركة فى صورة الفعل على الوجه الذى فَعَلَه . وان المتبع له فعْله ، لأنه فَعَلَه . فان قيّدت المتابعة بصورة الفعل ، فقيل : « اتبع زيد عمرا فى صورة الفعل » ، لم يُفد إلا المشاركة فى الصورة .

بابٌ

فى أن السمع لا يقتضي على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي عليه السلام علينا

اعلم أنّا ذكرنا فى الباب ، فقلنا : « أما من قال بأن أفعاله أدلة باعتبار الوجه ، فانه إن عُلم الطريقة التى اتبعها النبي عليه السلام فى ذلك الفعل ، عقلية كانت أو سمعية ، فهو يرجع إليها فى الاستدلال . وإن لم يُعرَف الطريقة ، فضربان : أحدهما يكون فعْله بيانا لمجمل ، والآخر لا يكون بيانا لمجمل . فان كان بيانا لمجمل ، فذلك المجمل هو دالّ على الوجوب ، أو الندب ، أو الإباحة » .

ولمعترض أن يعترض هذه القسمة ، فيقول : إذا عَلِم المكلّف أن فِعل النبي بيان لمجمل ، واستدل بالمجمل على الوجوب ، فقد عرف الطريقة التي رجع إليها النبي عليه السلام فى الوجوب . فهو داخل فى القسم الأول ! والجواب : انّا لم نقل : « فان عَلِم المكلّفُ أن فِعل النبي بيان لمجمل » ؛ وإنما قلنا : « فان كان فعله بيانا لمجمل » . وقد يكون فعله بيانا لمجمل ، ولا يكون العلم بذلك قد تقدّم للمكلّف فيحتاجَ أن ينظر ويتأمل ليعرف الوجه الذى أوقع النبي عليه السلام الفعلَ عليه . ومن جملة ما يتأمله أن ينظر هل فى الشرع مجملٌ ، هذا بيانه ، ليعرف بالمجمل الوجهَ الذى أوقع النبي عليه السلام الفعل عليه . فاذا عرف ذلك ، اكتُفى بالمجمل فى الاستدلال / على الوجوب فى ١/٢١٧
الجملة ، وعُلم أن النبي عليه السلام أوقعَ الفعلَ عليه .

---

١) ل : مطلقة

وإذا اردنا حسم هذا السؤال ، فالأولى أن نقول فى القسمة : إما أن يعلم المكلَّفُ قبل أن فعَل النبي عليه البسلام الفعلَ ، أو معه ، أو بعده ، الطريقةَ التى صار اليها فى العلم بالُحكم ، عقلية كانت أو سمعية ، مجملة كانت أو مفصلة ، فرجع اليها فى العلم بالحكم ؛ وإما أن لا يعلم المكلَّفُ ذلك ، فيجب أن يستدل بوجه آخر على الوجه الذى أوقع النبي عليه السلام الفعلَ عليه . فان علِم أنه أوقعه على الوجوب ، دلّ ذلك على وجوب مثله عليه . وإن علِم أنه أوقعه على الندب ، دلّ على أنه مندوب إلى مثله . وإن علِم أنه أوقعه مستبيحا له ، دلّ على أنه مباح منه .

استُدل على أن فعل النبي عليه السلام على الوجوب بقول الله عز وجل[1] : « لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا اللهَ واليومَ الآخر... » قالوا : وقوله « يرجوا الله واليوم الآخر » تهديد ! واجيب عن ذلك بأن قوله عز وجل « لكم » ليس من ألفاظ الوجوب . ولو أراد الوجوب ، لقال « عليكم » . واعترضنا ذلك بانه لا يصح الاستدلال بذلك على نفى الوجوب . لأن معنى قول القائل « لنا أن نفعل كذا » هو أنه لا حظر علينا فى فعْله . والواجب ، لا حظر علينا فى فعْله .

فان قيل : إن المجيب لم يستدل بالآية على نفى وجوب أفعال النبى عليه السلام بقوله : « إن لفظة : لكم ، ليس من ألفاظ الوجوب » ، وإنما دفع الاستدلالَ بالآية على وجوب أفعاله . فقال : لفظة « لكم » ليست من ألفاظ الوجوب . فلا يجوز أن يقال له : « إن الواجب ، لنا فعْله » ، لأنه لم يقل : « إن الواجب ، لا يكون لنا فعْله » . وإنما قال : إن لفظة « لكم » لا يختص الوجوب ، بل يُستَعمل فى الواجب وفى غيره . فليس فى ذِكرها إثبات للوجوب ! قيل : بل إنما أورد المجيب هذا الكلام على جهة الاستدلال منه ، على نفى الوجوب ، لا على أن يدفع استدلال خصمه. لأن خصمه لم يستدل على وجوب أفعال النبي عليه السلام بقول الله عز وجل[2] : « لقد كان / لكم فى ٢١٧/ ب
رسول الله اسوة حسنة ... » فيقال له : لفظة « لكم » لا يختص الوجوب .

---

١) القرآن ٣٣ / ٢١
٢) القرآن ٣٣ / ٢١

وإنما استدل بقوله[١] : « ... لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر » . قال : وهذا تهديد . فما أورده المجيب إن لم يكن ابتداءَ استدلالٍ منه بالآية — من حيث أنه لا يقال « لكم » فيما هو واجب — فليس هو يدفع لاستدلال المستدل بالآية . وينبغى أن يقول لمن تكلّم على[٢] الآية بقوله : إن لفظة « لكم » ليس من ألفاظ الوجوب . إن أوردتَ ذلك دفعا لاستدلال المستدل بالآية ، فالمستدل بالآية لم يقل : إن قول الله عز وجل « لكم » من ألفاظ الوجوب . وإن أوردتَ ذلك استدلالا منك على أن أفعال النبى عليه السلام ليست على الوجوب » ، لم يصح ذلك ، لما بينّاه فى الكتاب[٣] .

بابٌ

فيما تدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتروكُه المتعلقة بغيره

قد قلنا : أما أفعاله المتعلقة بغيره ، فهى الحدود ، والقضاء على الغير . ثم قلنا : وقضاؤه على الغير ، وإن كان من قبيل الأقوال ، فانه يقتضى لزوم ما قضى به .

ولقائل أن يقول : لم أدخلتم القضاء فى جملة «الأفعال» ، مع أنه «قولٌ» ؟ وأنتم إنما تتكلمون فى أبواب « الأفعال » : فى الأفعال التى هى أفعال الجوارح ! والجواب : انما تكلمنا فى القضاء ههنا لأنه كأفعال الجوارح بالغير . ولم يجز ذِكره فيما قبلُ . فذكرناه ههنا لمشابهته للأفعال المتعلقة بالغير .

وإذا أردنا حسم هذا الاعتراض ، قلنا فى القسمة : إن ما يسند إلى النبي عليه السلام مما يتعلق بغيره ، أفعال وتروك . والأفعال ضربان : أفعال هى أقوال ، وأفعال ليست أقوالا . والأفعال المتعدية إلى الغير ، منها قضاء على غير ، ومنها ما ليس بقضاء على غير . والأفعال التى ليست أقوالا ، هى الحدود ، والتعزير . وإنما قسمنا الأفعـــال إلى أقوال وإلى غير أقوال ، لأن الفعل إذا أُطلق ، أو جُعل فى مقابلة الترك ، أفاد كل ما يفعله الفاعل من قول وغير قول . وإذا جُعل فى مقابلة الفعل قول ، لم يدخل القولُ تحت الفعل .

---

١) القرآن ٣٣ / ٢١

٢) كذا ، لعله : « عن »

٣) أى كتاب المعتمد فى اصول الفقه

الكلام في الناسخ والمنسوخ

باب فى حقيقة الناسخ

قد حدّ أصحابنا الطريقَ الناسخ بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه/عنه . وقلنا : يلزم ١/٢١٨ على هذا أن يكون العجز المزيل لمثل الحكم ، الذى كان ثابتا على المكلّف ، ناسخا . لأنه قد دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه . فان قيل : إن الدال على أن مثل الحكم غير ثابت ، هو دليل العقل الدالُّ على أنه لا تكليف مع العجز . وهذا الدليل متقدم على الدليل الدال على وجوب العبادة غير متراخ عنه ! قلنا : هذا يوجب أن لا يوصف فعل النبى عليه السلام بضدّ ما أمرَنا به بأنه دليلُ ما نسخ عنا العبادة المأمور بها. لأنه إنما يكون ناسخا عنّا لأجل ما تقدم من الدليل . على أنّا إذا علمنا الوجه الذى أوقع النبى فعله عليه ، كان حكمنا فيه حكمه من وجوب ، أو نفل ، أو إباحة . وقد قال أصحابنا بأن فعله يكون دليلا ناسخا عنّا العبادةَ ، وإن كان دليل اتباعنا أياه فيه متقدما . فكذلك يلزم أن يقال فى العجز الطارئ على المكلّف . وعلى أن الدليل العقلى الدال على أن العبادة ترتفع بالعجز ، هو كالدليل العقلى الدال على وجوب المصير إلى قول النبى . فكما لم يُمنَع أن يكون قول النبى عليه السلام هو الناسخ إذا ورد برفع العبادة ، فكذلك لا يمتنع أن يكون العجز هو الناسخ ، وإن كنا علمنا بالعقل أن العجز ترتفع معه العبادةُ .

فان قيل : قول الله عز وجل[1] : « فاتقوا الله ما استطعتم ... » ، وقوله[2] : « لا يكلّف الله نفسا إلا وُسْعَها ... » يجرى مجرى أن يأمرنا

١) القرآن ١٤/١٦

٢) القرآن ٢/٢٨٦

بعبادة عبادة ، ويشرطها بالاستطاعة . ولو فَعَل ذلك ، لم يكن وجود العجز نسخا ، لأنه قد علّق العبادة بشرط معلوم مفصّل . والخطاب المقيّد بهذا الشرط غير متأخر ؛ فلم يكن نسخا . كتعليق العبادة بغاية مفصلة ، مثل قوله[1] : « ... ثم أتمّوا الصيامَ إلى الليل ... » ، انه لا يكون وجود الليل ناسخا ، ولا قوله « إلى الليل » ناسخا للصوم فى الليل ! قيل : أليس ، لو لم يقل الله عز وجل[2] « فاتقوا الله ما استطعتم » ، ولا قال[3] : « لا يكلّف الله نفسا إلا وسعها » ، لكان وجود العجز دالاً / على أن مثل حكم العبادة غير ٢١٨/ب
ثابت فى ذلك الوقت ؟ ولا يكون ذلك ناسخا ، لأن النسخ لا يثبت بعد انقطاع الوحى . والعجز قد يطرأ على المكلّفين بعد موت النبي عليه السلام . فقد وُجد الحدّ فى هذا الموضع ، والمحدود ليس بحاصل . ولا شبهة فى أن العجز والموت قد طرءآ على بعض المكلّفين قبل نزول هاتين الآيتين . فزال مثل الحكم الثابت بالنص ، ولم يكن ذلك ناسخا . وقد قلنا فى الكتاب[4] إنه يلزم على الحد المذكور أن تكون الأمّة إذا اختلفتْ فى المسئلة على قولين ، وسَوّغتْ للعامى الأخذَ بأيّهما شاء ، وأجازتْ للمجتهد أن يقول بأيّهما شاء إذا أدّى اجتهاده إليه ، أو قالت : إنْ أخذ بالخطأ منهما لم يكن ملوما — على قول من قال : « إن الحق فى واحد » — ثم أجمعتْ على أحد القولين ، فلم يسع للعامى الأخذ بما كان يسوغ له الأخذ به ، وهو القول الآخر ، ولا كان للمجتهد أن يصير إليه أن يكون إجماعهم ناسخا . لأنه دالّ على أن مثل الثابت بنصهم غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه .

إن قيل: أهل الاجتهاد من الامّة إذا اختلفت على قولين ، فانها لم تنص على جواز الأخذ بكل واحد منهما للعامى وللمجتهد ! قيل : كيف لم تنص على ذلك ، وقد صرّحتْ به فى كتبها واستدلت عليه ؟ فان قيل: ليس معكم أن كل واحد من أهل الاجتهاد قد قال بذلك نصا ، وأنه لم يَنص

١) القرآن ٢ /١٨٧
٢) القرآن ١٤ /١٦
٣) القرآن ٢ /٢٨٦
٤) أى كتاب المعتمد فى اصول الفقه

عليه بعضُهم ولم يـُنكره الباقون ! قيل : قد صار الحكم ثابتا بالنص من بعضهم مع علم الباقين . وذلك لا يمنع من كونه ثابتا بالنص ، وإن كان ثابتا به مع غيره . ثم يقال للسائل : أليس ، لو نص كل واحد من الامـّة على جواز تقليد العامى لكل واحد من القولين ، ثم أجمعوا على أحدهما ، فحرم الأخذ بالقول الآخر ، لم يكن ذلك نسخا ؟ لأن النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحى. فبطل أن يقتصر فى الحد على ما ذكر . لأنه لو اقتصر عليه ، لوجب ، لو وُجد، أن يكون المحدود قد وُجد . كما أن مَن حـَدّ الجهل بأنه / اعتقاد الشيء ١/٢١٩ لا على ما هو به ، وفرضنا أنه لا وجود للجهل ، فانه يلزمه ، لو وُجد ما هو اعتقاد الشيء لا على ما هو به ، أن يكون قد وُجد الجهل . ولو قال : لا يكون الجهل موجودا . وإن وُجد الاعتقاد للشيء لا على ما هو به ، لزمه أن لا يكون هذا حدّا للجهل . فكذلك إذا قال : الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه . فانه ، وإن لم تنص الامـّة على جواز تقليد العامى لكل واحد من القولين ، يلزمه لو نصتْ على ذلك ثم أجمعتْ على أحد القولين فحرم الأخذ بالقول الآخر ، أن يكون إجماعها ناسخا . فان لم يكن ناسخا ، فقد فسد الحد .

فان قيل : أنتم اعترضتم الحد باعتراض غير مقدّر . وما تذكرونه الآن هو مقدّر . فهو غير ما ذكرتموه فى الكتاب[1] ! قيل إنما اعترضنا باختلاف الامـّة على قولين فى المسئلة ، وتسويغهم الأخذ بكل واحد منهما . ولم نقل إن ذلك محقـّق أو مقدّر .

فان قيل : المجتهدون من الامـّة . وإن قالوا : « يجوز للعامى الأخذ بكل واحد من القولين » . فان قولها لا يسمى نصا فى العرف . بل قولنا « نص » فى عرف الفقهاء يقع على نص الله عز وجل ، ونص رسوله . فقولنا فى الحد : « إن الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص لا يتناول نص الامـّة » . لأنه لا يسمى نصا فى العرف ! قيل : ليس كذلك . لأن

---

١) أى كتاب المعتمد فى اصول الفقه

الفقهاء يقولون : « قد نصّت الامّة على كذا وكذا » . كما يقولون : « نص النبي عليه السلام على كذا وكذا » . وإن كانوا لا يتعارفون من إطلاق اسم « النص » [على] نص الامّة ، فأولى أن لا يتعارفوا من إطلاقه نصّ موسَى وعيسى . فيجب أن لا يتناول الحد المذكور[١] ما دلّ على نسخ الشرائع لأن الأمّة إذا أطلقت اسم النصّ ، لا تعني به نص غير النبي من الأنبياء . ومعلوم أن قول النبي عليه السلام ، إذا رفع عبادة لبعض الأنبياء المتقدمين ، يكون نسخا . ولا يلزمنا مثل ذلك على ما حددنا « الناسخ » بقولنا : إنه قول
٢١٩/ب صادر عن الله أو عن رسوله . لأنّا / لم نقصر النصّ على كلام نبينا عليه السلام ، دون كلام غيره .

فان قالوا : الامّة إنما سوّغتْ للعامى أن يقبل ممن يفتيه بكل واحد من القولَين . فاذا أجمعوا على أحد القولين ، لم يجد العامى من يفتيه بالقول الآخر ، فيقال : قد حرم عليه الأخذ به ! قيل : لهم : قد يجد من يفتيه بأن يصير بعض المجتهدين إلى القول الآخر بعد إجماعهم . ومَن حدّ الدليلَ الناسخ بما ذكرناه ، يحرّم الأخذَ بالقول الآخر ، ولا يجيز التقليد فيه . وأيضا فانه يحرم على المجتهد ، بعد الإجماع على أحد القولين ، أن يصير إلى القول الآخر . ويكون مأثوما[٢] بعدما كان من أهل الاجتهاد ، سوّغوا له ذلك أو قالوا : لا تكون مأثوما . فقد حصل معنى النسخ فى المجتهد . وأيضا فلو أجمعوا على أحد القولين إلا مجتهد واحد ، وأفتى العامى بقوله ، ثم وافق[٣] من عداه على قولهم قبل أن يعمل العامى بذلك ، ثم عرف[٤] موافقته لهم ، فانه لا يجوز له العمل على ذلك بعد ما جاز له العمل عليه . فقد صار اتفاقهم دالاّ على أن مثل الحكم الثابت بنصّهم غير ثابت .

فان قيل : الامّة إذا اختلفتْ على قولين ، فانما سوّغتْ للعامى وللمجتهد الأخذَ بكل واحد من القولين ، بشرط أن لا يُتّفَق على أحدهما . وهذا

---

١) ل : المذكورة
٢) أى عده آثما
٣) أى هذا المجتهد الواحد
٤) أى العامى

شرط مفصّل . فوجوده لا يكون ناسخا . وليس كذلك قول الله سبحانه[١] : « ... أو يَجعلَ الله لهنّ سبيلا » . لأن « السبيل » ههنا مجمل ، غير مفصل . فما ورد بتفصيله ، يكون ناسخا لإمساك فى البيوت . وهو قول النبي عليه السلام : « خذوا عنى . قد جعل الله لهنّ سبيلا » ! قيل : ينبغى أن يقع الانفصال بما هو مذكور فى الحد . وهذا الذى ذكرتموه من تفصيل الشرط ، ليس بمذكور فى حد الدليل الناسخ . على أن ما ذكرتموه من الحد ، يقتضى أن الأمّة لو اختلفتْ فسوّغتْ للعامى الأخذَ بكل واحد من القولين ، ولم يشرط ما ذكرتموه فى الحال ، فلما أجمعتْ على أحد القولين ، حرّمت الأخذَ بالآخر ، أن يكون ناسخا . على أنه ليس معكم أن الامّة لمّا اختلفت / فى ١/٢٢٠
المسئلة على قولين ، سوّغت الأخذَ بكل واحد منهما على هذا الشرط . وكيف يمكنكم ادّعاء ذلك ؟ والمخالف يقول : إن الامّة ما منعتْ من الأخذ بكل واحد من القولين ، وإن اتفقتْ على أحدهما . وكيف يمكنكم على أصولكم أن تقولوا : إن الأمة قد قالت ذلك ، حين اختلفتْ ؟ وأنتم تجوّزون أن يأمر الله بتكرار العبادة ، وهو يريد نسخها . فلا يبيّن ذلك فى الحال ، لا مجملا ولا مفصلا . ويبيّنه عند وقت النسخ . فما تنكرون أن تكون الامّة لم تبيّن تحريم الأخذ بالقول الذى أجمعت على خلافه إلا حين أجمعت على خلافه . فلم تكن إباحتها الأخذَ بكل واحد من القولين مشروطة[٢] .

فان قالوا : نحن ، وإن جوّزنا ذلك ، فانا نجوّز أن تكون شرطية عند اختلافها ! قيل : إذا جوّزتم كلا الأمرين ، فجوّزوا كون اتفاقها ناسخا لجواز الأخذ بالقول الآخر . لأنكم لا تأمنون أن يكونوا[٣] ما شرطوا إباحة الأخذ بكل واحد من القولين عند اختلافهم بالشرط الذى ذكرتموه . وقد حددنا نحن الطريقَ الناسخ بأنه : « قول صادر عن الله ، أو قول أو فعل أو ترْك منقولَين[٤] عن رسوله ، يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص من الله ، أو بنص أو فعل منقولَين عن رسوله ، مع تراخيه عنه على وجه ، لولاه لكان ثابتا » .

---

١) القرآن ٤ / ١٥
٢) ل : مشروطا
٣) ل : تكونوا
٤) كذا فى الاصل

ولقائل أن يقول : قولكم « يفيد إزالة مثل الحكم » يقتضى أن مثل الحكم كان ثابتا ، فأزيل . لأنه لا يقال « أزلتُ هذا الشيء » ، إلا وقد كان ذلك الشيء ثابتا . وإزالة الحكم بعد ثبوته هو بَداء ، وليس هو نسخا ! قيل : قد يقال فى الشيء « إنه أزيل » ، إذا كان ثابتا ، فازيل . وقد يقال « قد ازيل الشيء بكذا » ، إذا كان ، لولا ذلك المزيل ، لثبت ذلك الشيء . سيّما إذا كان ذلك الشيء يتوهَّم ثبوته ويتوقّع . فانه لا يمتنع أحد ، إذا كان يتوقع استمرار توجّهه إلى بيت المقدس ، ثم نهى عن ذلك ، أن يقول : « قد ازيل عنا التوجه إلى بيت المقدس » . ومعلوم أنه لا يراد بذلك إزالة ما تقدّم من التوجّه إلى بيت المقدس . وإنما يراد / إزالة ما يستأنف . ويصح ٢٢٠/ب
إطلاق ذلك فيه ، لما بينّاه . وقد دللنا فى الحد على أنّا أردنا هذا الوجه بقولنا « مفيد لإزالة مثل الحكم الثابت بنص أو فعْل» . لأنه لو كان الحكم المزال قد كان ثبت ثم أُزيل ، لكان هو حكم النص ، لا مثله . ودللنا على أنه إنما أزاله بأن دلّ على أنه غير ثابت ، وبأنه منْع من ثبوته بقولنا : « على وجه لولاه لكان ثابتا » . فبان بذلك أنه مفيد لإزالة الحكم على هذا الوجه . ولنا أن نعتاض من قولنا : « مفيد لإزالة مثل الحكم » بقولنا : « يفيد[1] أنّ مثل الحكم الثابت بالنص ، أو بالفعل[2] غير ثابت ، على وجه لولاه لكان ثابتا » . وكل واحد من هذين الكلامين يترجح على الآخر من وجه . أما قولنا « يفيد أن مثل الحكم الثابت بالنص أو بالفعل غير ثابت » ، فانه يترجح على العبارة الثانية ، لأن فيها تصريح بالإزالة ، وهى معنى النسخ فى الأصل . والحد المفيد من جهة الصريح لمعنى المحدود وفائدته أولى .

واعلم أن الغرض بهذا الحد هو حصر ما وقع الاصطلاح على تسميته طريقا ناسخا . وهو بتفسير الاسم أشبه منه بالحد . فقولنا : « قول أو فعل منقولَين عن رسول الله » ، قد حصرنا به ما نقل عنه من قول أو فعْل . وتناولهما قبل أن يُنقَلا ، وبعدما نُقلا . فأشرنا بهذا القول إلى كل ما وقع الاصطلاح بعد وفاته على أنه طريق ناسخ . ولك أن تعتاض من ذلك ،

١) ل : مفيد
٢) ل : بفعل [ولكن راجع السطر التالى]

فتقول : « قول أو فعل ، معلوم ورودهما من النبي ، أو مظنون » . وليس يلزم على ذلك أن يقال : النسخ يقع بالترك أيضا . وذلك لأن الله أو رسوله إذا أوجبا صلاة متكررة ، فان نَسَخها بعد أن فعلَها ، فلا بد من أن يفعل فعلا يعدل به عن الصلاة إما بفعله فى وقت الصلاة ، أو بفعله قبل الوقت ، ويستديمه إلى دخول الوقت وخروجه ، نحو أن يستلقي[1]. وإذا فعَل ذلك ، كان / الناسخ هو ما فعَله ، أو ما تجدّد فعْله فى الوقت . فالناسخ هو الفعل فى الحالين. وأيضا فالترك يسمى فعلا ، فانك تقول : « بئس ما فعل فلان » فيقال لك : « ما فعل ؟ » فتقول : « لم يخرج من دار غيره بعدما نهاه مالكها عن الكون فيها » . واسم الفعل يقع على الترك فى العرف . ولك ، إن تزيد فى الحد « الترك » ، فتقول : « قول ، أو فِعل ، أو ترْك ، ومعلومٌ وروده عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو مظنون ، يفيد أن مثل الحكم الثابت بمثل هذه الامور غير ثابت فى المستقبل على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه » . وأما المنسوخ فهو الحكم المزال إذا اختص بالشرائط التى ذكرناها . ولك أن تقول : « هو الحكم الذي تناوله الطريق الناسخ » . والطريق الناسخ هو المختص بالشرائط التى ذكرناها . أو تقول : « هو الحكم الذى اقتضى الطريق الناسخ أنه غير ثابت ، مع أنه مثل الحكم الذى كان ثابتا » . وأما حد النسخ : « فهو إزالة مثل الحكم المختص بالشرائط التى ذكرناها » . أو تقول : « هو تبيين كون مثل الحكم الثابت غير ثابت إذا اختص الحكم ومثله بالشرائط التى ذكرناها » . ومَن حد النسخ بأنه « إزالة الحكم بعد استقراره » ، فانه إن أراد بذلك استقرار نفس الحكم ، فذلك بَداء . وإن أراد استقرار جنس الحكم ، فذلك يقتضى كون إزالة العبادة بالعجز ، أو إزالة حكم العقل بحكم الشرع نسخا .

١/٢٢١

باب الدلالة على جواز نسخ الشرائع

اعلم أنه لا يجوز أن يحمل جواز بيان انقطاع العبادة بالنسخ على جواز

---

١) كذا فى الأصل

تأخير بيان وقت انقطاعها بالموت والعجز . لأنّا قد أشعرنا بجواز انقطاعها بالموت والعجز فى كل وقت . ألا ترى أن الإنسان قبْل التكليف يجوَّز أن يعجز ويموت فى كل وقت ويمنعه الموانع ؟ وإذا ورد عليه الأمر بفعل العبادة على التكرار ، لم يجوَّز دوام حياته وقدرته ، بل يجوز ارتفاعها فى كل وقت ٢٢١/ب للعادة التى جرت فى الناس . وإذا اقترن / بذلك أن يعتقد أنه لا يجوز أن يعرف وقت موته ، لأن ذلك إغراء بالمعاصى ، تأكد تجويزه للموت والعجز فى كل وقت . وإذا اقترن بذلك قول الله عز وجل[1] : « فاتّقوا الله ما استطعتم » ، يؤكّد هذا التجويز . فبان أن المكلَّف قد أشعر إشعارا يجوز معه أن يتعذر عليه الفعل فى كل وقت ، إما بموت أو بغيره . فنظير ذلك أن يؤمر بالعبادة أبدا ، ويقال له : « جوّز ورود النسخ عليها فى المستقبل » ، أو يقال له : « جوّز فى كل ما يتعبّدك به أن يتغيّر كونه مصلحة فى وقت من الأوقات المستقبلة » .

فان قيل : فيجب ، إذا جرت العادة بنسخ العبادة المقيّدة بالتأييد أو بالتكرار ، أن يكون ذلك إشعارا بجواز النسخ ؛ فيجوز معه أن تنسخ العبادة ، وإن لم يتبيّن ذلك عند ورود الأمر بها ! قيل : العادة إنما تجرى عن أول الأمر . فأول ما يرد بالعبادات مقيدا بالتكرار ، ينبغى أن لا يحسن نسخها إلا أن يشعر بذلك عند الأمر . لأنه ما تقدّم هذا الأمر عادة فى نسخ عبادة من دون إشعار . وكذلك فى أمر آخر بعبادة أخرى ، وفى أمر آخر . وإذا توالى التعبد مع الإشعار ، صارت العادة جارية بتأخر بيان النسخ إذا تقدّمه الإشعار . فلا يجوز من دون إشعار .

باب الدلالة على جواز نسخ الكتاب بالسنة

إذا كان قول القائل : « ما آخذ منك ثوبا ، آتيك بما هو خير منه » ، أو قال : « ... بشىء هو خير منه » ، لا يقتضى أنه يأتيه بثوب آخر . بل يجوز أن يأتيه بثوب آخر ، ويجوز أن يأتيه بغير ثوب . وهو خير من

١) القرآن ١٤/ ١٦

الثوب الذى أخذه . لان قوله « ما » ههنا بمعنى « شيء » . وقولنا « شيء » يقع على ثوب وعلى غيره . فكذلك إذا قال : « أتيتك بخير منه » لا يقتضي أن يأتيه بثوب لا محالة ، لأن قولنا « خير » يقع على كل خير ، ثوبا كان أو غير ثوب . فهو عام فيهما . كما أن قولنا « شيء » ، وقولنا « ما » يعم الثوب وغيره . فكما / لم يقتض الكلام الأول أنه يأتيه بثوب لا محالة ، فكذلك فى ١/٢٢٢
الكلام الثانى .

باب الزيادة على النص ، هل هي نسخ أم لا ؟

قد قلنا فى هذا الباب أن قاضي القضاة قال : لو خيّر الله بين شيئين واجبين ، ثم أثبت لها ثالثا ، لكان ذلك نسخا ، لقُبح ترْكها جميعا . وقلنا نحن : إن هذا رافع[1] لحكم عقلى فلا يجوز أن يسمى نسخا .

ولقائل أن يقول : قبْح الإخلال بهما ليس بحكم عقلى . وإنما عُلم بالشرع . وهو إيجابه عز وجل فعل الشيئين على البدل . فوجب أن يكون إيجاب الثالث ناسخا لقبح تركهما ! والجواب : انّ قبح تركهما والإخلال بهما يتبع إيجاب الله الفعلين على البدل . ويتبع أنه ما كان يجب فعل ثالث معهما . ألا ترى أنّا لو لم نعلم إلا وجوب الشيئين على البدل ، ولم نعلم أن الثالث لا يجب بل جوّزنا وجوبه ، لم نعلم قبْح تركهما لتجويزنا وجوبَ ثالث ؟ إذا تركناهما إليه ، لم يقبح منّا تركهما . كما أنّا لو علمنا أن الثالث لا يجب ، ولم نعلم وجوب الفعلين ، لم نعلم قبُْح تركهما . ومعلوم أن إيجاب الفعلين على البدل يقتضى أن للإخلال بكل واحد منهما تأثيرا فى استحقاق الذم . ولا يتعرض للثالث بايجاب ولا بنفى إيجاب . وإنما نعلم أنه غير واجب بقاء على حكم العقل . فاذا كان قبْح تركهما يتفرع على ، أمر شرعى وعلى أمر عقلى لم يتخلص كونه معلوما بالشرع . فلم يصح القول بأن رفْعه نسْخ .

---

١) ل : رافعا

باب النقصان من العبادة ، هل هو نسخ لغير ما نقص منها أم لا ؟

اعلم أن الصلاة لما كانت واجبة إلى بيت المقدس ، كانت واجبة فى كل مكان على البدل . وكان يجب على المصلّى أن يتوجه فى المكان الذى يصلى فيه إلى بيت المقدس . فالتوجه فى المكان إلى بيت المقدس هو هيئة من هيآت الصلاة فى المكان ، فنسْخ التوجه إلى بيت المقدس إنما يتناول هذه الهيئة . فلم يكن نسخا للصلاة فى المكان . كما أنّا لو أُمرنا بصوم يوم ٢٢١/ب / عاشوراء على صفة ، وهى أن نكون فى ذلك اليوم متوجّهين إلى بيت المقدس ، ثم نسخ عنا التوجه فقيل : « لا تتوجهوا إلى بيت المقدس » ، فإن ذلك لا يكون نسخا للصوم فى ذلك اليوم . على أن النسخ للتوجه وَرَد على وجه فيه تثبيت لجملة الصلاة . لأن المروى فى ذلك هو : « ألا ، إن القبلة قد حُوِّلتْ » ، وفى ذلك تثبيت للصلاة . وكذلك ما فى القرآن من ذلك ، وهو قوله[1] : « ... فوَلِّ وجهك شطْرَ المسجد الحرام وحيث ما كنتم فوَلُّوا وجوهكم شَطرَه ... » وهذا هو النسخ للتوجه إلى بيت المقدس . لأن ذلك يقتضى وجوب التوجه إلى الكعبة . ولا يصح الجمع بين التوجه إلى بيت المقدس وإلى الكعبة معا ، فوجوب أحدهما فى كل صلاة يصلّيها ينفى وجوب الآخر . فأما صوم عاشوراء ، فانه ما وجب إلا فى ذلك اليوم . فنظيره أن لا تجب الصلاة إلا فى مكان مخصوص . فلو قيل : « لا تصلّوا فى ذلك المكان » لكان قد انتفتْ جملةُ الصلاة ، لأنها لم تجب إلا فى ذلك المكان . ألا ترى أنّا نحتاج فى وجوبها فى مكان آخر إلى دليل آخر ؟ وكذلك إذا قيل لنا : « صوموا يوم عاشوراء » ، ثم قيل لنا بعد حين : «لا تصوموا فى يوم عاشوراء » ، فان ذلك ينفى جملة الصوم . لأنه لم يجب فى زمان آخر . وإنما وجب فى هذا الزمان فقط . فنفيه فيه نفى لجملته .

فان قيل : كون ذلك نسخا لجملة الصلاة لا يمنع مما نريده . وهو أنه إذا كان يجوز صوم عاشوراء بنية بعد الفجر ، جاز فى الصوم الواجب فيما بعد، وهو صوم شهر رمضان ، أن يجب بنية بعد الفجر . لأنه قد ثبت

---

١) للقرآن ٢ /١٤٤ ، ٢ /١٥٠

أن الشرع قد صحّح الصوم بنية بعد الفجر . فاذا لم تغيّر الشريعة ذلك ، وجب أن يبقى على ما كان عليه ! قيل : إنما كان يجب ذلك لو ورد فى ذلك لفظ عموم ، نحو أن يقال : « كل صوم شرعى فانه يصح بنية بعد الفجر ، وقبل الزوال » . فأما إذا قيل : « هذا الصوم الواقع فى صوم عاشوراء يصح بنية بعد الفجر » ، فانه لا يجب مثله فى صوم زمان آخر . لأن ذلك عبادة اخرى . ولا يجب أن تتفق العبادات فى شرائط صحتها ، / بل ذلك ١/٢٢٣ موقوف على دليل زائد على ما دلّ . على أن النيّة بعد الفجر لا تمنع من صحة صوم عاشوراء .

فان قالوا : فما يؤمنكم أن يكون ما دلّ على صحة صوم عاشوراء بنية بعد الفجر هو لفظ عموم يشمل كل صوم شرعى فى الحال ، وفيما يتعبد به فيما بعد؟ قيل : إذا كان ذلك غير مأمون ، وكذلك خلافه ، وجب على من أثبت أحدهما ـ ليدلّ به على أن النية بعد الفجر يصح بها صوم شهر رمضان ، أن يدل على ما يبنى ذلك عليه . ومتى لم يبيّن ذلك ، لم يصح دليله . ويكفى من قصد الطعن علة أن يشكله فيما بنى عليه دليله .

باب فى العمومين إذا تعارضا

إذا تعارض العمومان من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد منهما عاما فيما الآخر خاص فيه ، فقد ذكرنا فى الكتاب[1] أنه إن علم تقدّم أحدهما على صاحبه ، وكانا معلومين ، أو مظنونين ، أو كان المتقدم منهم مظنونا والمتأخر معلوما ، فانه يجىء ، على قول من جعل العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم ، أن يكون المتأخر من هذين العمومين ناسخا للمتقدم . لأنه ، إذا كان عندهم أن العام متأخر ينسخ الخاص المتقدم فيما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم ، أولى بأن يكون ناسخا . وهذا صحيح . لأن هذا العموم المتأخر ، إن كان أعم من المتقدم ، فقد أطلقوا القول بأن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم . ولم يبنوا العام المتأخر على الخاص المتقدم . وإن كان هذا العموم

---

١) أى المعتمد فى اصول الفقه

المتأخر هو أخص من العام المتقدم ، فمن قولهم : إنه يُخرج ما تناوله من العموم المتقدم على جهة النسخ ، لا على جهة التخصيص . لأن بيان التخصيص لا يتأخر عندهم ، أو عند أكثرهم . وليس ههنا ما يقتضى أن يحكم بأنه قد كان قارن العام ما دلّ على تخصيصه . فلذلك جعلوا المتأخر ناسخا للمتقدم .

ثم قلنا : وإن كان المتقدم معلوما ، والمتأخر مظنونا ، لم يجز عندهم أن ينسخ / الثانى الأولَ ،ووجب الرجوع فيهما إلى الترجيح . لأن المظنون لا ينسخ ٢٢٣/ب
المعلوم . وإذا لم يكن الثانى منهما ناسخا ، وأمكن استعماله مع الترجيح ، وجب الرجوع إلى الترجيح . وهذا صحيح . وذلك أنه لا يمكن ، بمجرد هذا التعارض ، النسخ . لأن النسخ إنما يكون بالشىء المتأخر . والمتأخر من هذين العمومين مظنون ، والمتقدم منهما معلوم . والمظنونُ لا ينسخ المعلوم . ولا يمكن أيضا لمجرّد هذا التعارض أن نُخرج من أحدهما ما تناوله الآخر ، لأجل أن الآخر أخص . لأنه ليس يتخلص كون أحدهما أخص من الآخر . فقد بان أنه لا يمكن ، بمجرّد هذا التعارض ، لا نسخ ولا تخصيص . فوجب الترجيح . فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوما ، ولم يثبت فى المظنون وجه ترجيح ، استعملنا المعلوم وأخرجنا ما تناوله من المظنون لا لمجرّد التعارض ، وأن المعلوم أخص . بل لأجل الترجيح . وإن رجحنا المظنون لأن حكمه حظر أو إيجاب ، أخرجنا ما تناوله من المعلوم ، لأجل الترجيح أيضا . واستدللنا بذلك على أنه قد كان قارب العموم المتقدم ما دلّ على تخصيصه ، وإخراج ذلك القدر منه . لأنه إن لم يمكن كذلك ، كان الثانى ناسخا، ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون

ثم قلنا : فأما من يقول : إن العام المتأخر يبنى على الخاص المتقدم ، وأن الخاص المتأخر يُخرج بعضَ ما دخل تحت العام المتقدم ، فالذى يجىء على مذهبه أن لا يفرّق بين أن يكونا معلومين أو مظنونين ، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا فى استعمال الترجيح وترْك النسخ بأحدهما . لأنه ليس يتخلص كون المتأخر أخص من المتقدم . فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر . وهذا صحيح . لأنّا أردنا أنه لا يَثبت عندهم بمجرد هذا التعارض

إخراج ما تناوله أحدهما من الآخر ، لا على جهة النسخ ، ولا على جهة التخصيص والبناء . أما النسخ ، فلأن عندهم أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم ، بل يبنى على الخاص / المتقدم . فلو كان المتأخر أعم ، لم يجب ١/٢٢٤ فيه النسخ . وليس يتخلص أن أحد هذين العمومين أخص من الآخر ، فيقال إن المتأخر منها أخص من المتقدم ، فيخرج ما تناوله من المتقدم إما بنسخ ، أو بأن يدل على مقارنة المخصص له . فبان أن مجرد هذا التعارض لا يقتضى ، على قولهم ، لا نسخا ولا تخصيصا ؛ وأنه يجب الرجوع إلى الترجيح . فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوما ، أو المظنون بما يرجع إلى حكمه ، فلا بد من أن يخرج ما تناوله من الآخر ، إما على جهة نسخ أو تخصيص . وليس ينقض ذلك قولنا : « إنه يجىء على مذهبهم أن لا يَنسخوا ولا يُخرجوا من أحدهما بعضَه على جهة التخصيص » . لأنا قلنا : « لا يجب ذلك لمجرد التعارض قبل الترجيح » . ولم نقل : إنهم بعد الترجيح لا يُخرجون[1] من أحد العمومين بعضَ ما تناوله . بل قد دللنا بقوله : إنه يرجع إلى الترجيح . على أنه إذا رجّح أحدَهما على الآخر ، فحكَم بظاهره أنه يُخرج ما تناوله من العموم الآخر . ألا ترى أنّا إذا رجحنا قول النبى عليه السلام : « من نام عن[2] صلاة ، أو نسيها ، فليصلّها إذا ذكرها » ، وقلنا : « لا يصلّيها عند قيام الظهيرة » ، فقد أخرجنا الصلاة المقتضية من مطلق نهيه عليه السلام عن الصلاة فى هذا الوقت ، ولكن لم نفعل ذلك لمطلق التعارض . فقد بان أن ما حكمنا به إنما حكمنا به على مطلق التعارض قبل الترجيح .لأن الكلام إنما هو مفروض على مجرّد التعارض .

باب الدلالة على صحة القول بالإجماع

قول الله عز وجل[3] : « كنتم خيرَ امّة أُخرجتْ للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر...» ، خرج مخرج المدح وتمييز هذه الامّة من سائر الامم .

١) ل : يخرجوا
٢) ل : فى
٣) القرآن ٣ / ١١٠

فلا يجوز أن يراد بذلك أنهم يأمرون ببعض المعروف وينهون عن بعض المنكر. لأن كل امّة قد نهتْ عن بعض المنكر، وأمرتْ ببعض المعروف. ولا يجوز أن يكون المراد: أكثر ما ينهون عنه منكر. لأن الخيار من الأمم السالفة، الأكثر مما / نهوا عنه منكر. ولأن قولنا «المنكر» إما أن يكون لاستغراق المنكر، ٢٢٤/ب أو للجنس دون الاستغراق. وليس لامُ الجنس موضوعة للأكثر. ولا يجوز أن يراد بذلك الوصف لهم: بأنهم، فيما مضى، كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. لأن الكلام مدح لهم فى الحال. فلا يجوز أن يفيد تقدّم كونهم على خصال المدح. ولا يفيد حصولهم الآن على خصال المدح، لأن الإنسان لا يكون مستحقا للمدح بما فعله مِن قبلُ إذا عدل عنه إلى ضده وخلافه، حتى يكون ناهيا عن المنكر، ثم يصير آمرا بالمنكرات. فاذا ثبت أنهم ينهون عن كل منكر فى كل حال إلا ما خرج بدليل. فلو أجمعوا على خطأ، لكانوا قد أجمعوا على منكر. ولو أجمعوا عليه، لكانوا غير ناهين عنه.

دليل آخر: قول الله عز وجل[١]: «ومَن يشاقِقِ الرسولَ مِن بعد ما تبيّنَ له الهدى ويتّبعْ غيرَ سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ...»، يقتضى اتباع سبيلهم على ما بينّاه فى الكتاب. فان قيل: الآية تقتضى اتباع سبيلهم فى الاستدلال على الحكم الذى قالوا به بدليل، ولا يأخذوا به بغير دليل! قيل: كذلك نقول: لأنا إذا أخذنا بذلك القول، كنّا قد أخذناه بدليل — وهو إجماعهم — وقد دل الدليل على صحته. فليس فى قولنا «إنه يجب علينا الرجوع إلى قولهم»، تسليم للخصم أنّا أخذنا بقولهم بلا دليل، فتكونَ الآية حجة علينا.

فان قيل: يجب أن يستدل بما استدلوا به بعينه! قيل: لا يجب ذلك. لأن أهل كل عصر لا يوجبون على المكلّف الاستدلال على الحكم بدليل معيّن إذا أمكنه أن يستدل عليه بدليل آخر. فلم يكن وجوب الاستدلال بدليلهم المعيّن سبيلا لهم. فلم يدخل تحت الظاهر.

إن قيل: قول الله عز وجل[٢]: «ويتّبعْ غيرَ سبيل المؤمنين» يقتضى

---

١) القرآن ٤/١١٥
٢) القرآن ٤/١١٥

ظاهرُه مؤمنين معينين، وأن نصير إليهم. لأنهم قالوا على ما قدرتموه فى
الكتاب. ويقتضى ظاهر الآية أيضا أن يكونوا مؤمنين على الحقيقة، / لا ١/٢٢٥
بحسب ظننا، إما الإيمان اللغوى أو [العرفى أو[1]] الدينى. ولا سبيل لنا إلى العلم بذلك. فليس لكم، أن تتركوا هذا الظاهر، بأولى من أن نترك الظاهر الأول، ونقول: المراد بذلك «مؤمنين موصوفين». كأنه قال: «ويَتّبع غيرَ سبيلٍ مِن حقها أن تكون سبيل المؤمنين». قيل: إذا فعلتم ذلك، تركتم الظاهر من وجهين: ﴿أحدهما﴾ أنكم تحملون الكلام على التكرار، ونحن نحمله على فائدة محدودة. وذلك أن سبيل المؤمنين فى الجملة قد دخل فى ترْك مشاقّة الرسول. فزجره عز وجل عن مشاقة الرسول. هو زجرٌ عن اتباع غير سبيل المؤمنين. لأنا قد علمنا أن مشاقّته ليست سبيل المؤمنين. ﴿والآخر﴾ أنكم إذا حملتم الآية على مؤمنين موصوفين، احتجتم إلى إضمار حتى يكون تقدير الكلام: «ويتبع سبيلا مِن حقها أن تكون غير سبيل المؤمنين»، أو «من حق المؤمنين أن لا يسلكوها». وإذا حملنا نحن، «الإيمان» على الايمان اللغوى، كنّا تاركين للظاهر من وجه واحد. وقول الخصم: «إنكم لا تحملون الآية على مؤمنين على الحقيقة، بل على مؤمنين بحسب ظنكم»، لا يصح. لأنا إذا حملنا ذلك على التصديق، فنحن نعلم أنه لا يجوز أن يكون أهل كل عصر على كثرتهم يخبرون أنهم يؤمنون بما جاء به الإسلام، وليس فيهم من يصدُق بذلك أصلا، أو ليس فيهم من يصدُق بذلك إلا الواحد والاثنان. بل نعلم أن الكثير منهم كذلك؛ ونظن أن الكل كذلك.

دليل آخر: قول الله عز وجل[2]: «... فان تنازعتم فى شىء فرُدّوه إلى الله والرسول ...» فاقتضى هذا الشرط أنهم إن لم يتنازعوا، لا يجب الرد إلى كتاب الله وسنة نبيّه! ولقائل أن يقول: إن أراد الله بقوله[3] «فان تنازعتم فى شىء» أهل عصر واحد، فليس يخلو، إذا لم يتنازعوا، إما أن

---

١) بياض مقدار كلمة فى الأصل؛ لعله كما اقترحناه
٢) القرآن ٤/٥٩
٣) القرآن ٤/٥٩

يكونوا لم يردّوا إلى الله والرسول ، فلا يجب اتباعهم ولا يكون قولهم صحيحا ؛
٢٢/ب / وإما أن يكونوا رَدّوا الى الله والرسول ، فلا يصح أن يُبيحهم ترْكَ الرد إلى كتاب الله وسنة نبيّه . لأن ردّهم الشيء إلى الله ورسوله هو طلب حُكمه فى الكتاب والسنة . فاذا طلبوه فيهما ، فوجدوه فيهما ، لم يصح طلبه من بعد . لأن طلب الإنسان لما هو واجد له محال . وإباحة ترْك المحال عبث . وإن كان المراد بالآية أهل العصر الثانى مع أهل العصر الأول ، لم يصح القول بذلك . لأن قوله « فإن تنازعتم » مواجهة لمن تـرَك القرآن ، وهو حاضر. فعلمنا أن المراد بذلك تنازعُ بعضهم مع بعض . وأيضا فقد يخالف أهل العصر الثانى بعد انقراض الأول ، فلا يكون أهل العصرين متنازعين . لأن التنازع بين اثنين هو أن ينازع كل واحد منهما الآخر . وليس يمكن أن ينازع أهل العصر الأول لأهل العصر الثـــانى بعد موتهم . وأيضا فعند المستدل بالآية أن أهل العصر الثانى إن نازعوا أهل العصر الأول ، وجب عليهم الرجوع إلى قولهم إلى طلب الحكم فى الكتاب والسنة . والرجوع إلى الإجماع عند المستدل ليس هو رد إلى الكتاب والسنة . لأنه لو كان ردّا إليهما ، بطل قولهم : « إذا لم يتنازعوا ، لم يجب الرد إلى الكتاب والسنة » . ولا يجب عند المستدل أيضا إذا تنـــازع أهل العصرين ، أن يطلب أهل العصر الأول الحكم فى الكتاب والسنة . لأنهم قد طلبوا قولهم من قبلُ فى الكتاب والسنة ، فوجدوه . وطلبُ ما هم واجدين له محال . فعند التنازع ، لا يجب على قولهم الطلب فى الكتاب والسنة ، لا على أهل العصر الأول ولا على أهل العصر الثانى على قول المستدل. فأما إذا لم ينازع أهلُ العصر الثانى أهلَ العصر الأول ، فعلى موضوع الاستدلال مباح أن لا يردّوا بأجمعهم إلى الكتاب والسنة . ولا يصح هذه الإباحة لجميعهم . لأن بعضهم ، وهم أهل العصر الأول ، قد ردّ ذلك القول
٢٢٦/أ إلى الكتاب والسنة . وإباحة / ترْكِ طلبِ ما قد طُلِب ووُجدَ عبثٌ .

باب الإجماع بعد الخلاف

إذا اختلفت الامّة فى المسئلة على قولين ، فقد سوّغوا الأخذ بكل واحد منهما على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » ، بشرط بقاء الخلاف وكون

المسئلة من مسائل الاجتهاد . لأنهم لو سُئلوا عن علة جواز الأخذ بكل واحد منهما ، لعلّلوا بما ذكرنا . فاذا أجمعوا على أحد القولين ، فقد زال الشرط وتناولتْهم أدلة الإجماع . ولا دليل يدل على اشتراط هذا الإجماع بشرط . فلم يجز خلافه .

باب الطريق الى معرفة الاجماع

إذا لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وقال فيها بعض أهل العلم قولا وانتشر فى أهل العصر ، وكان على أهل العلم فيها تكليف ، فان سكوتهم على النكير يدل على أنه صواب ، وأن خلافه خطأ . لأنه لو كان منكرا ، لكانوا قد تطابقوا على ترك إنكار المنكر مع وجوب ذلك عليهم . هذا إذا مرّ من الزمان ما ينقضى معه زمان المهلة . لأنه مع ذلك يلزمهم أن يعتقدوا فى المسئلة حكما من الأحكام ، فيلزمهم إظهار الخلاف إذا كانوا مخالفين . فأما أول ما ينتشر المسئلة فى أهل العصر قبل استيفاء النظر ، فانه لا يدل سكوتهم على رضاهم بذلك القول المنتشر . والقسم الأول هو الذى أردناه فى الكتاب[1]. والتعليل الذى ذكرناه فى الكتاب يدل عليه .

باب فى قول الصحابة إذا لم ينتشر

إذا لم ينتشر القول فى جميع أهل العصر ، وكانت البلوى بتلك المسئلة عامة ، فقد ذكرنا فى الكتاب أنه لا بد من أن يكون ، لغيرِ مَن قال بالقول الذى لم ينتشر ، قول . لأنه مكلَّف للنظر فيها . فاذا كان له فيها قول ، وجب أن يكون موافقا لهذا القول . لأنه لو كان مخالفا له ، لنقلتْه النقلة ، لعلِمنا باهتمامهم بالنقل . ولقائل أن يقول : لا يتم ذلك فى مسائل الاجتهاد، على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » . لأنه لا يمتنع أن يكون/بعض ٢٢٦/ب
المجتهدين لم يجتهد فى الحادثة ، وإن لزمهم أن يجتهدوا فيها ليعملوا بها فى أنفسهم ويكونوا قد أخطأوا فى ذلك .

---

١) أى المعتمد فى اصول الفقه

فإن قلتم : لو كان كذلك ، لأنكر عليهم الباقون . فاذا لم يُنكروا عليهم ، ولا هم أنكروا على أنفسهم ، فقد تطابقوا على أن لم ينكروا تركْهم الاجتهاد! قيل لكم : لم يلزمهم أن ينكروا عليهم ذلك . لأنهم لا يعلمون أنهم قد تركوا الاجتهاد فى المسئلة . بل يجوّزون أنهم إنما سكتوا لأنهم قد اجتهدوا. فان قلتم : إذا كان الأمر كذلك ، فقد تطابقوا على العدول عن الصواب . قيل : لا يصح ذلك ، على قول من قال « كل مجتهد مصيب » . لأن القول الذى قاله مَن لم ينتشر قوله ، فهو صواب ، فما عدلوا بأجمعهم عن الصواب . وإنما يتم ذلك على قول من قال « إن الحق فى واحد » . بل يقال : إن الصواب هو قول واحد . فان لم يكن ذلك القول الذى لم ينتشر هو الصواب كانوا قد عدلوا بأجمعهم عن الصواب .

باب فى اسم الخبر وحدّه

قد حُدّ الخبر بأنه الذى يدخله الصدق والكذب . واعترض ذلك بأن قول القائل : « محمد ومسيلمة صادقان » خبر ، وليس بصدق ولا كذب ! وأجاب قاضي القضاة عن ذلك : بأنّا أردنا بدخول الصدق والكذب أن الإنسان إذا صدّق المخبرَ أو كذّبه لم يحظر اللغة ذلك ؛ وهذه صورة هذا الخبر . وهذا يقتضى أنه قد سلّم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب . وهذا يعترض ما يقوله من أن كل خبر ، فانه لا يخلو من أن يكون إما صادقا وإما كاذبا . لأن هذا الخبر قد خلا منهما . وإذا حددنا الخبر بأنه : « كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الامور ، نفيا أو إثباتا » ، لم يلزم إذا قلنا « زيدٌ الظريفُ فى الدار » أن يكون قولنا « زيد الظريف » من جملة هذا الكلام خبرا . لأن ذلك لا يفيد أنه ظريف . كما أنّا إذا قلنا « الظريف
فى الدار » لا يفيد أنّا حكمنا بأن من / أشرنا اليه بهذا الكلام هو ظريف . ١/٢٢٧
وإنما أشرنا إليه بقولنا « هو ظريف » ، ثم أفدنا أنه فى الدار . كما نشير بقولنا « زيد فى الدار » إلى أنه فى الدار ، ولم نفد أنه يسمى زيدا . ولنا أن نحترس من ذلك ونقول : « الخبر كلام تام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الامور ، نفيا أو إثباتا » ، ونعنى بقولنا « كلام تام » أنه لا يقتضى

بوقع كلام آخر ، بل تقع به الفائدة بنفسه[١] . وليس كذلك إذا قلنا « زيد الظريف » ، لأن ذلك ليس بكلام تام .

فان قيل : قول القائل « لا ثانى لله عز وجل » هو خبر ، وليس يفيد إضافة أمر إلى أمر . لأن الوجود ليس بصفة عندكم ، ولا الثانى ذاتا ، فتكونوا قد اضفتم نفى الصفة إلى الذات ! الجواب : إنا نعنى بقولنا « إنه لا ثانى للقديم » ، هو أن ما نعقله من ذات لها صفة القديم ليس لها وجود من خارج عقلنا سوى القديم عز وجل . فقد نفينا عن عقلنا لما عقّلناه من ذلك أن يتعلق بذات من خارج ، ليست بذات القديم عز وجل .

باب فى بيان وقوع العلم بالأخبار

قد قلنا فيه : إنه لو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه من أخبار الآحاد قد قامت الحجة به ، لم يصح الاستدلال باجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد على جواز العمل على خبر مظنون غير مقطوع به . إن قيل : يصح الاستدلال على ذلك بأخبار آحاد لم يُجمع الصحابةُ على العمل بها ، لكن عمِل بعضهم بها ، ولم يعمل الباقون بها ولم ينكروا على العامل بها ! قيل : أنتم استدللتم على العلم بخبر الواحد باجماعهم على العمل بخبر عبدالرحمن فى المجوس ، وخبر حمل بن مالك فى الجنين[٢] ، والخبر المروى فى دية الأصابع[٣] . كل ذلك قد أجمعوا على العمل به . ولعله لا يوجد خبر عمِل به بعضهم ولم يُنكر من لم يعمل به على العامل به إلا خبر أو خبران[٤] أو ثلاثة ، ممـا لم يبلغ كثرة ./ فيكون قد علُم فى الجملة أن الصحابة لم يُنكر بعضها على ٢٢٧/ب على بعضٍ العملَ بها .

باب فى شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

إذا قال قائل : جوِّزوا أن يخبر المتواترون بالكذب ، لأن السلطان حملهم على

---

١) كذا بالأصل كأنه أراد « بالكلام التام »
٢) راجع الورقة ٨ /ب (الكلام فى الاجماع) من المجلد الثانى
٣) راجع الورقة ٥٨ /ب من المجلد الثانى
٤) ل : خبرين

ذلك بالرهبة ، لم يجز إبطال ذلك ، بأنه كان يجب أن يظهر رهبة السلطان . لأن للسائل أن يقول : حملهم على الكذب وعلى كتمان الرهبة . وإنما كان للسائل أن يقول ذلك لأن المجيب ، لما تعاطىٰ الجواب عن السؤال ، سلّم صحة الشك فى الاجتماع على الكذب للرهبة . وإنه إنما يزول هذا الشك بالجواب. فازمه . كما سُوّغ الشك فى ذلك قبل النظر أن يُسوّغ الشك فى الحمل على كتمان الرهبة قبل النظر . وينبغى أن يقال : إنه لا يمكن أن يضبط السلطان الكثرة العظيمة حتى يرهبها فلا تتحدث بالكذب عن كل إنسان وفى كل حال . بل كثير منهم لا يتحدث به ؛ وكثير منهم يُظهر خلاف الكذب عند خاصته وثقاته ، ثم لا يلبث الصِدق أن يشيع .

باب التعبد بالخبر الواحد

إن قيل : لا يمتنع أن يكون بعض الصحابة عمِل على الخبر الواحد ، ولم يُنكر عليه غيره . لأن غيره كان ناظرا ، متوقفا فى وجوب العمل به ؛ فلذلك لم ينكره . وليس فى ذلك اتفاق منهم على ترك الواجب . لأنهم ، وإن اتفقوا على ترك إنكار العمل بذلك مع أن العمل به منكرَ فى نفسه ، فانهم لم يتفقوا على ترك الواجب. لأن هؤلاء الناظرين لا يجب عليهم الإنكار. لأنهم ناظرون! الجواب : انّ الله عز وجل إذا كَلّـَف المجتهدين أن يعرفوا هل تعبّـَدهم بالعمل بأخبار الآحاد أم لا ، فلا بد من أن يمضى عليهم من الزمان ما يتمكنون فيه من الوصول إلى ما كلّفهم . فاذا مضى هذا الزمان ، ولم ينكروا العمل بأخبار الآحاد ، فلو كان العمل بها منكَرا ، لكانوا قد أجمعوا على ترك الواجب . إذ الإنكار واجب .

دليل ورود التعبد / بخبر الواحد : هو أنه لا يجوز أن يكون ما روى من ١/٢٢٨ أخبار الآحاد على كثرتها ، لم يقل النبى عليه السلام شيأ منها . بل ينبغى أن يكون جميعها ، أو كثير منها ، قد قاله النبى عليه السلام . وليس يجوز أن يكون ما قاله عليه السلام من ذلك تعبّدا لمن شافهه النبى عليه السلام دون من لم يشافهه ، لأن الإجماع بخلاف ذلك . ولأنه لو كان كذلك لبيّن النبى عليه السلام أن التعبّد بذلك مقصور على من شافهه ، دون من لم

يشافهه . ولو بيّن ذلك فى هذه الأخبار مع كثرتها ، ومع إشاعته لهذا البيان ، لما جاز أن ينكتم ذلك ولا ينقل . فثبت أن التعبد بذلك يتوجه إلى من شافهه النبي عليه السلام ومن لم يشافهه ممن يأتى بعده . ولا يخلو إما أن يكون النبي عليه السلام قد شافه بها من يكون نقله متواترا ، وإما أن يكون شافه بذلك الآحادَ . والأول يقتضى أن ينقل عنه متواتره[١]. لأنه لا يجوز أن يُشيع النبي عليه السلام حكما عاما ، فلا ينقل متواترا . فثبت أن النبي عليه السلام شافه بهذه الأخبارِ الآحادَ . فلو كان العمل بها لا يلزمنا إلا بنقلٍ متواتر ، لكان النبي عليه السلام قد تَعبَّدنا بما لم يجعل لنا طريقا إلى أنه تعبَّدنا به .

فان قيل: ليس يجب، إذا أشاع النبي عليه السلام الخبر بحضرة من يكون نقله متواترا ، أن ينقلوه متواترا . لأن الإنسان قد يتكلم بأنواع كثيرة من الكلام بحضرة الجماعات الكثيرة ، فلا تنقل جماعتُهم عنه كلَّ ما تكلّم به . بل قد يروى الواحد عنه شيأ[٢] ، والآخر عنه شيأ آخر . فلِم زعمتم أنه يجب ما ذكرتم ؟ قيل : لو لم ينقلوه متواترا ، مع وجوب ذلك عليهم ، لكانوا قد أجمعوا على ترك النكير مع وجوب النكير عليهم . لأن الناقل لم يُنكر على من لم ينقل. ومن لم ينقل ، فمعلوم أنه لم ينكر ترك النقل . ولقائل أن يقول ، جوّزوا أن أن يكون النبي عليه السلام قد شافه بالحكم مَن يحج[٣] نقله . وهم بعض الامة . وليس خطأهم هو خطأ جميع / الامّة . جواب آخر عن السؤال : ٢٢٨/ب
وهو أن النبي عليه السلام لو كان شافه بهذه الأخبار من يتواتر الخبر بنقله — وكان من دِينه العمل بالمتواتر من الأخبار ، دون الآحاد — لكان قد أوجب عليهم التواتر ، وأعلمهم بذلك . ولا يجوز فى العادة أن يتديّن الجماعة العظيمة بوجوب نقل كلام رجل ، ويكونوا على غاية الحرص على نقل كلامه ، وأحواله ، ويوجب عليهم ذلك ، ولا ينقل الجماعة كلامه الذى شاع فيهم ، واعتقدوا وجوب نقله عليهم . لان ما هم عليه من شدّة الحرص على نقل كلامه يمنع من ذلك . ويفارق ذلك سماع الجماعات الكثيرة أنواع

١) لعله : « متواترا »
٢) ل : شيء
٣) كذا ، لعله : « يجوز »

الكلام من الواحد منا . لأنها غير حريصة على نقل كلام الواحد منّا . فان كان لها فى ذلك غرض ، واشتد حرصها عليه ، وجب أن تنقله . فأما كلام النبي عليه السلام وأحواله ، فقد علِمنا من حال الصدر الأول شدة الحرص على نقله ، حتّى نقلوا منه ما لا يتعلق به حكم .

فان قيل : أليس قد روى عنه بالآحاد أخبار كثيرة فى التوحيد ، والعدل ، والوعيد ، والشفاعة وغير ذلك مما يتضمن علما ، لا عملا ؟ ولا يجوز أن يكون عليه السلام ما قال شيأ من ذلك لكثرته ، فيجب أن يكون قد قاله ، أو بعضه . فان كان قد قاله عن الجماعة العظيمة ، ولم تنقله متواترا ، فقد انتقض قولكم : « إن ما يُشيعه النبي عليه السلام يجب أن يُنقَل عنه متواترا». وإن لم يُشِعْه كان قد اقتصر على الواحد فيما لا يكون خبر الواحد حجة فيه ! قيل : إن ما روى عنه من ذلك لا يدانى ما روى عنه عليه السلام من الأحكام الشرعية . وأيضا فما روى عنه من ذلك : إن كان موافقا لدليل العقل ، فليس يمتنع أن يشافه النبي عليه السلام به بعضَ الناس ؛ ولا يجعل نقلَ ذلك البعض حجة على من ينقله إليه . لأنه لا يلزم من ذلك أن لا يكون لنا طريق إلى العلم بما كلّفنا . لأن العقل طريقنا إلى العلم بما تضمّنه الخبر .

١/٢٢٩ وإن كان ظاهر الخبر بخلاف مقتضى العقل ، فمراد النبي عليه السلام/ به خلاف ظاهره . فاذا شافه به الواحدَ ، فقد تعبّده أن يناوله ، ويحمله على المجاز ، حتّى يوافق دليل العقل . وليس يجب أن يُتعبَّد غيرُه بذلك الخبر ، إلا أن يروَى له . فيلزمه أن يعلم أن النبي عليه السلام إن كان قاله ، فمراده المجاز الموافق لدليل العقل ، وأنه لم يُرد ظاهره . وهذا ليس بموقوف على أن يعلم أن النبي عليه السلام قاله ، فيلزم أن يجعل له طريق إلى العلم بأن النبي عليه السلام قاله .

تمت الزيادات بحمد الله واهب العطيات

كِتَابُ

القياس الشرعي

لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري رحمه الله

[وقد صنفه قبل كتاب المعتمد ، كما يظهر من الإشارات العديدة إليه في كتاب المعتمد]
من المخطوطة الوحيدة في لاله لى باستانبول

/ بسم الله الرحمن الرحيم ٢٢٩/ب

كتاب القياس الشرعي

اعلم أن الغرض بهذه المسئلة أن نورد الوجوه التى يُتكلم بها فى القياس الشرعى على قسمة ملخصة. ونذكر ما يدور بين الفقهاء فى مناظرة الفقه دون ما يختص اصول الفقه، نحو الدلالة على المنع من تخصيص العلة، وما أشبه ذلك. ونحن أولا نحدّ القياس لنستخرج من حدّه القسمة التى يترتب الكلام فى القياس عليها.

فصل فى حد القياس

القياس هو «إثبات حكم الأصل فى الفرع لاجتماعها فى علة الحكم». وهذا الحد لا يشمل أنواع القياس كلها. وإنما يشمل قياس الطرد فقط. والفقهاء يسمّون قياس العكس قياسا. وليس هو إثبات حكم الأصل فى الفرع لاجتماعها فى علة الحكم. وإنما هو إثبات يقتضى حكم الشىء فى غيره. فينبغى إذا أردنا أن نحد القياس بحدّ يشمل قياس العكس وقياس الطرد أن نقول: «القياس هو إثبات الحكم فى الشىء بالرد إلى غيره لأجل علة». وذلك أن قياس العكس هو رد الفرع إلى أصل. لكنه رد إليه ليثبت فى الفرع نقيض حكمه. ولا بد من اعتبار علة فى الأصل أيضا، واعتبار نقيضها فى الفرع. مثال ذلك أن نستدل على أن الصوم من شرط الاعتكاف، بأن نقول: لو لم يكن من شرطه، لم يلزم أن يعتكف بالصوم إذا نذر أن يعتكف بالصوم. كما أن الصلاة لمّا لم تكن من شرط الاعتكاف، لم تكن من شرطه، وإن نذر أن يعتكف بالصلاة. فالأصل ههنا هو الصلاة، وحُكمه

أنه ليس من شرط الاعتكاف . ونحن نريد أن نثبت نقيض هذا الحكم فى الصوم . والعلة فى الصلاة هى أنه لا يلزمه بالنذر . ونقيضهـــا ثابت فى الصوم .

فاذا قد حددنا القياس ، فينبغى أن نقسّمه . فنقول : القياس الشرعى ضربان : قياسُ طرد ، وقياسُ عكس . أما قياس العكس ، فهو « إثبات ١/٢٣٠ نقيض حكم الأصل فى / الفرع باعتبار علة » . وإن شئتَ قلتَ : لتباينهما فى العلة . وأما قياس الطرد ، فهو « إثبات حكم الأصل فى الفرع لاجتماعهما فى علة الحكم » . فقد ظهر من هذا الحدّ أن قياس الطرد لا يخلو من أصل وفرع ، وعلة وحكم . فالحكم هو المنقسم إلى الوجوب ، والندب ، والمباح ، وكون الفعل مكروها ، ومحظورا . « والأصل » ما سبق العلم بحكمه . وإن شئت قلت : هو الذى يتعدى حكمه إلى غيره . « والفرع » هو الذى يتأخر العلم بحكمه . وإن شئت قلت : هو الذى يتعدى إليه حكم غيره . والمتكلمون يذهبون فى الأصل إلى أنه دليل الحكم ، نحو الخبر الدال على إثبات الربا فى البُر . ويذهبون فى الفرع إلى أنه الحكم المستفاد بالقياس ، نحو تحريم الارز . وعرْف الفقهاء جارٍ على خلاف ذلك . « والعلة » هى التى لأجلها يثبت الحكم .

ولما كان قياس الطرد لا يشتمل إلا على هذه الأشياء الأربعة : الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة ، وجب أن يكون الكلام فى القياس لا يتعداها ؛ وأن يكون إما كلاما متعلقا بالأصل ، أو الفرع ، أو بالحكم ، أو بالعلة . ولتعلقِ الفرع والأصل والحكم والعلة بعضها ببعض ما يتعلق الكلام فى بعضها بالكلام فى بعض . وإذا أمعنّا[١] النظر فى ذلك ، علِمنا أن الكلام فى القياس إما أن يكون كلاما فى العلة ، أو فى الحكم ، والكلام فى الحكم إما أن يكون كلاما فيه نفسه . أو يكون كلاما فيه بحسب تعلقه بالأصل ، أو بحسب تعلقه بالفرع ، أو بحسب تعلقه بالفرع والأصل جميعا . والكلام فى العلة إما أن يكون كلاما فى وجودها ، وإما أن يكون كلاما فى غير وجودها . والعلة يجب أن تكون موجودة فى الأصل وفى الفرع . فيجب أن تنظر فى كـلا

١) فى الأصل « أنعمنا » ، وبالهامش : «ظ امعنا»

الأمرين . أعنى أنك تنظر فى وجودها فى الأصل ، وفى وجودها فى الفرع . وأما نظرك فى العلة لا من قِبل وجودها ، فضربان : أحدهما أن تنظر فى تصحيحها ، والثانى أن تنظر فى إفسادها . ونحن نفصّل ذلك فصولا إن شاء الله .

فصل فى الكلام فى الحكم

اعلم أن الحكم لما وجب أن يكون موجودا فى أصل / القياس وفرعه ، جاز ٢٣٠/ب
أن يكون نظرك فيه له تعلق بالأصل وحْده ، أو بالفرع وحْده ، أو بالأصل والفرع معا ؛ وجاز أن يكون نظرك فى الحكم يختصه ولا يتعلق بالأصل ولا بالفرع . فأول ما يرد عليك القياس . فينبغى أن تعمد إلى أصله . فتنظر هل الحكم موجود فيه أم لا . فانه ربمـــا قاس على أصل اجتمعت الامّة على أن حكم القياس منتف[1] عنه . وربمـــا كنت أنت تخالفه فى وجود الحكم فى الأصل ، فتمنع القائس من القياس إن كنتَ سائلا ؛ أو تنقل الكلام إلى الأصل إن كنت مسئولا . وإذا وجدتَ الحكم فى الأصل ، فانظرْ هل هو موجود فى جميع الأصل ، أم ليس بموجود فى جميعه ؟ فانه إن كان موجودا فى بعضه ، وكان القائس قد ظهر فى كلامه أنه قصد أن يردّ الفرع إلى جميع الأصل ، أعلمتَه أنه لم يأت بما قصد إلى إيراده . وكان لك أن تأخذه بذلك . وأيضا فانظرْ هل الحكم ثابت فى الأصل بقياس على أصل آخر ، أم لا ؟ فانه ربما رد القائس فرعا إلى أصل بعلة من العلل ، ويكون الحكم إنما يثبت فى ذلك الأصل بعلة اخرى . مثال ذلك أن يُرَدّ مَن طلعتْ عليه الشمسُ وهو يتشهد فى صلاة الصبح ، إلى مَن خرج وقتُ المسح على خفّيه وهو جالس فى التشهد الذى[2] . بعلةِ أنه خارجٌ مِن الصلاة بغير فِعله ، فيجب أن تبطل صلاته . ويردّ هذا الأصل إلى المسافر إذا نوى الإقامة ، وهو جالس للتشهد ، بعلةِ أنه معنى لو طرى فى أول الصلاة لغير الفرض . فوجب ، إذا طرى فى آخرها ، أن يكون كطرءه فى أولها . ومعلوم

---

١) ل : منتفى
٢) كذا فى الأصل ، كأن الكاتب زاده سهوا ، إلا أن يكون هناك سقطة

أن علة الفرع الثانى ، وهى الخروج من الصلاة بغير فِعله ، ولا يوجد فى الأصل الأول .

واختلف الناس فى ذلك . فمنع منه قوم . قالوا : لأن الفرع إنما يردّ إلى الأصل إذا شاركه فى علة حكمه . قالوا : وعلة هذا الأصل هى علة

١/٣٣١ اخرى ، لا يوجد فى الفرع الثانى . وقد أجاز ذلك قوم ، وقالوا : / العلة التى يَثبت الحكم بها فى الأصل ، هى كالنص فى أنها طريق الحكم . وليس يمتنع أن يعلم بالدليل أن يكون لعلة أخرى تأثير فى ذلك الحكم ، فتَردّ بها بعضَ الفروع إليه . فهذا هو نظرك فى الحكم بحسب تعلقه بالأصل .

وأما إذا نظرتَ فيه بحسب تعلُّقه بالفرع فقط ، فهو أن تنظر هل الحكم يمكن وجوده فى الفرع أم لا ؟ فانه ربما منع نص أو إجماع من وجوده فى الفرع . فان لم يمنع نص أو إجماع من ذلك، فانظرْ هل يمكن أن تُثبت الحكم فى الفرع بقياس أم لا ؟ فانه ربما كان الحكم كفّارة ، أو حدّا ، أو تقديرا ، أو حكما مخصوصا من جملة القياس . وهذا لا يجوز إثباته بالقياس عند بعض الفقهاء . فان كنتَ ممن يأبى ذلك ، وكنتَ سائلا ، أمكنك إيقاف . وإن كان الحكم يمكن وجوده فى الفرع بقياس ، فانظرْ هل هو موجود فى جميع الفرع ، أو فى بعضه ؟ فان كان موجودا فى بعضه ، وكان القائس قد شرط على نفسه أن يردّ الفرع كله إلى الأصل ، ثم لم يفعل ، كان لك أن تأخذه بما شرط على نفسه وما قصده بالقياس . فهذا هو نظرك فى الحكم بحسب تعلُّقه بالفرع .

وأما نظرك فى الحكم بحسب تعلُّقه بالأصل والفرع جميعا ، فهو أن تنظر هل يمكن أن يستفاد حكم ذلك الفرع من ذلك الأصل ، أم لا ؟ فانه قد يكون موضوع الأصل على التغليظ ، وموضوع الفرع على التخفيف . ويكون الحكم تخفيفا . وهذا هو اختلاف موضوع الأصل والفرع . فلك أن تمنع من هذا القياس ، وتقول : إن اختلاف موضوع الأصل والفرع كالأمارة على أن حكم أحدهما مباين لحكم الآخر . وللقائس أن يقول : إنه لا يمتنع أن يكون الأصل والفرع متباينَين فى بعض الأحكام ، ومتفقَين فى بعض

آخر . فاذا دللتَ على / صحة العلة ، وجب أن يشركا فى الحكم الذى تقتضيه ٢٣١/ب تلك العلةُ .

وأما نظرك فى الحكم من غير أن يكون له تعلق بالأصل والفرع ، فهو أن تنظر هل يمكنك أن تقول بالحكم الذي علّقه القائس على العلة . فانه ربما علّق القائس على علته حكما مجملا ، يمكنك أن تقولَ به . وهذا هو القول بموجب العلة . وإذا أمكنك ذلك ، بان أن القائس لم يدل على موضع الخلاف . مثال ذلك أن يعلّل معلل كون الصوم شرطا فى الاعتكاف بأنه لبثٌ فى مكان مخصوص . فوجب أن يكون من شرطه معنى يقارنه ، قياسا على الوقوف بعرفةَ . فان لك أن تلتزم هذا الحكم . وهو إشراط معنى اذا كان القائس لم يفصل المعنى . فهذا هو الكلام فى حكم العلة لا بحسب تعلقه بغيره . ولك أن تقول : إن القول بموجب العلة هو الكلام فى الحكم بحسب تعلقه بالفرع .

فصل فى الكلام فى العلة

اعلم أنّا قد قلنا إن الكلام فى العلة إما أن يكون كلاما فى وجودها ، أو فى غير وجودها . وإن الكلام فى غير وجودها ينقسم إلى الكلام فى تصحيحها ، وإلى الكلام فى إفسادها . فاذا نظرتَ فى وجودها ، فانظرْ هل هى موجودة فى جميع الأصل ، أو فى بعضه ؟ فانه قد يجوز أن تكون العلة موجودة فى بعض الأصل . ويكون المعلل قد رام أن يردّ الفرع إلى جميع الأصل . فاذا لم تكن العلة شائعة فى جميع الأصل ، بطل ما رامه . فان ردّ الفرع إلى الموضوع الذى وجدتَ فيه العلة من الأصل ، نظرتَ . فان جاز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض ، أجزتَ للقائس ما فَعَلَه ، وإن لم تُجز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض ؛ ولم تجز مع ذلك أن يكون علة جميع الأصل إلا علة واحدة ، بطل قياسه . ومثال ذلك . منع أصحاب الشافعى من قياس الجصّ على البُر ، بعلة أنه مكيل ،/ بقولهم : ٢٣٢/أ إن علة تحريم البُر هى علة واحدة شائعة فى جميع البر . والكيل ليس بشائع فى جميع البر . لأن الحبّة والحبتين لا يتأتّى فيهما الكيل . وأصحابنا يجيبون

عن ذلك بأن المحرَّم من البُر ليس له علة واحدة . وهى الكيل . لأن المحرَّم ليس هو إلا ما يتأتى فيه الكيل من البُر . لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع البُر بالبُر إلا كيلا بكيل . فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل . والذى يجوز بيعه إذا تساوى فى الكيل ، هو ما يتأتى فيه الكيل . فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل . فهذا هو الكلام فى وجود العلة فى الأصل .

فأما نظرك فى وجود العلة فى الفرع ، فهو أن تنظر هل العلة موجودة فى الفرع عندك ؟ وإن كانت موجودة فيه ، فهل هى موجودة فى جميعه ، أو فى بعضه ؟ فانه ربما وصف القائس الفرع بصفة لا يجوز عند خصمه أن يكون موصوفا بها . وقد يُجمع المسلمون فى ذلك الفرع على أنه لا يجوز أن يثبت حكمه إلا بعلة واحدة . فيكون ذلك مبطلا لتعليل مَن علّله بعلة واحدة لا توجد فى جميعه .

فصل فيما يدل على صحة العلة

يدل على صحتها النص والاستنباط . أما النص فإما أن يدل على صحتها بصريحه ، وإما أن يدل على صحتها بضرب من التنبيه . أما صريح النص ، فهو أن يقول الله عز وجل ، أو نبيّه ، أو الأمّة ، أو القائسون من الامّة . إن هذا محرَّم لعلةِ كذا ، أو لأجل كذا ، أو لأنه كذا ، أو لكيلا يكون كذا . وأما تنبيه النص ، فنحو أن يفرّق النبي صلى الله عليه وسلم بين شيئين ويذكر علةَ أحدهما ، فنعلم أن عكس تلك العلة قائم فى الشىء الآخر ، وأنه علة فى نقيض حكم الشىء الأول . مثاله امتناع النبي صلى الله عليه وسلم من الدخول على قوم عندهم كلب ، ودخوله على قوم عندهم هِرّ . وقوله : إنها ليست بنجس . فدل ذلك على نجاسة / الكلب، وأنه هو العلة فى امتناع ٢٣٢/ب
دخوله على أربابه . ودل قوله فى الهر : « إنها من الطوافين عليكم والطوّافات » ، على أن ذلك هو علة طهارة الهِرّ ؛ وأنّ كون الكلب ليس من الطوّافين علينا مما يجوز أن يؤثر فى نجاسته ، وما يجرى مجرى التنبيه ! [...[1]] الجواب

١) الظاهر أن هناك سقطة فى الأصل المخطوط

« بالفاء » نحو قول الله سبحانه[1] . « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... » فان ذلك يدل على أن سبب القطع وعلته هو السرقة .

فأما ما يدل على صحة العلة من جهة الاستنباط ، فانه يكون من وجوه : ﴿منها﴾ أن يجمع القائسون على أن الأصل معلَّل بعلل محصورة ، لا يجوز الزيادة عليها ، وتفسد جميعها إلا واحدة منها ، فنعلم أنها هى العلة لأنها لو لم تكن هى العلة ، انتقض القول بأن العلة لا تخرج عن تلك الأوصاف المذكورة . ﴿ومنها﴾ أن يكون الحكم يوجد بوجودها فى الأصل ، ويرتفع بارتفاعها ، إلا أن يخلفها علة اخرى . وقد شرط فى ذلك أن لا يكون هناك وصف آخر ، له تأثير فى الأصل ، هو منها بأن يكون علة . **والذى يبيّن** أن هذا الوجه يدل على صحة العلة ، أن الحكم إذا وُجد بوجود العلة **فى الأصل،** وارتفع بارتفاعها ، غلب على الظن أنها موثرة فيها . ولم يجز أن يكون تجويزها تأثيرها فيه . وتجويز كونها غير موثرة فيه على سواء ، لا مزية لأحدهما على الآخر . لأن وجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها يقتضى لا محالة أن يكون الحكم بتلك العلة أخص . ﴿ومنها﴾ أن يكون العلة لها تأثير فى قبيل ذلك الحكم وجنسه . فيغلب على الظن أن كونها علة فيه أولى من غيرها . مثال ذلك : كون البلوغ علة فى رفع الحجر فى النكاح . لأن للبلوغ تأثيرا فى رفع جنس الحجر وقبيله . فكان أولى من الثيوبة فى رفع حجر النكاح . يبيّن ما ذكرنا أن الحجر إنما يثبت لغرض قد علمناه . وهو نقصان العقل المخل
١/٢٢٣ بمعرفة مصالح الإنسان / فى تصرّفه المقتضى لقلة الخُبرة بالامور . فاذا كان هذا هو المثبت للحجر ، وكان هذا المعنى منتفيا بالبلوغ ، ظهر أن البلوغ يجب أن يكون علة زوال ذلك ، إلا أن يثبت أن النكاح يختص بمعنى آخر يحصل به الخُبرة ، نحو الثيوبة التى يذكرها الشافعى . فينظر فى ذلك . فكل حكم يثبت لغرض من الأغراض ، فإنا نعلم أن زوال ذلك الغرض إلى خلافه يقتضى زوال ذلك الحكم ، إلا أن يخلف ذلك الغرض غرض آخر . سيّما إن شهدتْ الاصول بذلك ، كما ذكرناه من زوال الحجر عن المال بالبلوغ .

---

١) القرآن ٥ /٣٨

وقد استدل قوم على صحة العلة بوجوه أُخر : ﴿منها﴾ قولهم : « إنها قد سلمتْ من وجوه الفساد » . ويقال على ذلك : إن عددتم فى وجوه الفساد ، التى قد سلمت العلة منها ، عدْم الدلالة على صحتها ، فأقيموا الدلالة على صحتها لنسلّم قولكم : إنها قد سلمتْ من عدم الدلالة على صحتها . وإن لم تعدّوا عدم الدلالة على صحة العلة من وجوه الفساد ، وقلتم : إن العلة إذا سلمت من النقض ، والقلب ، والعكس، وما جرى مجراها ، فهى صحيحة ، لم نسلّم لكم أن ما سلِم من هذه الوجوه فهى علة صحيحة . ﴿ومنها﴾ قولهم: « إن عجْز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها » . وهذا لا يدل . لأن الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد . لأن أكثر ما فى عجز الخصم عن إفسادها كونها سليمة من وجوه الفساد . وهذا هو الرجوع إلى الوجه الأول . وقد تكلمنا عليه . فان قيل: أليس عجز العرب عن معارضة القرآن دليلا على إعجازه ؟ فهلا عجز الخصم عن إفساد العلة ومعارضتها على صحتها ؟ الجواب : انّ القرآن إنما كان معجزا لنقضه لعادة الفصحاء ، ومباينته لما تقدرون علته . فاذا عجزوا عن الإتيان بمثله وبما يقارنه ، عُلِم أنه مباين لما تقدرون علّته . فثبت أنه ناقض للعادة . وأما العلة ، فليس وجه صحتها كونها ناقضة للعادة ٢٣٣/ب حتى / يدل عجزُ الخصم عن الاتيان بمثلها على إعجازها . ولو كان كذلك، لكان عجْز الناس عن معارضتها يدل على نقضها للعادة . وليس هذا من الكلام فى صحة العلة بسبيل . ﴿ومنها﴾ قولهم: « إن جريان العلة فى معلولها دليل على صحتها » . وهذا لا يصح . لأن جريان العلة فى معلولها معناه هو أن المعلِل علّق بها الحكمَ فى كل موضع وُجدتْ فيه . وهذا هو فعْله . وليس يدل فعْله على صحتها . ولأنه قد كان ينبغى أن يدل المعلِل على صحتها فى الأصل أوّلا ، حتى يحسن منه أن يعلّق الحكم بها فى الفروع . فقد عُلِم أن جريان العلة فى معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها . فلا يجوز أن يجعل دليلا على صحتها . يبيّن ذلك أن محصول هذا الدليل، هو أنّا لمّا منعنا المعلل من تعليق الحكم بالعلة ، وذممناه على ذلك ، اعتذر من ذلك ، بأن قال : إنى اعلّق الحكم بها فى مواضع أُخر . ونحن إذا منعناه من الأول وخالفنا فيه ، فأولى أن نخالفه ونمنعه مما جعله عذرا لنفسه .

فصل فيما يختص العلة من الوجوه المفسدة لها

اعلم أن العلة ، قد يدل على فسادها قولُ الامّة . وقد يدل على فسادها الاستنباطُ . مثال الأول أن يقيس الإنسان قليل البُر فى ثبوت الربا فيه على قليل الذهب والفضة ، بعلة أن كل واحد منهما يثّبت الربا فى كثيره . وذلك أن القائسين أجمعوا على أن المحرَّم من البُر محرَّم لعلة واحدة . وهى إما كيل، أو غيره . ولم يقل أحد : إن المحرَّم من البر ، له علّتان . ولا قال : إن البر فرع على غيره . فتعليل قليل البر بأنه يثبت الربا فى كثيره ، مجمَع على فساده .

وأما ما يدل على فسادها من جهة الاستنباط . فوجوه . منها أن يكون تعليلا بالاسم ، ومنها اختلاف موضوعها مع الحكم ، ومنها عدم التأثير ، ومنها القلب ، ومنها النقض، / ومنها الكسر ، ومنها أن تعارض العلة بعلة فى ١/٢٣٤ الأصل، أو تعارض جملة القياس بقياس . ﴿أما﴾ التعليل بالاسم فضربان : أحدهما أن يعلل معللٌ تحريم الخمر : «لأن العرب تسميه خمرا» . وهذا تعليل فاسد . لأنه يبعد أن يكون لتسمية[1] العرب إياه بذلك تأثير فى تحريمه . والآخر أن يعلل تحريمه بجنسه ، نحو أن يعلل تحريمه بكونه خمرا . وهذا غير فاسد ، لأنه لا يمتنع أن يكون لكونه خمرا تأثير فى التحريم . وكما يجوز التعليل بذلك ، كذلك يجوز التعليل بصفة من الصفات . أو بحكم من الأحكام الشرعية . فيجعل الحكم الشرعى علةً فى ثبوت حكم آخر شرعى . لأنه لا يمتنع أن يكون بعض الاحكام أمارة فى ثبوت بعض آخر . بأن يكون بينهم تعلق يقتضى ذلك . ﴿واما﴾ اختلاف الوضع . فنحو أن يعلل الإنسان حكما من الأحكام بحكم آخر شرعى ، ويكون أحد الحكمين مبنيا على التخفيف ، والآخر مبنيا على التغليظ . فيجوز أن يجعل ذلك أمارة تقتضى أن لا يعتبر أحدهما بالآخر . ولقائل أن يقول : إنه لا يمتنع أن يكون أحدهما معتبرا بالآخر إذا دل الدليل على ذلك . وكذلك لا يمتنع أن يقاس الفرع على الأصل . وإن كان أحدهما مبنيا على التخفيف . والآخر على التغليظ إذا

---

١) ل : تسمية

كان الجامع بينهما علةً مدلولا على صحتها . فان قيل: « إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة علة مثل هذه العلل » ، انتقل الكلا م مع الخصم إلى إقامة الدلالة على صحة العلة . ﴿فأما﴾ عدم التأثير ،فهو أن يذكر المعللُ فى جملة أوصاف العلة وصفا ، لو عدم من الأصل لم يعدم الحكم عنه . فنعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف . بل ينبغى أن نرفض منها ذلك الوصف . لأنه لو جاز أن يجعل فى جملة العلة ما لا يضر فقْده فى ثبوت الحكم فى الأصل ، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف / التى ٢٣٤/ب لا يضرّ فقْدها فى ثبوت الحكم فى الأصل . فان كنّا متى رفضنا ذلك الوصف عن تلك العلة [التى[1]] انتقضتْ بفرع من الفروع ، وجب أن يـدل انتقاضها على فسادها . ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلةُ من النقض . لأن العلة ، يجب أن نعلم أوّلا أن حكم الأصل يعلّق بها ، ثم يجرى فى الفروع . فاذا لم يوثّر وصفٌ منها فى حكمه ، لم يجز أن يكون من جملة علته . وإذا وجب إسقاطه من العلة ، وكان ما عداه من الأوصاف منتقضا ، عُلم فساد العلة . ﴿وأما﴾ قلب القياس ،فهو أن يُعلّق بالعلة نقيض الحكم المذكور فى القياس ، ويُرَدّ الفرع بتلك العلة إلى الأصل الذى يردّ إليه فرع القياس. مثاله أن يعلّل معللٌ كون الصوم شرطا فى الاعتكاف ، فيقول « لأنه لبثٌ فى مكان مخصوص ، فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه . أصله الوقوف بعرَفةَ . » وللخصم أن يقلب القياس ، فيقول : « لأنه لبث فى مكان مخصوص ، فوجب أن يكون لا من شرطه الصوم ، قياسا على الوقوف بعرفة » . فاذا كانت العلة تتعلق بها الحكم ونقيضُه ، لم يكن ، بأن يكون علة فى أحد الحكمين ، أولى من أن يكون علة فى الآخر . والقلب يكون على ضربين : أحدهما أن يكون أحد الحكمين اللذين علقا بالعلة مجملا . والآخر مفصلا . مثاله ما ذكرنا من القياس فى الاعتكاف . وذلك أن من قال : « فوجب أن يكون من شرطه معنى آخر » ، قد أجمل الحكم . ومن قال : « فوجب أن لا يكون الصوم من شرطه »، قد فصّل . والصحيح أن تكوّن مثل هذه العلة يدل على الحكم المفصل . ولا يبطل إذا أمكن أن يعلق بها

١) سقط من الأصل

الحكم المجمل . لأن المجمل ليس ينافى المفصل . وذلك لأن النية هى معنىً ما . ولا يمتنع أن لا يكون الصيام شرطا فى العبادة ، وإن كان من شرطها معنى ، هو النية . وإنما يجب أن تبطل العلة إذا تعلّق بها حكمان يمتنع اجتماعهما . لأنه لا يكون ثبوت / أحدهما لأجلها ، أولى من ثبوت الآخر. وليس يمكن ١/٢٣٥
أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان مفصّلان يتناقضان ، لأن الحكمين متى تناقضا ، وجب أن يكون أحدهما كذبا ، والآخر صِدقا . ومن حق القياس إذا قلب ، أن يكون الذى يقلبه ، والذى قلب عليه صادقَين فى الحكم . والضرب الآخر فى القلب ، هو قلب التسوية . وهو أن يقول القالب : « فوجب أن يستوى كذا مع كذا » . فاذا ثبت وجوب استوائهما فى الحكم ، وكان أحدهما محظورا ، وجب أن يكون الآخر مثله . فان كان القلب ينتقض ؛ أو يلحقه وجه آخر من وجوه الفساد ، لم تبطل العلة . لأن العلة إنما تبطل إذا أمكن أن يعلق بها حكمان نقيضان ، ولا يكون تعلق أحدهما أولى من الآخر . فاذا انتقضت العلة مع أحد الحكمين ، كان تعليق الحكم الآخر بها أولى . ﴿وأما﴾ النقض فهو وجود العلة فى موضع قد عدم حكمها عنه . ولهذا متى علل المعللُ للجملة ، ثم نوقض بالتفصيل ، لم يكن ذلك نقضا . لأن حكم العلة هو الجملة ؛ ولم يعدم هذا عن الموضع الذى وُجدتْ فيه العلة ، وإنما عدم الحكم المفصل . والحكم المفصل ، لم يكن حكمها الذى علق بها . فأما إن علل معللٌ للتفصيل ، فنوقض بالجملة ، فانه يكون نقضا صحيحا . لأن الجملة ، يدخل فيها التفصيل . ألا ترى أن من علل وجوب القياس فى قتل الذمى عمدا ، بأنه حر مكلَّف ، فنوقض بالحربى لأنه حُر مكلَّف — ولا يثبت بيننا وبينه قصاص أصلا ، لاعمدا ولا خطأ — فقد نوقض بنفى الحكمين فى الجملة . والتفصيل داخل فيه . وهو وجوب القصاص فى قتل العمد . ومثال النقض بالتفصيل إذا ورد على الجملة : أن يعلل معلل قتْل المسلمِ بالذمى ، لأنهما حران ، مكلّفان ، محقونا الدم[1] ؛ فوجب أن يثبت بينهما قصاص . فتناقض بالمسلم إذا قتل ذميا خطأ . وهذا ليس بنقض صحيح .

---

١) ل : لذم

٢٣٥/ب لأن المعلل إنما أثبت بينهما / قصاصا على بعض الوجوه . وليس ينتقض هذا إلا بأن يؤخذ حـُران ، مكلفان ، محقونا الدم[1] ، ولا يثبت بينهما قصاص بوجه . وقد يحترس من النقض بوجوه : منها الاحتراس بالأصل ، ومنها الاحتراس بشرط يذكر فى حكم العلة ، ومنها الاحتراس بحذف الحكم والاقتصار على التشبيه بالأصل . مثال الاحتراس بالأصل: أن يعلل معِلل قتْل المسلمِ بالذمى بأنهما حـُران ، مكلفان ، محقونا الدم[2] كالمسلمـَين . فاذا نوقض بقتل الخطأ ، قال : إنى إنما رددتُ الفرع إلى المسلم ؛ وأنا أقول فى الفرع مثل ما قلتـُه فى الأصل ؛ فأنا اوجب القصاص فى العمد دون الخطأ . وهذا الاحتراس لا يصح . لأن النقض هو عدم الحكم عن الموضوع الذى وُجدتْ فيه العلةُ الملفوظ بها . لأن العلة الملفوظ بها ، هى المؤثرة فى الحكم ، لا غيره[3] . والحكم هو المنطوق به ، لا غير . فاذا فعل ذلك ، تمّ النقضُ . وقول المعلل : « إنى أوجب فى الفرع مثل ما يجب فى الأصل »، لا يصح . لأنه إنما اقتضى لفظه أن يسوّى بين الفرع والأصل فيما صرّح به من ثبوت القياس . وما عدا ذلك ، لم يدل عليه لفظه ؛ وإنما أضمره . والنقض إنما يتوجه نحو المـُظهـَر ، دون المضمر . وأما الاحتراس بحذف الحكم ، فهو أن يذكر المعللُ العلةَ ، ولا يذكر الحكم ، ولكنه يقول عقيب العلة : « فأشبه الفرع كيت وكيت » . وقد يـُفعـَل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم . وهذا الحذف لا يصح . لأنه قوله : « فأشبه كيت وكيت » ، هو حكم بان الفرع يشبه كيت وكيت . وإذا كان ذلك حكما ، احتاج إلى أصل يردّ إليه الفرع . وأما الاحتراس بشرط مذكور فى الحكم ، فمثاله أن يقول المعلل: « لأنهما حـُران، مكلـَّفان، محقونا الدم ؛ فوجب أن يكون بينهما قصاص إذا قـَتل أحدُهما صاحبه عمدا» . فاذا نوقض بقتل الخطأ ، قال : « قد احترست فى الحكم بقولى : قتله عمدا» .
٢٣٦/أ ولقائل أن يقول : إن الاحتراس/ فى الحكم هو إقرار بانتقاض العلة . وذلك أن المعلل قد حكم بأن العلة هى كونهما حـُرَّين ، مكلـَّفين ، محقونـَى الدم

---

١) ل : الذم
٢) ل : الذم
٣) لعله : غيرها

فقط ؛ وأنه لا يدخل فى العلة غير ذلك . فاذا قال : « إن هذا يوجب القصاص فى قتل العمد ، دون الخطأ ، مع وجود هذه الأوصاف » ، فقد أقر بأن العلة توجد فى موضعين ، ويتبعها حكمـُها فى أحدهما دون الآخر . فان قيل : إنه لا يمتنع أن تكون هذه الأوصاف ، أعنى : الحرية ، والتكليف ، وحقن الدم[1] ، إنما تؤثر فى إيجاب القصاص فى قتل العمد ، دون الخطأ ! قيل : إن كانت هذه الأوصاف تؤثر فى أحد الموضعين دون الآخر لمعنى اختص به أحدهما ، أعنى قتل العمد ، فينبغى أن يذكر ذلك فى جملة العلة إذا كان له تأثير فى إيجاب القصاص . وإن كانت الأوصاف تؤثر فى الحكمين ، ويقتضى أحدهما فى أحد الموضعين دون الآخر ، لا لأمر افترق فيه الموضعان . فكأنكم قلتم : إن العلة تقتضى الحكم فى موضع ، ولا تقتضيه فى موضع آخر ، وإن كان وجودها فيهما على حدّ سواء . وهذا هو حقيقة النقض . وللمجيب أن يجيب عن هذا ، فيقول : إن الشرط المذكور فى الحكم هو متأخر فى اللفظ ، ومتقدم فى المعنى . لأن قولنا : « إنهما حـُران ، مكلّفان ، فوجب أن يجب القصاص بينهما على القاتل عمدا » ، معناه لأنهما حـُران ، مكلفان ، محقونا الدم ، قتـَل أحدُهما صاحبه عمدا . وذلك لأنـّا قد علـِمنا أن قتـْل العمد مما له تأثير فى القصاص . وهذا يقتضى أنه ، وإن ذُكر فى الحكم ، فهو مذكور على أنه من جملة العلة . ﴿وأما﴾ الكسر ، فهو نقض العلة على معناها ، دون لفظها . وذلك بأن يـَرفض وصفا من أوصاف العلة ، ظنا منه أنه غير مؤثر ، وأن الذى يجوز أن يتعلق به الحكم هو ما عدا ذلك الوصف . وتـُبدِّل من الوصف الذى رفضتـَه وصفا / هو أعم منه ، ثم تنقض ما عدا ذلك ٢٣٦/ب
الوصف . ومتى رام المعللُ أن يجيب عن الكسر ، وجب عليه أن يبيّن أن للوصف الذى رَفـَضه خصمـُه تأثيرا فى الحكم ، حتى يجب إضافته إلى غيره من الأوصاف فيمتنع فى البعض . مثال ذلك أن يعلل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن . فيظن المعرض[2] أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة فى هذا الحكم . وأن الذى يظن أنه موثر فى الوجوب ،

١) ل : الذم
٢) لعله : المعترض

هو وجوب القضاء . ثم ينقض ذلك بصوم الحائض فى شهر رمضان ، أنه ليس بواجب مع أن قضاءه واجب . ومتى رام المعلل أن يجيب عن ذلك ، وجب عليه أن يبيّن أن لكون العبادة صلاة تأثيرا فى كون وجوب القضاء مؤثرا فى وجوب العبادة ، وأن الصلاة تخالف الصيام فى هذا الباب .. وقد سمّى الكسر عكسا . وهذا العكس هو مخالف لعكس العلة المقابل للطرد لأن ذلك العكس هو عدم الحكم فى كل المسائل مع عدم العلة . وهذا ليس بشرط فى صحة العلة . لأن العلة الشرعية دلالة وأمارة على الحكم . وليس يمتنع أن يوجد المدلول عليه فى بعض المواضع مع فقْد بعض أدلّته إذا دل عليه دليل آخر . وهذا العكس مفارق لعدم التأثير . لأن عدم التأثير هو أن يكون العلة ذات وصفين أو أكثر ، فيوجد الحكم فى الأصل بوجود وصْف من الأوصاف ، وإن عدم الوصفُ الآخر ؛ وبعدم الحكم إذا عدم الوصفُ الذى قلنا إن الحكم يوجد بوجوده . وإن وُجد الوصفُ الآخر ، فيعلم بذلك أن الوصف الذى يوجد الحكم مع عدمه ، ويعدم مع وجوده ، ليس من العلة ، فلا يجوز أن يضم اليها . وأما عكس العلة ، فهو أن يعدم الحكم فى غير الأصل ، والعلة منتفية . ﴿وأما﴾ المعارضة بعلة ، فضربان : أحدهما أن تقع المعارضة فى علة الأصل بأن يعلل المعترض الأصل بعلة أخرى ، / والثانى أن يعارض ١/٢٣٧ القياس بقياس آخر . فان عارض القياس بقياس آخر . فالكلام عليه ما تقدّم . وإن عارض علة الأصل ، ولم يكن القائس ممن يقول بالعلتين ، لم يكن له أن يقول بهما . وإن كان من مذهبه القول بالعلتين ، لم يكن له أن يقول بهما فى هذا الموضع إلا بعد أن يصحح علته . لأن المعارض لم يسلم عليه . وإنما نازعه فيها ، وقال له : ليس العلة فى الأصل ما ذكرتَ . وإنما العلة ما أذكره أنا . وليس يمكن القائس إذا عورض فى علة الأصل إلا وجوه ثلاثة : (أحدها) أن يصحح علته ويبيّن أنها أولى من علة خصمه . أو يصحح علّته ويقول بها وبعلة خصمه ، إن كانت علة خصمه عنده صحيحة ؛ أو يُفسد علة خصمه بالوجوه التى ذكرناها . ويختص هذا الموضع بوجه آخر من وجوه الفساد . وهو أن تكون العلة التى وقعت المعارضة بها غير متعدية . وهذا الوجه يُفسد العلةَ على قول بعض الناس . (وأحد الوجوه) التى تقدّم

ذكرها ، مما يُفسد العلةَ ، النقضُ . فان نَقَضَ القائسُ العلةَ التى عورض بها فى الأصل فقد أفسدها . وإن نقض عكسها الموجود فى الفرع ، جاز له ذلك إن كان المنازعُ له فى علة الأصل قد علل بعلة الأصل ، وعلل الفرعَ بعكسها ، وإن كان إنما علل الأصلَ بعلة ، ولم يعلل الفرعَ أصلا ؛ وإنما ادّعى أنه لا علة للأصل سوى ما ذكره ليمنع من أن يقاس ذلك الفرع على ذلك الأصل ، لم يكن للقائس ، والحال هذه ، أن ينقض عكس علّته . مثال ذلك أن يقيس قائسٌ الكلبَ على الهر فى الطهارة . فيقول خصمه : « المعنى فى الأصل ، وهو الهِر ، أنها من الطوّافين علينا والطوّافات ؛ فلهذا كانت طاهرة . وهذه العلة ليست فى الكلب . فلا ينبغى أن يقاس على الهِر » . فمتى قال ذلك ، لم يكن للقائس أن ينقض علّته ، إلا تعليله الهر أنها من الطوّافين علينا فقط ./ فأما إن قال : « الهر من الطوافين علينا ، فكانت ٢٣٧/ب
طاهرة ؛ والكلب ليس من الطوافين علينا ، فلهذا كان نجساً » ، جاز أن ينقض علته فى الكلب . وإذا نقضها ، بطل تعليله الهرَّ بأنها من الطوافين . لأنه لما علل الأصلَ ، وعَكَس علّته فى الفرع ، أعلمنا بذلك أنه ليس يفرّق بينهما فى النجاسة والطهارة إلا من هذه الجهة ، وأن طهارة الحيوان موقوفة على أن يكون من الطوافين علينا فقط ؛ وأن ما وُجد هذا فيه ، يكون طاهرا فقط . فاذا رأيناه شيأ طاهرا ، وإن لم يكن من الطوافين ، فقد بطل قوله : « إن طهارة الحيوان موقوفة على هذا المعنى » . إلا أن هذا ليس بنقض لعلة الأصل . وإنما هو إبطال لقولــه : « إنه لا علة لطهارة الحيوان إلا ما ذكره » . فان ادّعى المعللُ ، أو أجمع المسلمون ، على أن العلة فى طهارة السنّور هى المفرّقة بين ما طهر من الحيوان وبين ما لا يطهر ؛ وأن طهارة الحيوان موقوفة عليها ، ثم علِمنا أن طهاره الحيوان غير موقوفة على ما ذكره المعللُ ، علِمنا أن ما ذكره المعللُ ليس بعلة . (والوجه الثالث) من الكلام على العلة التى وقعت المعارضة بها ، هو الترجيح . ونحن نُفرد لذلك بابا ، ولترجيح القياس على القياس فصلا .

فصل فى ترجيح علة الأصل على علة أخرى ، وفي ترجيح قياس على قياس

اعلم أنه إذا وقعت المعارضة فى علة الأصل ، واستوى العلتان ، فلا بد من ترجيح أحدهما على الأخرى . وذلك يكون بوجهين : أحدهما يرجع إلى قوةِ طريقِ صحة العلة . والثانى إلى تعدى العلة . أما قوة طريق صحة العلة ، فبأن تكون إحدى العلتين مجمع عليها دون الأخرى . أو تكون إحداهما منصوصا عليها ، والاخرى معلومة بمفهوم النص . أو إحداهما طريقها مفهوم النص ، وطريق الاخرى الاستنباط . أما الترجيح بالتعدّى ، فبأن تكون إحداهما متعدية دون الاخرى ، أو بأن تكون إحداهما أكثر فروعا من الاخرى .
١/٢٣٨ هذا ، على قول الأكثر ، لا يفسد العلة إذا / لم تكن متعدية . وأما إذا عورض القياس بقياس ، فانه يتّجه[١] علّته من الكلام فى إفساده ، وتصحيح علته ما قد سلف . فاذا استويا ، رجح أحدهما على الآخر .

وترجيح القياس يكون بما يرجع إلى أصله ، أو[٢] إلى حكمه ، أو إلى علته . أما الترجيح بما يرجع[٣] إلى ﴿العلة﴾ فقد سلف القول فيه ، إلا أن الترجيح بالتعدى لا يمكن ههنا ، لأن هذه العلة متعدية . إذ كان قد جمع بها بين أصل وفرع . وأما الترجيح بما يرجع إلى ﴿الأصل﴾ فبأن يكون طريق ثبوت الحكم فى أحدهما أقوى من طريق ثبوته فى الآخر ، بأن يكون طريق تعليل أحد الأصلين أقوى من طريق تعليل الآخر . فاذا كان حكم الأصل ، منه يستفاد حكم الفرع ، وكان فى أحدهما أقوى ، وجب أن يكون أحد القياسَين أقوى . وكذلك إذا كان طريق صحة علة أحدهما أقوى . وأما الترجيح بما يرجع إلى ﴿الحكم﴾ ، فبأن يكون أحدَ الحكَمين أحوط . نحو أن يكون أحدهما وجوبا ، والآخر ندبا . أو بأن يكون أحدهما حظرا ، والآخر مباحا . فيكون الحظر أولى ، لأنه أحوط . أو بأن يكون أحد الحكمين قد نُدبنا[٤] إلى إسقاطه بالشبهة ، كالحدود . وقد ذهب إلى الترجيح بذلك بعض الناس ، دون بعض .

---

١) غير منقوط الاصل
٢) ل : و
٣) ل : يرجح
٤) غير منقوط الأصل

وقد ترجّح العلة بأن يعضدها ظاهر . لأن ذلك يقتضى أنها أولى من علة لم يعضدها ظاهر.

قد أتينا على الكلام فى تصحيح العلة وفى إفسادها . وترجيحها وإفسادها لا يُخرج عن الأقسام التى ذكرناها . وذلك لأن الطعن على العلة نفسها إما أن يكون بوجه منفصل عنها ، أو بوجه يرجع إليها . أما الوجه المنفصل عنها ، فهو معارضة العلة بعلة . وأما المتصل بها ، فضربان : أحدهما أن يكون له تعلّق بغيرها . والثانى أن لا يكون له تعلّق بغيرها . والذى ليس له تعلق بغيرها ، هو التعليل بالاسم . وأما ما يكون له تعلق بغيرها ، فضربان : أحدهما أن يكون ذلك الغير هو مكان وجودها . وهذا بأن لا يكون له فرع يتعدى إليه . والثانى أن يكون ذلك الغير هو حكمها [....(١)] .

[فصل فى ترجيح القياس على القياس(٢)]

[. . . .]

/ أحدهما أن يكون الوجه الطاعن عليها المتعلق بحكمها يرجع إلى جملة ٢٣٨/ب
العلة ، والثانى يرجع إلى جزء من أجزائها . أما الراجع إلى جزء من أجزائها ، فهو أن يكون وصفٌ من أوصافها لا يؤثر فى الحكم . وأما الراجع إلى جملتها ، فهو ما يعلق بدلالتها على الحكم . وهذا بأن تكون العلة لا تليق بأن تدل على الحكم ؛ وهذا هو اختلاف الوضع . أو بأن لا يشافه الحكم فى الدلالة ؛ وهذا هو الذى يمكن معه القول بموجب العلة . وأما بأن تكون العلة تدل على الحكم وعلى نقيضه ، فيكون القلب . وأما إن تدل علته فى موضع ، ولا تدل عليه فى موضع آخر ، وقد وُجدتْ فيه ؛ وهذا هو النقض . وأما الكسر ، فليس هو بقسم آخر . لأن الكسر هو مؤلف من عدم وتأثر . ونقض على ما تقدم بيانه .

---

١) سقطة فى الأصل مقدار ورقة أو ورقتين

٢) ومن السقطة هذا الفصل ، فراجع ما ذكر فى الورقة ٢٣٧ /ب

[ضميمة فى القلب[1]]

واعلم أننى نظرت فى هذا الكتاب بعد سنين منذ ألّفتُه ، فأردتُ أن أضم إليه كلاما فى « القلب » أكثر مما ذكرته فى الكتاب أوّلا .

اعلمْ أن قلب القياس هو أن يعلّق القالبُ للقياس على العلة نقيضَ الحكم المذكور فى القياس ، ويَردّ الفرعَ إلى ذلك الأصل بعينه . فلا يكون أحد الحكمَين ، بأن يُعلَّق بالعلة ، أولى من أن يعلّق به الآخر . ولا يصح أن يعلقا جميعا بها ، لتنافيهما . ولقائل أن يقول : إن وجود القلب لا يصح . لأن القالب إما أن يعلق على العلة مثلَ الحكم الذى علقه القائسُ ، أو خلافَه ، أو نقيضَه . فان علّق عليها مثل الحكم ، فليس ذلك بقلب . بل هو « تكرير القياس » . مثال ذلك أن يقول القائس : « الاعتكاف لبثٌ فى مكان مخصوص ، فكان مِن شرطه اقترانُ[2] معنىً إليه أصله الوقوف بعرفةَ » ، فيقلبه القالب ، فيقول : « فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه » . ولا يكون ذلك قلبا . ولكنه كرّر القياس . و إن علّق على العلة حكما مخالفا لحكم القياس ، لم يكن أيضا قلبا . ولم يمكن أن يقال : ليس ، بأن تعلق بها هذا الحكم ، أولى من الآخر . لأن الحكمين المختلفين غير الضدين ، يصح اجتماعهما . مثال ذلك / أن يقول القائل فى الاعتكاف : ١/٢٣٩
« إنه لبثٌ فى مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى آخر إليه ، أصله الوقوف بعرفةَ » ، فيقول القالب : « لأنه لبثٌ فى مكان مخصوص ، فجاز أن يكون طاعة وعبادة ، أصله الوقوف بعرفةَ » ، فلا يكون قد قلب القياسَ . لأنه يصح اجتماع الحكمين : أعنى أن يكون اللبث طاعة ، وأن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه . إذ هذان الحكمان لا يتنافيان . فلم يجز أن يكون القلب بذكرِ حُكم مخالف لحكم القياس غير مضاد له ولا متناقض . وإن كان الحكم فى القلب نقيض حكم القياس . لم يصح أيضا . لأن من شرط القلب أن يردّ الفرع إلى أصل القياس ، ويكون القائس والقالب

١) زدنا العنوان من طرفنا
٢) ل : اقران

قد صدقا فى إثبات حكميها فى الأصل . والنقيضان لا يجوز أن يجتمعا فى شىء واحد ، على حدّ واحد . مثال ذلك أن يقول قائل فى الاعتكاف . « إنه لبثٌ فى مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى إليه » ، فيقول القالب : « فلم يكن من شرطه اقتران معنى » ، لأن هذين القولين لا يصدقان فى الوقوف بعرفةَ ، وهو الأصل ، لأنهما نقيضان . ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون من شرط الوقوف اقتران معنى إليه ؟ وليس من شرطه اقتران معنى إليه أصلا . فلم يصح القلب بذكر نقيض حكم القياس . فبان أنه لا وجوب للقلب ! والجواب : أنه قد يجوز أن يعلّق القالب على العلة حكما غير حكم القياس ، مما يجوز أن يجتمع معه فى الأصل ، ولا يجوز أن يجتمع فى الفرع ، لأجل إجماع من الامّة ، أو من القائس والقالب . فيتنافى الحكمان فى الفرع بواسطة الإجماع . مثال ذلك أن يقول قائل فى الاعتكاف : « لأنه لبثٌ فى مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى إليه ، أصله الوقوف » ، ونفرض أن الامّة أجمعتْ على أنه ليس من شرط الاعتكاف النيّة ، وأنه لو ثبت أن من شرطه اقتران معنى إليه ، لم يكن إلا الصوم ، فثبوت هذا القياس /مع هذا الإجماع يقتضى كون الصوم من شرط الاعتكاف . فاذا قال القالب : ٢٣٩/ ب
« لأنه لبثٌ فى مكان مخصوص ، فلم يكن من شرطه الصوم » ، اقتضى نفى كون الصوم شرطا فى الاعتكاف . والقياس الأول فى الإجماع اقتضى كون الصوم شرطا فى الاعتكاف . فيتنافى الحكمان فى الفرع لأجل هذا الإجماع ، ولم يتناف الحكمان بأنفسهما فى الأصل . أعنى أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه ، وأن لا يكون الصوم من شرطه ، ولم نفرض أن الامّة أجمعتْ على أنه : « لو كان من شرط الوقوف اقتران معنى إليه ، لما كان إلا الصوم » ، فصح أن للقلب وجودا .

وقد يكون الحكم فى الفرع ذا جهتين . لا تتنافيان فى الأصل ؛ بل توجدان فيه . وتتنافيان فى الفرع لأجل إجماع من الامة ، أو من الخصم . مثال ذلك أن يقول قائل : « الرأس عضو من أعضاء الطهارة ، فلم يتقدر الغرض فيه بأقل ما يقع عليه الاسم ، أصله الوجه » ، فيقلب الخصم ذلك ، فيقول : « فوجب أن لا يتقدّر فيه بالربع ، أصله الوجه » . وهذان الحكمان لا يتنافيان

فى الوجه . ويتنافيان فى الفرع ، على قول الخصمين . لأنهما قد اتفقا على أنه إذا لم يتقدّر الفرض فى الرأس بالربع ، فالواجب تعليقه بأول ما يقع عليه اسم المسح ، لبطلان وجوب مسْح جميعه عند الخصمين . فتى ثبت أن الفرض لا يتعلق بأول الاسم ، صح قول الحنفى ، لاتفاق منه ومن الشافعى[١]. ومتى ثبت أن الفرض لا يتقدّر بالربع ، ثبت أنه يتعلق بأول ما يقع الاسم عليه ، لأجل اتفاقهما على ذلك . فتنافى الحكمان فى الفرع . فلم يكن ، بأن يعلّق أحدهما بالعلة ، أولى من أن يعلّق بها الآخر . وهذا الحكمان هما منفصلان ، وإن لم يتنافيا بأنفسهما .

ويدخل فى القلب قلب التسوية . مثاله أن يقول قائل فى طلاق المكرَه : « لأنه مكلّف ، مالك للطلاق ، فوقع طلاقه ، أصله المختار » ، فيقول القالب : « فوجب أن يستوى حكم إيقاعه للطلاق ، / وحكم إقراره به كالمختار » . ١/٢٤٠ وهذا الحكمان لا يتنافيان فى الأصل . لأن طلاق المختار يقع . ومع ذلك ، فحكم إيقاعه للطلاق كحكم إقراره به فى اللزوم والثبوت . ويتنافى هذان الحكمان فى الفرع ، لأنه إذا كان طلاق المكرَه كاقراره بالطلاق – وكان إقراره بالطلاق لا يثبت حكمُه – وجب أن يكون طلاقه لا يثبت حكمُه وذلك مناف للقول بأن « طلاقه يثبت حكمه » . فهذا وجه من وجوه القلب صحيح . لأن الحكمين قد تنافيا فى الفرع ، لأجل الإجماع . فلم يكن ، بأن يعلّق أحدهما بالعلة ، أولى من الآخر . فبان أن للقلب وجودا من وجوه ثلاثة : أحدها أن يكون أحد الحكمين مجملا من غير ذكر تسوية ، والآخر مفصلا ، كما ذكرناه فى الاعتكاف . والآخر أن يكون الحكمان مفصّلَين[٢]، غير متنافيين ، بأن يكون الحكم فى الفرع ذا جهتين ، فيقصد كل واحد من القائس والقالب إحدى الجهتين ؛ ولا تتنافيان فى الأصل ، وتتنافيان فى الفرع ؛ لأجل الإجماع . والآخر أن يكون أحد الحكمين مفصلا ، والآخر مجملا ، وإجماله من جهة التسوية كما ذكرناه آخرا .

تم . والحمد لله على ذلك[٣].

---

١) لأن الحنفى يحتاج إلى أكثر ، والشافعى إلى أقل . فيتفقان فى الأكثر
٢) ل : منفصلين
٣) ولا يوجد أى إثبات أو ذكر تأريخ الكتابة فى آخر الكتاب

فهرست آيات الاستشهاد

سورة	آية	صفحة
٢	٢١	٢٧٢
	٣١	٣٦
	٤٣	٦٥، ٧٥، ٢٧٢،
		٢٩٠، ٣١٧، ٣٤٤،
		٣٤٦، ٣٥٨
	٦٧	٣٥٥
	٦٧—٧١	٣٥٥
	٦٨	٣٥٥
	٦٩	٣٥٥
	٧١	٣٥٥
	١٠٦	٤١٦، ٤٢٧، ٤٢٨
	١١٥	٤٢٤
	١٤٣	٤٥٩، ٤٦٠، ٤٨٠،
		٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤،
		٤٨٧، ٤٩٢، ٤٩٨،
		٥٠٢، ٥٩٦
	١٤٤	٤٠٦، ٤٢٤، ١٠١٦
	١٥٠	٤٢٤، ١٠١٦
	١٥٩	٥٩٧
	١٦٩	٦٠٤، ٧٤٥
	١٨٠	٤٣١
	١٨٤	٤١٦، ٤١٧
	١٨٥	٤١٦، ٤١٧، ٩١٤
	١٨٧	١٥٦، ٤٠٠، ٤٣٣،
		٤٤٦، ٩١٥، ١٠٠٨
	١٩٦	٢٣٥، ٣١٣، ٣٣٩،
		٧٩٤
	٢٠٦	٤٢٨
	٢٢١	٢٧٥
	٢٢٢	٧٧٩
	٢٢٧	٧٧٩
	٢٢٨	٢٣، ٣٠٦، ٣٠٧،
		٣١٧، ٣٣١، ٣٤٨،
		٦٩١، ٩٢١
	٢٣٤	٢٧٤، ٤١٦، ٤١٨،
		٤٢٢، ٤٣١
	٢٣٦—٣٧	٣٠٦
	٢٣٧	٣٠٧
	٢٣٨	٤٣٨
	٢٤٠	٤١٦، ٤١٨، ٤٢٢
	٢٧٥	١٩١، [illegible]،
		٨١٦، ٨١٧
	٢٨٢	٧٦، ١٥٣، ١٥٦،
		٤٤٥، ٧٧٦
	٢٨٢—٨٣	١٠٦
	٢٨٦	١٠٠٧، ١٠٠٨
٣	٧	٣٨
	٩٣	٨٩٠، ٨٩٦
	٩٧	٧٣، ٧٥، ٢٩٥
	١٠٣	٤٦٩، ٤٧٠، ٤٨٣
	١٠٩	٣٧١
	١١٠	٤٦١، ٤٨٠، ٤٨٢،
		٤٨٤، ٤٨٧، ٥٠٢،
		٥١٥، ١٠١٩
٤	٣	٧٥
	١١	١٤٨، ٢٧٥، ٤٣١،
		٦٤٦
	١٤	٤٠٠، ٤٢٩
	١٥	٤١٦، ٤١٧، ٤٥١،
		١٠١١، ١٠٢٠
	٢٢	٢٧٩
	٢٣	٢٠٧، ٢٧١، ٢٨٨،
		٢٨٩، ٣٣٣، ٤٥٤،
		٦٤٦، ٦٧٣
	٢٤	٢٢٣، ٤٣١، ٦٧٣
	٢٥	٢٧٦، ٨٤٣
	٢٨	٤١٧
	٤٢	٣٢٥

سورة	آية	صفحة
٤٨	١٦	٧٣
	٢٦	٣٢١
٤٩	١	٧٤٥
	٦	٥٩٥، ٥٩٦، ٦٠٥
٥٢	١٩	٥٥
٥٣	٣–٤	٧٦٣
	٢٨	٦٠٥
٥٤	٥٠	٤٦، ٤٧
٥٥	١١	٦٥٣
٥٦	٧٩	٤٢١
٥٨	٤	٣١٣
	١٢	٤٢٩
	١٢–١٣	٤١١، ٤١٥، ٤٢٢
	١٣	٤٥٠
٥٩	٢	٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩،
		٧٦٦
	٧	٧٧٥
	٢٠	٢٤٩
٦٠	١٠	٤١١
٦٢	٩	٧٧٩
	١٠	٨٤
٦٤	١٢	٧٢، ٣٨٠
٦٥	١	٢٠٦، ٥٩٤
	٢	٣١٤
	٤	٢٧٥، ٤٣١

سورة	آية	صفحة
	٦	٦٤٧
٦٦	١	٧٢٧
	٦	٣٧١
٦٨	١٣	٤٢٢
٦٩	٢٤	٥٥
٧١	٤٣	٤٠
٧٤	٤٠–٤١	٢٩٧
	٤٣	٢٩٦، ٢٩٧
	٤٣–٤٥	٢٩٦
	٤٤	٢٩٦
٧٥	١٧–١٩	٣٥٤
	٢٣	٣٠، ٣١
	٣١–٣٢	٢٩٦
٧٧	١٥	٧١
	٤٣	٥٥
	٤٨	٧١
٧٩	٢٢	٣٠
٨٢	١٤	٢٤٤
٨٣	١٠	٧١
٩٤	٥–٦	١٧٤
٩٦	١	٣٥٦
٩٧	١	٩١٤
٩٨	٥	٢٩٨
١٠٣	١–٢	٢٤٤

فهرست أحاديث الاستشهاد

فهرست المواضيع الابجدي

رموز : ح = حاشية م = موضع او محل جغرافي

تصحيح أغلاط الطبع

صفحة	سطر	غلط	صحيح
عنوان المجلد الاول	١٢	محمد بكر	أحمد بكير
titre du t. 1	10	Muḥammad Bekir	Aḥmad Bekir
٧	٧	كتاب العهد	كتاب العمد
٧	١٢	كتاب العهد	كتاب العمد
٤٧	٦	(...؟)	(...طعم؟)
٥٢	١٨	علومه	علوه
٥٦	١٢	قذ	قد
٩٢	٢٦	جديث	حديث
١١٣	٢٦	الثانية بالمرة	بالمرة الثانية
١١٤	١٤	واحدة	واحد
١٣٣	١٦	المنسى	المنسى [بكسر السين]
١٨١	١٨	لمثواب	للثواب
٢٤٥	١٤	ذكرهما له	ذكره لهما
٢٤٧	٩	لبينه	لبينه
٢٥٥	٦	سعد بن وقاص	سعد بن أبي وقاص
٢٦٦	١٥	جل (٥)	جل (٧)
٢٩٠	٢٠	أيديهما	[بفتح الياء الثانية]
٢٩٢	٤	نما	إنما
٣٩٧	٢٣	زاوله	زواله
٣٩٩	١	عما ما أمر	عما أمر
٤١٢	٧	لم عرج	لما عرج
٥٠٦	٢٥	هي نصف	هو نصف
٥٢٨	١٥	يغسق	يفسق
٥٣٢	١٨	انكار(١)	انكار (١١)
٥٣٩	١٢	ني واحد	في واحد
٥٩١	١٩	توريثهما	توريثها
٦٠٤	٥	٥٤ /١	٦٤ /١
٦٨٠	١٠	للأحد	لأحد
٧١٧	١٢	تبحيتا	تنحيتا
٧١٧	٢٤	لعله : « ببحثنا »	في فاتيكانة : «التنحيت» ، وهو من النحت

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٧٧٢	١٠	اليهما	اليها
٨٥٢	٢٥	حذفه س	حذفه ص
٨٥٤	٥	ثم .	.ثم
٨٦٣	١	فى فيا	فيا
٨٨٧	٩	الشرط	الشرع
٩٢٨	٦	فاذا	إذا
٩٧٠	٢	اذا	إذ
١٠٤٧	٣	وترجيحها وافسادها	وترجيحها . وإفسادها

١٠٤٧ ما بين سطر ١١ وسطر ١٢، ليزاد : [..........]

فهرست المجلد الثاني

الكلام في الأخبار

الكلام في القياس والاجتهاد

صفحة

الكلام في الحظر والاباحة

الكلام في المفتي والمستفتي

كتاب زيادات المعتمد

صفحة

كتاب القياس الشرعي

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع كتاب « المعتمد » الجزء الثاني في
الثلاثين من تشرين الاول (اكتوبر)
سنـــة الف وتسعمائة وخمس وستين

١

الاول من المعتمد في اصول الفقه

1) Ms. (ق) du Topkapi, Istanbul.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الاجماع

الكلام في الاجماع　　الكلام في الاخبار

الكلام في القياس والاجتهاد



2) Ms. (ل) du Laleli, Istanbul.

3) Ms. (س) du Saif ul-Islām, Ṣan'ā, début du t. 2.

4) Ms. (س) du Saif ul-Islām, Ṣanʿā, fin du t. 2.

5) Ms. (ص) de la Grande Mosquée de Ṣanʿā.

بدليك من كونها امارة على الحكم وكان اصحاب ابي حنيفة يجوزون
تخصيصها وهو يحكي عن مالك واصحاب الشافعي يمنعون منه وربما
مر في كلام الشافعي جوازه وذكر قاضي القضاة في الشرح ان الشافعي
لا يجوز ذلك لكنه الناسخة يشترط في العلة الناسخة في العلة الاولى
حتى لا ينتقض عن انه لا يصرح باشتراطه لكنه معلوم من مذهبه
اشتراطه واما العلة الشرعية المنصوصة فقد جوز تخصيصها
من اجاز تخصيص المستنبطة واختلف مانعو تخصيص المستنبطة
في جواز تخصيص المنصوصة فاجازه بعضهم فهو ظاهر مذهب
الشافعي ومنع منه آخرون واقوى ما يمكن ان يحتج به المانعون
من تخصيص المستنبطة هو ان يقولوا ان تخصيصها يخرجها من ان
يكون طريقا الى الوقوف على شيء من احكام الفروع واما قلنا ذلك
لانا لو علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه
[illegible] ان علمنا اباحة بيع الرصاص متفاضلا مع انه موزون لم نكن
[illegible] على اصل مباح لنا [illegible] نعلله بنص
[illegible] لم نعلم تحريم بيع [illegible] نعلم
[illegible] تحريم
بيعه متفاضلا [illegible] كونه موزونا فان ما لا نعلم
بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط الا ان تكون هي العلة

فان
فقط وان العلة هي كونه موزونا عند النص والا [illegible] ان
الامر وان كان كما قلتم الا انا لا نشترط في القياس
في اناطة العلة قيل له انك تسلمت ما تريده من ان الوزن
فقط ليس هو العلة وانه لا يومن اعتباره في القياس فيقول لك
فهلا شرطته لان شيء لم تشرطه او هذا ان العلة هي
الوزن فقط فان قال انا اشترطه لكني لم اسميه جزءا
من العلة قيل له انك ناقض لانك تشترطه في الحكم
ولم تتصل بينه وبين غيره من الاوصاف ثم تنقض ذلك
بقولك لا اسميه علة مع انك وافقت في المعنى وخالفت
في الاسم وان علمنا اباحة بيع الرصاص بنص كان علمنا
علة اباحته فالقول في ذلك ما قد تقدم من انا نسقط
من علة الاباحة في علة التحريم وان لم نعلم علة اباحته فمعلوم
ان علة ذلك تكون مقصورة على الرصاص لانها لو
تعدت [illegible] ان نصب الله تعالى [illegible]
لنا [illegible] اعدا الرصاص واذا
تعلم [illegible] الاذا علمناه من
غير رصاص [illegible] مشكلا في كونه رصاصا المعلوم
منه متفاضلا وهكذا في الاستدلال بالعموم لانا لا

6) Ms. (ح) Hamidullah = al-Ahdal fols. 264a - 264b (corresp. pp. 822 - 824 de l'édition).

KITĀB AL-MU'TAMAD

FĪ UṢŪL AL-FIQH

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

ABŪ'L-ḤUSAIN MUḤAMMAD B. 'ALĪ B. AṬ-ṬAIYIB AL-BAṢRĪ
(savant mu'tazilite mort à Bagdad en 436/1044)

KITĀB AL-MU'TAMAD
FĪ USŪL AL-FIQH

suivi du ZIYADĀT AL-MU'TAMAD et d'AL-QIYĀS AŠ-ŠAR'Ī

ÉDITION CRITIQUE
PAR
MUHAMMAD HAMIDULLAH

avec la collaboration de
AHMAD BEKIR ET HASAN HANAFI

TOME II

DAMAS
1965

INTRODUCTION

Le livre qu'on a le bonheur d'éditer ici a deux caractéristiques particulières. C'est un ouvrage d'*uṣūl al-fiqh*, et c'est l'œuvre d'un *mu'tazilite*. Chacun de ces deux aspects mérite d'être relevé avec plus de détails.

UṢŪL AL-FIQH

Comme le Comte Léon Ostrorog l'a si bien remarqué dans son célèbre discours *Roots of Law* (« Racines de la Loi »), fait à l'Université de Londres lors de la célébration de son centenaire, la science des *uṣūl al-fiqh* représente une des branches de la science juridique qui a été cultivée pour la première fois dans le monde par les Musulmans, et dont il n'y a de parallèle ou de contrepartie ni chez les Gréco-Romains d'Occident ni chez les Orientaux de Babylonie, de Chine, d'Inde, d'Iran, d'Égypte ou d'ailleurs.

Des lois, coutumières ou délibérément promulguées, existent dans la société humaine depuis toujours, au point qu'on a pu affirmer qu'*ubi societas ibi jus*, là où il y a société il y a droit. Il y a le célèbre code de Ḥammourabī, il y a les Douze Tables des Grecs, les codes de Gaius et de Justinien, sans parler des codes de la Chine, de l'Inde brahmaniste et d'ailleurs. Mais il s'agit partout, sans exception, de lois, de règles de conduite et non point de la science du droit, quelque chose d'abstrait et de théorique. La discipline des *uṣūl al-fiqh* est la toute première tentative au monde pour mettre au point une science du droit, distincte des lois détaillées pour tel ou tel comportement, une science qu'on pourrait appliquer, *mutatis mutandis*, à l'étude du droit de n'importe quel pays et de n'importe quelle époque.

Les juristes musulmans ont divisé le sujet de leur discipline en deux domaines très distincts, en les appelant par deux termes bien expressifs : les racines (*uṣūl*) et les branches (*furū'*) (1) de l'arbre des lois toujours croissant. Les « Branches » de la Loi comportent autant de chapitres qu'un code d'un pays donné, et ces « branches » du droit musulman ressemblent à ce que possèdent les autres groupements humains, anciens ou modernes. Par les « Racines » au contraire les juristes musulmans entendent quelque chose qui renferme à la fois la philosophie du droit, la méthodologie juridique, la science de la législation, de l'interprétation, de la déduction, de l'application et de l'abrogation des lois. On y parle des sources des règles individuelles, de la provenance et des différents degrés d'autorité de ces règles, des moyens de se tirer d'une difficulté s'il y a conflit dans les sources, silence chez les autorités, ou toute autre gêne.

On ne sait pas qui, le premier, y a pensé, mais le plus ancien ouvrage sur ce sujet qui nous soit parvenu intégralement, est la célèbre *ar-Risāla* d'aš-Šāfi'ī (m. 204 H./819) que vient de traduire en anglais M. Majīd Khaddūrī. Ibn Ḫallikān nous affirme dans son dictionnaire biographique (II, 304) que c'est Abū Yūsuf (m. 182 H./798) qui, le premier, rédigea un ouvrage d'*uṣūl al-fiqh* selon l'école ḥanafite. Dans le présent ouvrage, al-Baṣrī (p. 942) semble citer tout un passage de l'ouvrage d'aš-Šaibānī (m. 189 H./805) sur le même sujet. N'oublions pas qu'on attribue même à Abū Ḥanīfa (m. 150 H./767) un *Kitāb ar-ra'y* (« Livre sur l'opinion juridique »). Le présent ouvrage d'al-Baṣrī (m. 436 H./1044) n'est donc point le premier du genre, mais il a la singulière importance d'être l'exposé du sujet selon l'école mu'tazilite.

LES MU'TAZILA

En Islam, il y a la même base fondamentale aussi bien pour la religion que pour le droit. Il est donc malaisé de différencier

(1) Apparemment tirés du Coran, XIV, 24 : أصلها ثابت وفرعها في السماء

les sectes dogmatiques des écoles juridiques. Quoi qu'il en soit, il y a eu, au sein de l'Islam, un certain groupement qu'on désigne communément sous le nom de *Mu'tazila*. Ses origines sont obscures. Dès le IIe / VIIIe siècle, on rencontre les protagonistes de leurs doctrines.

On dit que les *Mu'tazila* eux-mêmes se nomment *Aṣḥāb al-'adl wa at-tauḥīd* (« gens de la justice et de l'unicité de Dieu »), reléguant le terme « *Mu'tazila* » comme un sobriquet donné par leurs adversaires. On attribue même à al-Aš'arī l'anecdote selon laquelle, un jour, il lança un anathème contre un partisan trop compromettant dans les discussions scolastiques: « *Qad i'tazala 'anna* » (« certes il a fait scission d'avec nous »). Les autres expliquent que le terme *i'tazala*, qui, à l'origine, signifie « rester neutre », « rester à l'écart », fut appliqué à cette école parce qu'elle choisit la neutralité dans la grande discussion qui déchirait les Musulmans: le péché constitue-t-il une apostasie ou bien le pécheur reste-t-il toujours un croyant? Ceux qui dirent que le pécheur n'est ni croyant ni mécréant furent désignés sous le nom de *Mu'tazila*.

Mais, à en croire le *Munyat al-amal* d'Ibn al-Murtaḍa az-Zaidī, les Mu'tazilites ne dédaignent point cette appellation. En effet dans le chapitre que cet auteur consacre aux maîtres mu'tazilites, il est raconté qu'un jour Sufyān aṯ-Ṯaurī rapporta sur l'autorité de Ǧābir ibn 'Abdallāh, que le Prophète prédit: « En vérité, ma communauté se déchirera bientôt en plus de soixante-dix sectes; celle qui sera la plus juste et la plus pieuse sera celle qui se mettra à l'écart (*mu'tazila*). » Puis Sufyān conseilla à ses partisans de se donner ce nom, car, dit-il, vous vous mettez à l'écart des prévaricateurs. Ses compagnons lui dirent: « Mais 'Amr ibn 'Ubaid et ses partisans l'ont emporté sur toi à ce propos ». Après quoi, Sufyān commença à rapporter ce même récit en substituant le terme *nāǧiya* (« qui échappe », au lieu de « qui se met à l'écart ») (1).

(1) Selon les traditionnistes, la version est la suivante: « ... la seule qui aura le salut est celle qui suivra mon comportement (*sunna*) et restera attaché à la masse de la communauté (*ǧamā'a*). » Il y a une autre tradition prédisant

Quoi qu'il en soit, ayant gagné, à leur cause, au IIIe siècle de l'Hégire, certains califes 'abbāsides, les Mu'tazila ont cherché à imposer leurs doctrines par la force, sans reculer même devant l'effusion du sang. La réaction ne tarda pas, et fut naturellement si violente qu'elle entraîna la disparition des ouvrages mu'tazilites. Jusqu'à ces tous derniers temps, on ne les connaissait que par des extraits cités dans les ouvrages de leurs adversaires, qui les réfutaient avec acharnement et ferveur. On publia en 1925 au Caire le *Kitāb al-intiṣār* d'al-Ḫaiyāṭ, et l'on découvrit plus tard les Mss. suivants dont les microfilms se trouvent à l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des États Arabes:

1. *Al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn*, de 'Abd al-Ǧabbār;
2. *Mutašābih al-Qur'ān*, du même auteur;
3. *Šarḥ uṣūl al-ḫamsa li-'Abd al-Ǧabbār*, de Abū Muḥammad ibn Mānikdīm ibn Aḥmad ibn Abū Hāšim ar-Rāzī.
4. *Šarḥ uṣūl al-ḫamsa li-'Abd al-Ǧabbār*, par Abū Muḥammad ibn Ismā'īl ibn 'Alī al-Farzādī.

D'après l'*E.I.*² (s.v. *'Abd al-Djabbār*), il y a des fragments d'*al-Muḥīṭ bi't-taklīf* à Berlin, à Léningrad et au Caire; et le Ms. du *Taṯbīt dalā'il nubūwa saiyidina Muḥammad* à Şehid 'Alī, Istanbul, les deux ouvrages également de 'Abd al-Ǧabbār. Depuis 1960, enfin, on publie au Caire les fragments (t. VI, VII, XIII, XVI, etc.) d'*al-Muġnī* du même 'Abd al-Ǧabbār.

Mais il s'agit là des ouvrages dogmatiques et scolastiques, et il n'y a rien de proprement juridique. On signale même la découverte d'un dictionnaire biographique des Mu'tazila, par le même

---

les guerres civiles chez les Musulmans, et faisant éloge de celui qui en restera à l'écart (*i'tazala*). On dirait que le narrateur d'Ibn al-Murtaḍa a amalgamé ces deux récits pour produire une anecdote étymologique. De plus, non seulement le fanatique mu'tazilite Ibn Abi 'l-Ḥadīd — commentateur du *Ġurar al-adilla* de notre auteur (cf. AL-FUWAṬĪ, *Maǧma' al-ādāb* et al-Ḫawānsārī, *Rauḍāt al-ǧannāt*, cités par l'éditeur du *Šarḥ nahǧ al-balāġa* dans la préface biographique) — mais même le *qāḍī al-quḍāt* 'Abd al-Ǧabbār (dans son *al-Muġnī*, t. 6 par exemple) se disent sans gêne *Mu'tazila*.

auteur ʿAbd al-Ǧabbār, au Caire, et si c'est ainsi, cet ouvrage renfermera encore moins de renseignements en ce qui touche le droit.

Il y a certes un fragment anonyme à la Vaticane No arabe 1100, que me signala bien amicalements M. le Prof. G. Levi della Vida et dont il me procura même le microfilm. Le fragment renferme seulement deux chapitres, sur l'*iǧmāʿ* et sur le *qiyās-iǧtihād*. Ses 212 feuilles semblent constituer le tome 2 d'un ouvrage muʿtazilite d'*uṣūl al-fiqh*, et il n'est pas impossible que ce soit le *Kitāb al-ʿumad* du même ʿAbd al-Ǧabbār, dont notre al-Baṣrī avait rédigé un commentaire avant de produire *al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh* que nous publions, car bien des passages de ce fragment anonyme se répètent chez al-Baṣrī. Nous y reviendrons.

Le texte que nous publions est complet, et donc préférable à un fragment. Étant postérieur aux autres, il constitue en quelque sorte comme une synthèse de tous les écrits muʿtazilites sur le sujet, car l'auteur cite à maintes reprises les ouvrages de ses prédécesseurs dans cette école. Ce sera même un instrument de contrôle pour identifier les ouvrages antérieurs, si un jour on les découvre.

Il va de soi qu'en l'absence des ouvrages muʿtazilites, on se faisait beaucoup d'illusions. Avec cet ouvrage, on dissipera ce qui était gratuit et faux, pour confirmer et retenir ce qui est bien fondé des doctrines des *Muʿtazila*. Quant aux opinions des autres auteurs muʿtazilites, les citations dans le présent ouvrage seront moins suspectes de déformation que quand on les rencontre dans les écrits de leurs adversaires.

Pour les lecteurs non avertis, il serait peut-être utile de rappeler brièvement certains faits d'ordre général, sur le Muʿtazilisme, avant de parler de la place qu'occupe le présent ouvrage dans l'histoire de la science des *uṣūl al-fiqh*.

Sans entrer dans trop de détails sur les origines de cette école, relevons que l'apparition du Muʿtazilisme est comparativement tardive au sein de l'Islam, datant probablement des dernières années du califat umaiyade. Sa raison d'être fut à l'origine d'ordre

dogmatique et philosophique, le droit n'entrant dans l'arène que comme incidence et conséquence. La question du Bien et du Mal tourmente tout esprit réfléchi. Les Musulmans ne font pas exception. La politique ne tarda pas à s'y mêler ou, plutôt, les politiciens voulurent s'en servir pour dénoncer le régime établi. En effet on remarqua que le Coran définit comme trait caractéristique d'un bon Musulman que celui-ci « commande le bien et interdit le mal ». Une parole du Prophète l'expliquait: « Quiconque, parmi vous, voit un mal, qu'il le corrige par sa main et, s'il ne le peut pas, alors par sa langue, et même s'il ne le peut pas, alors par son cœur, mais ce serait là le plus faible degré de la foi. »

L'approfondissement du problème du bien et du mal, ou plutôt l'excès de subtilité intellectuelle, fit ressortir la question de savoir si celui qui commet un mal (un péché grave) — et, à en croire notre auteur (p. 511), même un péché non grave — reste ou non un Musulman. Déjà les théoriciens ḫāriǧites de la première moitié du Ier siècle de l'Hégire / VIIe s. avaient répondu qu'un tel Musulman est un mécréant, un infidèle, un apostat, et qu'il fallait le tuer à moins qu'il se repentît (car après tout Dieu pardonne à ceux qui se repentent). Et si ce pécheur est le calife, le chef de l'État musulman lui-même?... On voit aisément comment la politique même est régie en Islam par la religion.

Laissons de côté les Ḫāriǧites et les conséquences sanglantes de leurs rébellions interminables, à la fois sincères et désintéressées — il faut bien le reconnaître — et stupides, outrageantes même quand elles permirent les massacres de femmes, d'enfants supposés être devenus renégats par le seul fait que les chefs de leurs familles avaient nié la doctrine ḫāriǧite.

La grande masse des Musulmans se rallia, il va de soi, à ceux qui déclaraient que le pécheur reste toujours croyant, et qu'il dépend de Dieu, au cas où le pécheur meurt sans repentir, de châtier ou gracier, le jour de la Résurrection et du Jugement dernier.

Le Mu‘tazilisme voulait être original. Selon lui le fait de

commettre un péché est « une station entre deux stations », quelque chose d'intermédiaire entre la foi et l'infidélité, entre l'Islam et sa négation: un tel n'est ni Musulman ni non-Musulman. Il faut attendre jusqu'au tout dernier état dans lequel le pécheur rend le dernier soupir. La notion mu'tazilite de justice divine fut moins souple: Dieu ne doit pardonner à aucun pécheur. Le credo mu'tazilite se fondait sur ces cinq points célèbres :

1°) L'unicité de Dieu. 2°) Justice divine. 3°) Promesse et menace (respectivement pour ceux qui agissent en bien ou mal). 4°) La position intermédiaire entre deux extrêmes au sujet des conséquences du péché. 5°) L'obligation pour chaque Musulman de commander le Bien et d'interdire le Mal. Tout au moins, telle fut notre connaissance du Mu'tazilisme, en absence d'ouvrages authentiquement mu'tazilites (1).

L'unicité divine elle-même ne fut pas à l'abri des divergences et ne tarda pas à diviser l'opinion publique des Musulmans: Dieu seul, et rien d'autre que Lui, peut être éternel. Alors les attributs de Dieu? Dieu parle; le Coran est la parole de Dieu; le Coran est-il donc éternel ou tardif, incréé comme Dieu ou créé?

Peu à peu ce genre de discussions scolastiques pousse aussi le droit musulman dans l'arène, et surtout la méthodologie du droit. Les commandements et les interdictions ne sont point arbitraires de la part d'un Législateur capricieux, mais se fondent tous sur la grande notion philosophique du Bien et du Mal (*ma'rūf* et *munkar* du Coran, *ḥasan* et *qabīḥ* des juristes). Ce qui est un bien absolu, il faut le pratiquer, et ce sera un devoir obligatoire. Ce qui est un mal absolu, il faut s'en abstenir rigoureusement, et ce sera une interdiction également obligatoire. Restent les cas mixtes, intermédiaires: si le bien y est prépondérant, ce sera chose recommandée, et si le mal est prépondérant, ce sera déconseillé, désapprouvé. Mais là où il n'y a apparemment ni bien ni mal, ou même si le

(1) Zuhdī Ḥasan Ǧārullāh, *al-Mu'tazila*, p. 51 (Le Caire, 1366/1947), citant *al-Intiṣār* d'al-Ḫaiyāṭ, p. 126, *Maqālāt* d'al-Aš'arī, I, 278, *Murūǧ ad-ḏahab* d'al-Mas'ūdī, VI, 20,23.

bien et le mal sont en quantités égales, ce sera laissé au choix de l'individu. Cette magnifique division des règles de la loi chez les juristes musulmans semble avoir été développée lors de ces discussions, bien qu'on n'en connaisse pas le véritable auteur.

Mais Ġazālī rappela à l'ordre par une pénétrante remarque. Il est facile de dire qu'il faut faire le bien et s'abstenir du mal, mais comment les distinguer? Le bien et le mal sont souvent des choses relatives et mêmes corrélatives. « Parvenir à tuer le roi d'un pays c'est un bien pour ses ennemis, mais un mal pour ses amis. » (*Mustasfà*, I, 56). Il y a sans doute un souci de répondre aux Dualistes: Pourquoi Dieu, qui est juste et miséricordieux, crée-t-Il, non seulement le bien mais aussi le mal — (le Coran IV/78 ayant dit: « un bien... un mal... dis: Tout est de Dieu ») — et al-Ġazālī explique que le soi-disant mal est tel non pas en lui-même mais seulement par rapport à nous, à certains des hommes, donc relatif et non pas absolu.

En marge de ces discussions scolastiques passionnées, les Muʿtazilites ont peu à peu élaboré tout un système juridique propre, et surtout ont produit des ouvrages de théorie, des traités d'*uṣūl al-fiqh*. Deux remarques s'imposent: 1°) Les Muʿtazilites sont venus tard dans l'arène, et ce ne furent pas eux qui inaugurèrent cette nouvelle science. 2°) Il semble que les Muʿtazila ne se soient guère souciés de science appliquée, et on ne connaît pas de codes de lois produits par eux. Dans l'état actuel de nos connaissances, il faut se contenter de penser que les *Muʿtazila* n'ont pas créé une école juridique en ce qui concerne la partie « branches » du droit musulman, chaque Muʿtazilite suivant l'école qui lui convenait: les uns restant ḥanafites et les autres šāfiʿites en pratique. L'école de Mālik avait émigré en Extrême-Occident, Espagne et Afrique du Nord et de l'Ouest. Quant à Ibn Ḥanbal et ses partisans, ils constituent les principaux antagonistes des théories muʿtazilites; on ne peut donc pas attendre à ce que les *Muʿtazila* pratiquent le Ḥanbalisme en matière juridique.

Quoiqu'il en soit, le Muʿtazilisme parvint à exercer une

influence et à s'infiltrer dans les leviers du pouvoir politique —les califes al-Ma'mūn et al-Mu'taṣim, le sultan 'Aḍud ad-Daula, les ministres Ibn al-'Abbād et 'Amīd al-Mulk suffisent pour montrer son ampleur — et ceux-ci eurent l'idée de s'en servir pour un coup d'état spirituel. Ils employèrent la force pour changer les dogmes. Plus le sang coula, plus la haine anti-mu'tazilite grandit. Peu de temps après, les *Mu'tazila* perdirent jusqu'aux traces de leur existence. Ce fait suffit pour montrer, croyons-nous, que le Mu'tazilisme n'avait gagné qu'une poignée d'intellectuels, habiles et actifs mais sans base ni liens populaires. Ils ont commis la grande erreur d'agir d'abord d'en haut, se servant de la monarchie toute puissante de l'époque. Mais les monarques sont mortels, et même capricieux. De là la rapidité déconcertante de la chute du Mu'tazilisme.

Les chroniqueurs ont dit que lors de la réaction et de la persécution anti-mu'tazilite, les *Mu'tazila* se réfugièrent en Asie Centrale et au Yémen. Le nom du Yémen se confirme par le fait que presque la totalité des Mss mu'tazilites découverts ces derniers temps proviennent du Yémen. On a affirmé aussi que lors des querelles sectaires, les Mu'tazilites se firent les alliés des *Šī'a* — pour le rester toujours — contre les Sunnites. On n'a pas encore trouvé de preuve, mais nous n'avons peut-être pas besoin de nous y attarder longtemps.

Les *Mu'tazila* se scindèrent assez tôt en deux groupes, celui de Baṣra et celui de Bagdad, mais la ligne de démarcation reste vague, d'autant plus que notre auteur Abū'l-Ḥusain par exemple est un Basrien qui habitait Bagdad. Nous y reviendrons.

La chute des Mu'tazilites coïncide avec le début des Croisades. Mais il n'y a pas les rapports de cause à effet entre les deux faits.

PLACE DE CET OUVRAGE DANS L'HISTOIRE DES 'UṢŪL AL-FIQH

Les dictionnaires biographiques des juristes musulmans, de quelque école que ce soit, ne manquent pas. Il y a même quelques

travaux sur l'histoire des *uṣūl al-fiqh* (cité dans notre article *Histoire de l'uṣūl al-fiqh chez les Musulmans*, paru dans les *Annales de la Faculté de Droit* d'Istanbul, t. IX-XI, 1959, p. 72-91, article déjà dépassé). Mais la science islamique a souvent été précoce. Déjà la *Risāla* de Šāfi'ī sur ce sujet est si avancée qu'on ne sait pas si ses successeurs ont ajouté grand-chose et de vraiment important au sujet. La comparaison des chapitres et des arguments dans les différents traités d'*uṣūl al-fiqh* depuis Šāfi'ī jusqu'à al-Baṣrī ne serait que peine perdue. Mais on peut parler de l'arrière-plan et du climat socio-intellectuel dans lequel furent rédigés le présent ouvrage et ceux des plus importants de ses prédécesseurs et de ses successeurs.

On sait qu'il y eut au début un certain écart entre la loi islamique envisagée par les savants spécialisés dans le travail de la recherche et la collection des traditions du Prophète, et celle développée par les juristes qui ne disposaient d'autre instrument de travail que le Coran. Les deux groupes étaient membres de la même société et inspirés de la même dévotion aux enseignements de base, le Coran et la *Sunna* du Prophète. Les discussions et les explications mutuelles étaient donc inévitables. Quand bientôt la science des traditions du Prophète se répandit d'un côté, et que les spécialistes de ces traditions eussent appris de l'autre côté les méthodes employées par les justistes pour raisonner et pour déduire la loi, cet écart se réduisit rapidement, au point de disparaître ou presque, ne laissant derrière que la différence inéluctable des tempéraments individuels et des intelligences personnelles. Šāfi'ī est le héros de cette réconciliation qui réduisit les disputes aux discussions et à la compétition pacifique.

Šāfi'ī a écrit beaucoup, et ses écrits ont pu rallier tous les chercheurs sincères et désintéressés. Il y eut évidemment des exceptions, surtout chez les politiciens.

Šāfi'ī mourut en 204 H./819. Un de ses contemporains et adversaires, an-Naẓẓām (m. vers 225/839) — qui, par amour illicite pour un garçon chrétien, n'a pas hésité à rédiger une رسالة في تفضيل التثليث على التوحيد (« De la préférence de la Trinité à l'Unicité »,

cf. Brockelmann, *GAL, Suppl.* I, 339), et qui est connu comme un ivrogne (cf. Ibn Qutaiba, *Muḫtalaf al-ḥadīṯ*, p. 21, cité par Ǧārallāh, *op. cit.*, p. 222-3) — combattait les juristes sunnites. Il est probablement le premier auteur mu'tazilite à écrire sur le droit. Notre ouvrage contient de nombreuses citations de cet auteur dont les ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

Après la mort des califes Ma'mūn et Mu'taṣim, quand le Sunnisme triompha du Mu'tazilisme à Bagdad, le Mu'tazilisme chercha asile en Asie Centrale. Les juristes sunnites de cette région durent s'occuper du combat intellectuel qui s'imposait. La politique 'abbāside de ne confier les postes de cadi qu'aux Ḥanafites eut naturellement ce résultat que le Ḥanafisme se répandit aux dépens des autres écoles. Mais les Ḥanafites ne furent pas moins capables ou moins enthousiastes que les Šāfi'ites pour combattre le Mu'tazilisme, suspect d'influences non islamiques. Le grand al-Māturīdī — (Māturīd est un village près de Samarqand) — qui mourut en 334/944, eut pour antagonistes ses deux contemporains Abū 'Alī Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb al-Ǧubbā'ī (m. 303/915), auteur d'une traduction turque du Coran (cf. Brockelmann, *GAL, Suppl.* I, 342) ainsi que le fils de ce dernier, Abū Hāšim 'Abd as-Salām (247-321/861-933). On trouvera un grand nombre de citations de ces deux Mu'tazilites dans notre ouvrage. Quant à al-Māturīdī, certains de ses ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, bien qu'encore inédits.

L'Iraq ne resta pas inactif. Sans parler d'al-Muzanī (m. 264/878, auteur d'*al-Amr wa an-nah'y*), un continuateur de l'œuvre de Šāfi'ī, signalons qu'al-Aš'arī était un contemporain d'al-Māturīdī. Lui et ses disciples continuèrent les traditions littéraires en menant la lutte intellectuelle et en subissant aussi la persécution en provenance des *Mu'tazila*. Signalons en passant les grands juristes ḥanbalites, al-Ḫallāl al-Baġdādī (m. 311/923), al-Ḫiraqī (m. 334/945) et Ibn Ḥumaid al-Baġdādī (m. 403/1012), dont certains ont rédigé des ouvrages particuliers sur les *uṣūl al-fiqh*, et d'autres en ont parlé à travers les livres plutôt scolastiques.

Les Bouyides de l'Asie Centrale avaient été travaillés par le Mu'tazilisme. Quand ils s'emparèrent de l'Iraq, il fallait s'attendre à une renaissance ou revivification du Mu'tazilisme à Bagdad et et à Baṣra, les deux grands centres intellectuels. Selon l'*Aḥsan at-taqāsīm* d'al-Maqdisī (p. 439, cité par Ǧārallāh, p. 207), 'Aḍud ad-Daula (Bouyide) était un Mu'tazilite; et qui ignore les faveurs dont il combla la science à son époque? Nous verrons donc apparaître bientôt un brillant auteur mu'tazilite, Abū 'Abdallāh (mort selon Ibn al-Murtaḍa en 367/977), élève apparemment d'Abū Hāšim. Al-Baṣrī le citera très souvent. Tout de suite après, nous avons le grand nom de 'Abd al-Ǧabbār ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ǧabbār (m. 415/1024), auteur prolifique et écrivain fécond, à la fois historien, scolaste, et juriste. Il a laissé non seulement un grand nombre d'ouvrages, mais a pu devenir même le *qāḍī'l-quḍāt* de l'empire. Son traité d'*uṣūl al-fiqh*, *al-'Umad* était très apprécié, au point que notre al-Baṣrī en a d'abord rédigé un commentaire, avant de produire *al-Mu'tamad* que nous publions. Élève immédiat de 'Abd al-Ǧabbār, si notre auteur en reproduit des arguments et même des passages entiers dans son *al-Mu'tamad*, ce n'est pas du plagiat, mais la continuation de la science et la confirmation des théories du premier par le dernier. Le fragment de la Vaticane a toutes les chances d'être une partie d'*al-'Umad* de 'Abd al-Ǧabbār.

On se permettra une petite digression. Il est normal que les polémiques fassent admettre, de part et d'autre, que certaines des positions initialement prises étaient intenables, rapprochant en fait les adversaires les uns des autres, même si aucun ne veut l'admettre. Puisque personne ne pouvait rejeter les données de base en provenance du Prophète, les divergences semblent déjà moins importantes entre Māturīdī et Abū 'Alī-Abū Hāšim qu'entre Naẓẓām et Šāfi'ī. Dans le fragment sus-mentionné de la Vaticane, il y a souvent cette formule « tel était l'avis de nos anciens cheikhs, mais nos cheikhs postérieurs disent tel et tel », formule qui se répétera dans notre ouvrage aussi. Et à propos d'al-Baṣri, un Ḥanbalite sévères comme Ibn al-Qaiyim (*Aḥkām ahl aḏ-ḏimma*, II, 542) n'hésitera pas à dire:

« mais ce que dit al-Baṣrī, parmi les plus récents des Mu'tazilites, est conforme à la doctrine des Sunnites » (sur le point en discussion).

Avant de reprendre notre sujet signalons qu'à la même époque, l'Asie Centrale produisit un grand juriste ḥanafite, ad-Dabūsī (m. 430/1038), dont le *Taqwīm al-adilla* (avec ses nombreux Mss à Istanbul) est un des meilleurs traités d'*uṣūl al-fiqh*. Comme l'auteur est un spécialiste, peut-être même le fondateur, de la jurisprudence comparée (et des ouvrages duquel s'est inspiré Ibn Rušd en Espagne), le *Taqwīm al-adilla* renferme — comme le font les autres ouvrages du même auteur, et nous en avons heureusement plusieurs — une immense quantité de citations des auteurs de toutes les écoles, ses devanciers. A la Bibliothèque Chester Beatty, de Dublin, il y a deux Mss du *Masā'il al-ḫilāf fī uṣūl al-fiqh* du même auteur, qui méritent d'être signalés ici.

Nous parlerons de notre al-Baṣrī dans une rubrique séparée. Rappelons toutefois qu'avec 'Abd al-Ǧabbār et son élève al-Baṣrī, nous sommes déjà à la veille de la chute des Bouyides et de l'avènement des Seljukides qui, à leur tour, prendront la défense des Aš'arites contre le Mu'tazilisme. Leur grand vizir Niẓām al-Mulk patronnera l'Imām al-Ḥaramain al-Ǧuwainī (m. 478/1085) dont le célèbre élève al-Ġazālī (m. 505/1111) continuera la lutte pour la restauration du Sunnisme. Leurs ouvrages sur les *uṣūl al-fiqh* nous laissent la possibilité de constater qu'une espèce de synthèse était en train de s'élaborer.

Le fossé entre les *uṣūl al-fiqh* mu'tazilites et sunnites était réduit au point que les Sunnites les plus orthodoxes ne craignirent plus d'étudier les ouvrages mu'tazilites, comme on étudiera dans un autre domaine un autre maître mu'tazilite, Zamaḫšarī pour son commentaire du Coran. Ḥāǧǧī Ḫalīfa a affirmé que le grand Ḥanbalite Abū Ya'lā al-Farrā' (m. 458/1065) profita grandement de l'ouvrage d'al-Baṣrī. En consultant les célèbres ouvrages d'*uṣūl al-fiqh* d'ar-Rāzī (m. 606/1209) et d'al-Āmidī (m. 631/1233), on se rend compte quel chemin on avait parcouru depuis les premières polémiques. De l'avis de tous les biographes, Ibn Ḫallikān,

Ibn Ḫaldūn etc., c'est l'ouvrage de notre al-Baṣrī qui se trouve à la base des travaux d'ar-Rāzī et d'al-Āmidī.

Le *Maḥṣūl* d'ar-Rāzī et l'*Iḥkām* d'al-Āmidī sont d'énormes ouvrages exigeant quatre volumes et plus pour être édités. Les étudiants ordinaires ne les consultent pas. Le grand Baiḍāwī, auteur du célèbre commentaire du Coran et mort en 685/1286, alla d'un extrême à l'autre et condensa les mille pages d'ar-Rāzī en 20 pages seulement. Depuis sept siècles, ce ne sont plus que les commentaires et les gloses de Baiḍāwī qui dominent dans les écoles musulmanes sur ce sujet. Un de ses commentateurs, al-Asnawī nous donne la « généalogie » de cet ouvrage: « Sache que Baiḍāwī a extrait son ouvrage du *Ḥāṣil* d'al-Armawī; ce *Ḥāṣil* n'est autre qu'un extrait du *Maḥṣūl* de Rāzī; à son tour, le *Maḥṣūl* s'éloigne à peine de deux ouvrages, du *Mustaṣfà* de Ġazālī et du *Mu'tamad* d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī... En effet, j'ai vu que Rāzī, qui avait appris par cœur ces deux ouvrages, en cite parfois une page entière ou presque de l'un ou de l'autre. » (Cité par mon élève le regretté Qāḍī 'Abd ar-Raḥmān, *Tadwīn-é-uṣūl-é-fiqh*, ouvrage en urdu).

J'ai le plaisir de signaler en passant que l'étude d'al-Baṣrī a déjà commencé avant même l'édition de cet ouvrage. Madame Marie Bernand a passé en 1963 son doctorat de troisième cycle de l'Université de Paris, avec la thèse « *L'Iğmā' ou consensus légal de la communauté musulmane* », où elle traduit et analyse le chapitre « *Iğmā'* » de l'ouvrage d'al-Baṣrī. Cette thèse doit paraître prochainement.

L'AUTEUR

L'auteur de cet ouvrage, Abu'l-Ḥusain Muḥammad ibn 'Alī ibn aṭ-Ṭaiyib al-Baṣrī est bien connu des chroniqueurs et des rédacteurs des dictionnaires biographiques. Peut-être est-il d'origine non arabe, Persan par exemple, à en juger par son arabe et son style. On ne connaît pas la date de sa naissance. Sur ce que nous connaissons, nous allons donner des extraits de différents auteurs, par ordre chronologique, en éliminant les répétitions:

1. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (m. 463), dans son *Ta'rīḫ Baġdād*, III, 100, N° 1096: Un scolastique (*mutakallim*), auteur de maints ouvrages selon la doctrine mu'tazilite, originaire de Baṣra mais qui s'était installé à Bagdad et qui y enseignait la science des dogmes jusqu'à sa mort. Il rapporta un seul *ḥadīṯ* du Prophète (1). En effet, quand je lui en ai demandé, il m'a récité de mémoire — avec toute la chaîne de narrateurs — la tradition suivante: Le Prophète a dit: Des paroles des anciens prophètes on se souvient de la suivante: 'Si tu n'as pas honte, fais tout ce que tu veux'. — Ce *ḥadīṯ* fut rapporté plus tard par son élève 'Abdallāh ibn 'Alī al-Ǧurǧānī. — Abu-'l-Ḥusain me dit encore qu'il avait étudié la science du ḥadīṯ auprès de Ṭāhir ibn Labu'a et autres savants. Il mourut à Bagdad le mardi 5 Rabī' II, 436. L'office funéraire fut célébré pour lui par le cadi Abū 'Abdallāh aṣ-Ṣaimarī. Il fut enterré dans le cimetière aš-Šūnīzīya.

2. Ibn al-Ǧauzī (m. 597), *al-Muntaẓam*, VIII, 126-7, ne fait que reproduire les données d'al-Ḫaṭīb et ajoute: On ne sait pas qu'il ait rapporté plus d'un seul *ḥadīṯ* du Prophète.

3-4. Ibn al-Aṯīr (m. 630) dans *al-Kāmil*, et Ibn Kaṯīr (m. 744) dans *al-Bidāya*, sous les évènements de l'an 436, résument les mêmes faits cités plus hauts.

5. Ibn Ḫallikān (m. 681), *Wafayāt al-a'yān*, N° 581: Un scolastique de l'école des Mu'tazilites, un de leurs plus éminents savants dans cette science. Il était beau parleur (*ǧaiyid al-kalām*), de style fin (*malīḥ*), plein d'argumentations solides, un savant dirigeant

(1) Si un jeune spécialiste du ḥadīṯ comme al-Ḫaṭīb demande à un vieux juriste comme al-Baṣrī: « Connais-tu le ḥadīṯ ? », et si l'autre répond: oui, et cite un ḥadīṯ dans la bonne forme des maîtres traditionnistes, il ne faut pas en conclure, à notre avis, qu'il n'en connaissait point d'autres. Un tel reproche ne montre que des préjugés injustes et injustifiables. En effet, au cours de son ouvrage, al-Baṣrī non seulement cite un nombre considérable de ḥadīṯs, mais montre aussi sa profonde connaissance de cette science, en y consacrant de longs chapitres et d'érudites et intelligentes discussions, qui ne choqueront aucun *muḥaddiṯ*.

de son époque. Sur le sujet des *uṣūl al-fiqh*, il a des ouvrages superbes, entre autres *al-Mu'tamad* qui est un gros livre dont a profité Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī dans son *al-Maḥṣūl*; de même *Taṣaffuḥ al-adilla* en 2 tomes, *Ġurar al-adilla* un gros volume, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*; en outre un livre sur l'imāma (droit constitutionnel), et d'autres ouvrages encore aux sujets scolastiques (*uṣūl ad-dīn*). On a profité de ses livres.

6. Aḏ-Ḏahabī (m. 748), *al-'Ibar fī ḫabar man ġabar*, III, 187: Il était un des génies (*azkiyā'*) de son époque, il enseignait le Mu'tazilisme à Bagdad où il présidait un grand cercle d'étudiants (*ḥalqa kabīra*).

7. Ibn Abi'l-Wafā' al-Qurašī (m. 775), *al-Ǧawāhir al-muḍī'a fī ṭabaqāt al-ḥanafīya*, II, 93-94, N° 281: j'ai vu son *Taṣaffuḥ* en deux volumes; il vivait vers la fin du 4e siècle.

8. Ibn Ḫaldūn (m. 808), *Muqaddima*, liv. I, section 9, sur les *uṣūl al-fiqh*: Sache que les *uṣūl al-fiqh* sont une des principales sciences religieuses, la plus importante et la plus utile parmi elles. Il s'agit là d'approfondir les indices juridiques de sorte qu'on puisse en tirer des règles et des combinaisons (*ta'lifāt*)... Le premier qui rédigea sur ce sujet, c'est Šāfi'ī, qui dicta sa célèbre *Risāla* à ce propos... Les meilleurs ouvrages sur ce sujet qu'on doit aux scolastiques sont les suivants: *al-Burhān* d'Imām al-Ḥaramain et *al-Mustaṣfà* d'al-Ġazālī — et les deux auteurs sont de l'école aš'arite — et *al-'Umad* de 'Abd al-Ǧabbār et son commentaire *al-Mu'tamad* (1) d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī et ces deux écrivains sont mu'tazilites. Ces quatre livres sont les fondements et les piliers de cette science. C'est de ces quatre ouvrages que les deux grand maîtres parmi les scolastiques postérieurs, à savoir: Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī ibn al-Ḫaṭīb, et Saif ad-Dīn al-Āmidī ont extrait leurs ouvrages *al-Maḥṣūl* et le *Kitāb al-Iḥkām*.

---

(1) Cette affirmation est contredite par al-Baṣrī lui-même dans l'introduction de son *al-Mu'tamad*, qui précise que son commentaire d'*al-'Umad* est un ouvrage antérieur et tout à fait différent.

9. Aḥmad ibn Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā (m. 840), *Munyat al-amal* (éd. Haiderabad, p. 70-71): Il est l'élève du *qāḍī'l quḍāt* ʻAbd al-Ǧabbār. Il enseignait à Bagdad, était polémiste et érudit. Il a rédigé beaucoup d'ouvrages, principalement le *Taṣaffuḥ al-adilla*. Il réfuta le livre *aš-Šāfī* (d'Abū Ǧaʻfar aṭ-Ṭūsī?) au sujet de l'*imāma* et réfuta aussi *al-Muqniʻ* (de?) au sujet de la *ġaiba* (disparition de l'imām). Les « Bahāšima » (adhérents d'Abū Hāšim) le détestaient pour deux raisons: d'abord parce qu'al-Baṣrī a été influencé par quelques études de philosophie et par les doctrines des anciens (pré-islamiques), et, en second lieu, parce qu'il critiquait les grands chefs de sa propre secte muʻtazilite et réfutait dans ses livres leurs arguments, disant que ceux-ci n'étaient pas corrects. Al-Ḥākim ajoute: Pour ces deux raisons, il n'eut pas la plénitude bénie dans sa science. Mais moi, je dis que c'est là une espèce de préjugé; au contraire Dieu a fait que sa science profite plus que celle des autres. Ne vois-tu pas son ouvrage *al-Muʻtamad fī uṣūl al-fiqh*? C'est à la base de beaucoup d'ouvrages qu'ont rédigés les auteurs postérieurs sur le même thème, s'appuyant sur ce même livre. Semblable est le cas de ses autres ouvrages sur la scolastique, comme *al-Fā'iq*. Parmi ses élèves, il y a le grand cheikh Maḥmūd al-Malāḥimī auteur d'*al-Muʻtamad al-akbar*. Ces deux auteurs ont été choisis pour guides par une foule de savants de basse époque, tel l'Imām (roi yéménite) Yaḥyā ibn Ḥamza et beaucoup des auteurs de la secte Imāmīya; de même parmi les Pré-déterministes, comme Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī qui s'est incliné devant l'avis d'al-Baṣrī au sujet de *luṭf* (1) (grâce divine), etc.

10. Ibn Ḥaǧar al-ʻAsqalānī (m. 852), *Lisān al-mīzān*, V, 298, Nº 1009: Il était un cadi (?) et ne connaissait qu'un seul *ḥadīṯ* (!), dont j'ai parlé dans la biographie d'Abū ʻAlī ibn al-Walīd (son élève qui a transmis cette tradition). Ibn Ḥaǧar ajoute toutefois que: « il était un homme très pieux, bien qu'hétérodoxe ».

(1) Il y a de longues discussions à ce propos non seulement chez al-Baṣrī, mais même dans le fragment de la Vaticane.

11. Ḥaǧǧī Ḫalīfa, *Kašf aẓ-ẓunūn*, s.v.: Il était Šāfi‘ite. De son livre *al-Mu‘tamad*, Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī a tiré son *al-Maḥṣūl* et al-Qāḍī Abū Ya‘là Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Farrā’ (m. 458) en a aussi beaucoup usé.

12. Ibn al-‘Imād (m. 1089), *Šaḏarāt aḏ-ḏahab*, III, 259: résumé de ce qu'a dit aḏ-Ḏahabī et Ibn Ḫallikān, sans plus.

13. Ḫair ad-Dīn az-Ziriklī (notre contemporain), *Qāmūs al-a‘lām*, VII, 161: Parmi ses ouvrages, on possède les Mss. d'*al-Mu‘tamad* et du *Šarḥ asmā’ aṭ-ṭabī‘a* (?).

14. Muḥammad ‘Alī Tabrīzī (notre contemporain, *Raiḥānat al-alibbā’*, V, 41; parmi ses sources, Tabrīzī cite *Naméi-dānišwarān*, mais aucun renseignement nouveau.

15. Anonyme. Sur le Ms. du *Taǧrīd al-mu‘tamad*, dont nous parlerons plus loin, où le titre est malheureusement rongé par les mites, le copiste cite la généalogie plus complète de l'auteur: *Kitāb taǧrīd al-mu‘tamad* li-Abi'l-Ḥusain Muḥammad... (mots rongés) al-Ḥusain al-Baṣrī. Cet al-Ḥusain est sans doute le père d'aṭ-Ṭaiyib, grand-père de notre auteur.

16. Baġdādlī Ismā‘īl Pāšā (m. 1339), *Hadīya al-‘ārifīn* (II, 69) lui attribue même un ouvrage lexicographique, *Fā’it al-‘ain ‘alà kitāb al-‘ain li'l-Ḫalīl.* Mais c'est peu vraisemblable surtout parce que cet ouvrage est généralement attribué à Ġulām Ṯa‘lab.

TÉMOIGNAGE INTÉRIEUR

Dans la citation biographique 11 supra, nous venons de voir que selon Ḥāǧǧī Ḫalīfa, notre auteur était de rite šāfi‘ite en droit. On ne sait pas quelle est la source de cette affirmation. Brockelmann l'inclut dans les Šāfi‘ites, sans doute sur la même base. Nous avons vu (v. N° 7) qu'Ibn Abi'l-Wafā’ le classe parmi les Ḥanafites. Le commentateur d'*al-Mu‘tamad*, Sulaimān ibn Nāṣir affirme aussi, comme nous l'avons noté à la p. 135, n. 2 de cette édition, qu'al-Baṣrī était un ḥanafite. Depuis son contemporain al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (v. N° 1 supra), tous ses biographes ont affirmé que l'office

funéraire pour al-Baṣrī fut célébrée par le cadi de Bagdad Abū ʿAbdallāh aṣ-Ṣaimarī (auteur d'une des meilleures biographies d'Abū Ḥanīfa et un des grands juristes ḥanafites; voir sur lui Brockelmann, *GAL*, II, 285 et 636). Cela doit impliquer que notre auteur suivait la loi ḥanafite dans les questions pratiques de la religion et du culte.

A vrai dire, on a l'impression, en lisant son ouvrage, qu'al-Baṣrī se comporte et se considère comme un *muǧtahid*, celui qui est en mesure de juger pour lui-même et d'émettre des opinions indépendantes sur toutes les questions islamiques, aussi bien dogmatiques que juridiques. Il se déclare sans cesse et ouvertement être un scolastique muʿtazilite, nommant les grands maîtres muʿtazilites comme ses šaiḫs, mais cela ne l'empêche pas de dire souvent (cf. p. 419 etc. de l'édition) que les opinions des anciens juristes muʿtazilites ne sont pas convaincantes sur tel ou tel point. Il dira de même (p. 510, 513) que, si le raisonnement conduit quelqu'un dans un problème au même résultat qu'a atteint Šāfiʿī, cela ne l'oblige pas à suivre toujours Šāfiʿī. Il est non moins emphatique à l'égard d'Abū Ḥanīfa (cf. p. 602).

Il faut néanmoins avouer que, dans le présent ouvrage, il n'y a absolument pas de données autobiographiques, mais il y a une foule de renseignements sur la société de Bagdad à la veille des Croisades. Signalons-en certains:

Quand les artisans inventent un nouvel appareil, ils inventent aussi un nouveau nom pour l'appeler (p. 24, 215-3).

On enfermait parfois les jeunes garçons s'ils ne voulaient pas aller à l'école, à titre de sanction (p. 83).

Il s'étonne que dans la langue arabe, il n'y ait pas de verbes distincts pour le présent et le futur, l'aoriste servant aux deux, (p. 210) Faut-il en tirer argument pour dire que l'auteur est un non Arabe?

Il avoue (p. 535) que les savants de Bagdad ignorent jusqu'aux noms des juristes de l'Extrême-Occident (Espagne, etc.), sans parler de leurs opinions sur des points particuliers.

Il s'est rendu compte (p. 579) que, tout comme les visages individuels des hommes, l'écriture de chacun diffère aussi de celle des autres.

Le commerçant ment en affirmant aux clients que les prix apparemment élevés sont des prix courants, et il jure là-dessus spontanément, sans vouloir délibérément jurer (p. 469).

Il constate que parmi les Musulmans non arabes qui ne connaissent pas un mot d'arabe, il y a ceux qui apprennent le Coran tout entier par cœur (p. 620).

A son époque (p. 824) même dans les déserts, il y avait des bornes pour indiquer non seulement le chemin, mais aussi la distance, les vraies bornes se distinguant des autres par la couleur (peinture en blanc).

Il a des notions de sciences physiques (p. 878). Ainsi il dit que l'homme chasse l'excédent de la chaleur produite à l'intérieur de son corps par le battement du cœur, au moyen de la respiration. De même il a des notions médicales, et distingue les caractéristiques de l'atrabile et de la mélancolie (p. 881). Il a des notions météorologiques (p. 973), pour distinguer entre les nuages de pluies et ceux sans espoir de pluie.

Il sait que les Brahmanistes et les Jainas de l'Inde (p. 871) ne mangent pas de viande, pour des raisons religieuses.

Intéressants sont les récits qu'il fait (p. 942): Šaibānī, dit-il, avait déjà pensé, avant Šāfi'ī, que les sources du droit islamique sont au nombre de quatre; Šāfi'ī a rédigé par deux fois sa célèbre *ar-Risāla*, qui existait en deux éditions différentes. De même il note (p. 692) que Šāfi'ī appelle *istidlāl* ce que les autres nomment *qiyās*; et le *qiyās* des autres était *istidlāl* pour lui, — fait important pour tous ceux qui s'occupent des travaux de Šāfi'ī.

Le seul fait autobiographique qu'on trouve (p. 821) est le suivant: « Celle-ci est une opinion meilleure que celle que nous avons nous-même émise dans notre ouvrage *al-Qiyās aš-šar'ī* ». Ajoutons que parmi ses ouvrages, il y a un supplément du *Mu'tamad*,

Ẓiyādāt al-Mu'tamad, qui n'est pas cité par ses biographes, mais qui se trouve à la fin du Ms. d'Istanbul, suivi aussi d'*al-Qiyās aš-šar'i.*

Il a connu la science du Conflit des lois (droit international privé), qu'il nomme *Tahāruǧ* (cf. p. 998), un joli terme technique.

On déplorera le style de notre auteur. Non seulement il y a de la logomachie, mais, des vingtaines de fois, il commet des fautes de grammaire. Il se peut qu'il s'agisse du fait que ce soient ses élèves qui aient pris des notes de cours faits par le maître en vue de la rédaction de cet ouvrage, les cours étant improvisés, sans rédaction définitive préalable pour dicter. Toutefois signalons un fait où il faut donner raison à al-Baṣrī. Dans la littérature islamique on a l'habitude de citer les compagnons du Prophète sous la formule respectueuse : الصحابة رضى الله عنهم ; mais notre auteur dira presque toujours: الصحابة رضى الله عنها en utilisant le genre féminin. La raison est qu'il y a une différence entre أصحاب (compagnons) et صحابة (la Compagnie), ce dernier terme étant un substantif, du genre féminin. Il est donc tout à fait logique qu'on dise: « La Compagnie, que Dieu l'agrée » et non pas « ...que Dieu les agrée ».

On croyait que les *Mu'tazila* étaient des rationalistes parmi les Musulmans. Il y a peu d'arguments pour le confirmer. En effet, à part la question du Coran c'est créé, comme il a affirmé (p. 913), il n'y a presque rien qui distinguerait les *Mu'tazila* des autres écoles scolastiques ou juridiques au sein de l'Islam. Certes, pour les sources de la loi, ils parlent de la raison (*'aql*), mais c'est une façon de nommer le *qiyās* et l'*iǧtihād.* Il va sans dire que même pour l'interprétation des versets du Coran ou des paroles du Prophète, l'élément humain joue son rôle, et c'est l'intelligence de celui qui interprète qui décide en fin de compte.

On déclarait bruyamment que les Mu'tazila n'ajoutaient pas foi au *ḥadīṯ*. Loin de là. Non seulement le *ḥadīṯ mutawātir,* mais même la plus faible d'entre les traditions, le *ḫabar wāḥid* l'emporte sur le raisonnement. Notre auteur lui consacre presque une centaine de pages, et ajoute que non seulement c'est son avis mais que les anciens maîtres mu'tazilites, tel Naẓẓām etc. avaient les mêmes

opinions avec quelques nuances. Par exemple, un juge ne se fonde pas sur un seul témoin, mais exige en général deux témoins; dans des questions de pareille importance, il faut donc que la tradition en provenance du Prophète ait deux narrateurs. (Cf. pp. 566-616, etc.). On ne peut pas dire pour cela que les Mu'tazila rejettent le *ḥadīṯ*.

Les Mu'tazilites considèrent les Musulmans non-mu'tazilites comme des *kāfir* (non-musulmans), mais notre auteur atténue la rigueur et dit que la « mécréance déduite », quand l'homme n'abandonne pas délibérément la Ka'ba en tant que direction de ses offices, n'a pas d'importance (p. 618).

On affirmait aussi que les Mu'tazilites et les Šī'ites s'étaient alliés contre les Sunnites. Il n'y en a guère de preuve. Le seul fait dans le présent ouvrage qu'on rencontre est un fait historique et non dogmatique. En effet (p. 646) il y est dit que le récit le plus authentique est que le Prophète avait fait don du village de Fadak à sa fille Fāṭima. On sait que le calife Abū Bakr le niait et considérait ce village comme un bien public, à la disposition du chef de l'État et ne pouvant pas être partagé en héritage comme bien privé du Prophète entre ses proches parents. En outre Ibn al-Murtaḍā cite parmi les ouvrages d'al-Baṣrī, la réfutation du *Šāfī* au sujet de l'*imāma*, et la réfutation du *Muqni'* au sujet de la disparition de l'imām (*ġaiba*). Comme on n'a pas encore retrouvé ces ouvrages, on ne sait pas si al-Baṣrī confirme ou infirme la doctrine šī'ite sur ces points. Signalons toutefois que dans le présent ouvrage, al-Baṣrī est catégorique (p. 518, 530, etc.), que le califat d'Abū Bakr est légitime, puisqu'il a eu le consensus. Dans les ouvrages pré-cités, il ne doit pas avoir dit quelque chose d'autre.

Les auteurs de basse époque parlent de l'enseignement et du comportement des prophètes pré-islamiques, surtout de la Bible, comme une des sources valables de la Loi islamique. Rien d'étonnant, car le Coran (VI, 90) est formel et très précis là-dessus, et, après avoir nommément cité une quinzaine de prophètes d'avant Muḥammad, y compris Abraham, Moïse, David, Jésus, il va jusqu'à

dire: « Voilà ceux que Dieu a guidés: suis donc leur guidée ». On croyait que le plus ancien *Uṣūlī* à en parler était Saraḫsī. Mais déjà notre auteur y consacre un long chapitre, (Chapitre N° 216).

ÉDITION

Notre édition est fondée sur plusieurs manuscrits que voici:

Quand j'étais en voyage au Yémen en 1946, j'ai pu visiter la bibliothèque de Monsieur al-Ahdal, cadi šāfi'ite de la ville de Bait al-Faqīh, près du port de Ḥudaida . Dans cette riche collection de Mss., je tombai par hasard sur un Ms. de notre ouvrage. Quand je remettai ce livre à sa place pour prendre un autre, puis revenir plusieurs fois au même, le très hospitalier cadi me dit: « Si cela vous intéresse, je vous en fais cadeau, car l'ouvrage est sans utilité pour moi ». Stupéfait par cette générosité inouie, j'ai essayé de toutes mes forces de l'en dissuader, mais en vain. Le cadi a même fait un trajet de quelques heures sur son âne pour m'honorer. Quelques semaines plus tard, je lui ai envoyé par la poste un ouvrage šāfi'ite imprimé, *as-Sunan al-kubrā* d'al-Baihaqī, et l'accusé de réception ne laissait subsister aucun doute sur le fait que le cadi était en effet plus heureux de posséder le *Sunan* que le Ms. mu'tazilite.

En consultant le *Supplément* I de la *GAL* de Brockelmann, j'appris que le t. 2 du même ouvrage se trouvait dans la bibliothèque Laléli d'Istanbul. Je me procurai sans tarder son microfilm, grâce à l'extrême amabilité des autorités turques. Plus tard, M. Fuad Sezgin me signala aimablement l'existence du t. I du même ouvrage, à la bibliothèque d'Aḥmad III, au Topkapi d'Istanbul. Presque vers la même époque, l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes me gratifia d'un geste qui reste toujours dans la ligne de la générosité proverbiale des Arabes: il me fournit bénévolement, sans frais, les photostats non seulement du Ms. du Topkapi, mais aussi ceux de deux autres Mss. que sa mission avait microfilmés à Ṣan'ā. Depuis 1952 j'ai commencé à travaillé sur cet ouvrage.

M. le Professeur R. Brunschvig s'était procuré les microfilms des deux tomes d'Istanbul (du Topkapi et de Laléli), et les avait confiés en 1961 à ses élèves MM. Ahmed Bekir et Hassan Hanafi, pour les copier, mais quand il apprit que je m'occupais du même ouvrage, il se désista bien volontiers en ma faveur, bien que je fusse tout à fait disposé non seulement à abandonner ce projet, mais même à lui céder les Mss. en ma possession. Je regrette la décision bienveillante de M. Brunschvig, car l'édition est privée du bénéfice de sa science et de son érudition.

Le t. I (du Topkapi) a été copié par trois personnes, M. Hanafi, M. Bekir et moi-même, mais pas les pages consécutives. Je précise ce petit détail, car chaque copiste a ses particularités, par exemple pour mettre deux points sous le *yā* final, pour ajouter trop de signes de vocalisation etc. Le compositeur suit le texte qui lui est livré, et le lecteur assidu peut déceler l'absence d'uniformité, dans des menus détails, sans portée pratique.

Après avoir travaillé quelque temps avec M. Brunschvig, les deux jeunes savants ont collaboré avec moi dans toute la mesure de leur possibilité. Qu'ils reçoivent l'expression de ma reconnaissante gratitude.

On a collationné le texte définitif avec tous les Mss à notre disposition, l'un après l'autre, et noté des variantes importantes. L'ampleur de l'ouvrage nous a empêché d'allourdir le texte par trop de notes explicatives.

Notre auteur est maintes fois cité par les écrivains postérieurs. Dans son *Iḥkām*, par exemple, al-Āmidī s'y réfère des dizaines de fois. Mais nous n'avons pas trouvé de citations *verbatim* pour nous en servir dans l'établissement du texte. Le *Maḥṣūl* de Rāzī n'a pas été plus utile. Il a fallu nous contenter seulement des Mss.

Les manuscrits.

Nous avons pris pour base les Mss d'Istanbul: du Topkapi (cité ق) et de Laléli (cité ل), comportant respectivement le t. 1 et t. 2 de l'ouvrage. On a dû décider ainsi parce qu'ils sont complets, bien que les plus mauvais de tous les Mss. Le meilleur est

celui de la Mosquée de Ṣan'ā (= ص), mais ne comprend hélas qu'une partie du t. 2. Voici une description de tous ces Mss auxquels nous avons eu accès :

Ms de Sultan Aḥmad III, N° 1318, au Topkapi (ق)

C'est le t. 1 de notre ouvrage. De format 16 1/2 × 24 cm, il a 223 folios avec 19 lignes par page. Le copiste se nomme Abū Bakr ibn 'Abd al-Kāfī ibn 'Uṯmān al-Marā'ī (? Marāġī) sur lequel nous ne connaissons rien, et il précise avoir achevé la transcription le 27 Ša'bān 751 H. Le colophon complet est noté à la fin du t. 1 de la présente édition. Quant à la page du titre, on trouvera la photo ci-jointe, où nous déchiffrons ainsi:

1. Tout au début de la page, il y a l'expression magique habituelle mais inefficace يا كبيكج (« ô vers des livres [ne ronge pas ce Ms »].

2. A droite de cette formule, en deux lignes:

أحمد بن صبر (؟) بن نصر الله (؟) الزواوى / غفر الله له و والديه والمسلمين

3. Un peu plus bas, à droite, il y a le nom du propriétaire dans son autographe, en 3 lignes:

ملكه وما بعده / كاتبه محمد المظفرى / لطف الله به

4. Plus à gauche, le numéro du catalogue de la bibliothèque Sultan Aḥmad III, soit N° 1318.

5. Plus à gauche encore, la marque d'un sceau circulaire, en 5 lignes, apparemment de l'administration des bibliothèques publiques de l'Empire Ottoman, car on la trouve assez souvent sur les Mss dans les bibliothèques d'Istanbul, comportant le verset coranique VII, 43, suivi de quelque nom en style *ṭuġrā*, vraisemblablement de la bibliothèque ou de celui qui a fait ce don pieux.

الحمد لله
الذى هدينا لهذا
وما كنا لنهتدى لو لا أن
هدينا الله
(علامة طغرى)

6. Plus à gauche, en 5 lignes:

أحمد بن مبارك الحنفى / عفا الله عنه سنة ٨٣٣ / شاعر (؟ شاهر) من الشهر / السبقة (؟ السابعة) المعلودى / أيام [؟] بن حجر

7. A l'extrême gauche, en 3 lignes qu'on a rayées:

ملكه إلياس / بن يوسف بن / ناجى الحنفى

8. Plus bas en 2 lignes:

ملكه من فضل الا[ه] / خليل بن محمد الحنفى

9. Au-dessous du sceau, en 2 lignes, le titre de l'ouvrage:

الجزء الاول من المعتمد فى اصول الفقه / لابى الحسين البصري

10. A gauche en caractère épais le mot اصول indiquant apparemment le sujet dont traite le MS.

11. Plus à gauche en 2 lignes le nom d'un propriétaire (personnage bien connu):

لمحمد بن عبد الله الزركشى الشافعى / لطف الله تعالى به آمين

12. Plus bas sur toute la largeur de la page, en 3 lignes, la table de matière du Ms :

فيه ذكر الغرض بهذا الكتاب ، وما معنى اصول الفقه ، وتقسيمه ، والحقيقة ، والمجاز / والاوامر والنواهى ، والعموم والخصوص ، المجمل والمبين ، / الكلام فى الافعال ، الناسخ والمنسوخ

13. Plus bas, encore une fois, le titre de l'ouvrage, en caractères épais:

الاول من المعتمد فى اصول الفقه

14. Plus bas, en 7 lignes, en petits caractères, la biographie de l'auteur, y compris 3 vers presque illisibles:

أبو الحسين محمد بن على البصرى ، المتكلم على مذهب المعتزلة ، صاحب كتاب الغرر ، والتصفح ، والاصول الخمس ، وشرح العمد وغير ذلك . / قال محمد بن عبد الملك الهمدانى فى ذيل تجارب الامم : حكى لى من سمع ابن برهان النحوى يقول عند موته : يقسم عبد الواحد بن برهان / بالله الذى لا اله الا هو – روى أيمانا كثيرة – أن أبا الحسين البصرى ما عصى الله تعالى بفرج قط ولا تناول حراما . قال :

رسم ابرزها رقوما	.... سال منهلا
اردى الخيـــار	.... المحشرا
وتحدثوا لى أمر كل عظيم	..... فامدهم بها لم ينبرا

توفى سنة ست وثلثين وأربع مائة .

15. Plus bas, sur la moitié gauche de la page, en 9 (ou plutôt 11 lignes), il y a l'indication que la notice 14 supra est l'autographe d'az-Zarkašī, auteur de plusieurs ouvrages célèbres, dont certains sont signalés ici:

هذا الخط أعلاه ، وكذا قوله : « لمحمد بن عبد الله / الزركشي لطف الله تعالى به » ، وهو ترجمة / المؤلف أعني قوله : « أبو الحسين محمد بن / علي » إلى قوله آخره : « أربع مائة » / خط الامام بدر الدين الزركشي الشافعي / صاحب تكملة شرح المنهاج النواوي (كذا) ، / والتنقيح على البخاري ، / والقواعد ، والخادم ، / الى غير ذلك / من المؤلفات الكثيرة . — أحمد بن سفر (؟) الزواوي / غفر الله له ووالديه والمسلمين .

16. A droite de cette notice, en 4 lignes:

من كتب / يحيى بن محي الدين / سنة / ٨٨٥

17. A l'extrême droite une signature, en forme de *ṭuġrā*, pour dire que l'inspection a été faite, mais je n'ai pas pu parvenir à déchiffrer la formule, sans doute en turc.

Ms de Laléli N° 788 (= ل)

C'est le t. 2 de la même série, et pour une raison qu'on ne connaît pas, il se trouve séparé du t. 1 et fait partie d'une autre collection. La bibliothèque du Sultan Ahmad III reste encore au Palais de Topkapi — transformé en un grand musée — tandis que la bibliothèque de Laléli est maintenant transférée de la Mosquée de Laléli à la Suleymaniyé Genel Kütüphanesi, en face de la mosquée du Sultan Sulaimān le Magnifique. Le format, le nombre de lignes par page, le copiste et les anciens propriétaires, tous sont les mêmes que pour le t. 1. Voici comment nous déchiffrons la page du titre:

1. Tout en haut de la page, la formule ياكبيكج (contre les mites).

2. A l'extrême droite de la page, en 2 lignes, le nom du propriètaire:

ملكه وما قبله كاتبه / محمد المظفرى .

3. Plus à gauche, l'indication du nombre de lignes, en 2 lignes:

سطر / ١٩

4. Encore plus à gauche, en 4 lignes:

حازه أحمد بن مبارك بن الحنفي / هو وما قبله في سنة ٣٣ و ٨ / وغفر الله له ولمن دعا له ولجميع / المسلمين آمين .

5. A l'extrême gauche, en haut, en 2 lignes qu'un proprié-

taire poster···ur a essayé de rayer:

ملكه إلياس بن / يوسف بن ناجى .

6. Plus en bas, en 2 lignes:

ملكه من فضل الله تعالى / خليل بن محمد الحنفى .

7. Plus en bas, en 2 lignes:

لمحمد بن عبد الله الزركشى / لطف الله تعالى به .

8. A droite de cela, au milieu de la page, en 3 lignes fines, le titre de l'ouvrage:

الجزء الثانى من المعتمد فى اصول الفقه / لابى الحسين البصرى / رحمه الله .

9. Plus en bas, en 2 lignes, en gros caractères, la table de matière du tome:

الكلام فى الاجماع ، الكلام فى الاخبار ، / الكلام فى القياس والاجتهاد .

10. A l'extrême gauche, dans un tampon de caoutchouc — qui date d'une époque postérieure à notre microfilm, n'existant donc pas sur notre cliché — on lit en 4 lignes:

Süleymaniye U[mumi] Kütüphanesi
Kismi Laleli
Yeni Numresi
Eski Kayit N° 788

11. Plus bas, sur toute la largeur de la page, en 7 lignes, la biographie de l'auteur, avec une prolongation explicative de la ligne 4:

محمد بن على بن الطيب البصرى من روساء المعتزلة ... الاعلام ، صاحب التصانيف الفائقة / والعبارات الرائقة ، منها كتاب المعتمد ، وشرح العمد ، و... أخذ الرازى فأخذ منه المحصول . / أخذ عن القاضى عبد الجبار ، وسكن بغداد ، وبها توفى خامس ربيع الاول(١) (سنة) ست وثلثين وأربع مائة ، وصلى عليه / القاضى أبو عبد الله الصيمرى . هـ. حيث قال فى هذا الكتاب « قاضى القضاة » مراده عبد الجبار رح . / وحيث قال « أبو الحسن » مراده الكرخى أحد أئمة الحنفية . / والبصرى ، بفتح الباء الموحدة وسكون الصاد المهملة وفى آخرها راء ، هذه النسبة الى البصرة ، وشهرتها تغنى عن ذكرها . بناها عتبة بن غزوان فى خلافة عمر رضى الله عنه سنة سبع عشرة . ولم يعبد بأرضها صنم . / وقال أبو عبيد : يجوز فتح الباء وكسرها . هـ .

(1) Le mot قال se lit ici à cause du trou sur la page, mot se trouvant sur la feuille suivante

12. Plus bas, vers l'extrême droite, le sceau circulaire, portant le même verset coranique que dans le t. 1 mais dans une autre disposition, en 6 lignes et un *ṭuġrā*:

الحمد لله الذى هد/ينا / لهذا وما كنا لنهتد / ى / لو لا أن هدينا الله / (طغرى) .

13. Au-dessous de ce sceau, l'ancienne cote de la bibliothèque Laléli, à savoir: N° ٧٨٨

14. A gauche du sceau, on peut lire quelque mots, mais il y a des trous faits par les mites, et les mots de la feuille suivante se font voir à travers ces trous.

Il n'y a aucun épilogue à la fin de ce tome.

Ajoutons que seul ce Ms de Laléli du t. 2 renferme à la fin deux autres opuscules du même auteur: un supplément du présent ouvrage, appelé زيادات المعتمد , et un ouvrage indépendant sur un point particulier des *uṣūl al-fiqh*, nommé كتاب القياس الشرعى . Nous avons jugé bon de les imprimer dans l'ordre où ils se trouvent dans le Ms de Laléli. Comme aucun des autres Mss ne comporte ces opuscules, l'établissement de leurs textes a été plus malaisé. Il semble même qu'il y ait au moins une lacune, comme nous l'avons suggéré à l'endroit voulu de cette édition (pp. 1033, 1036, 1047).

De ceux qui ont successivement possédé ces deux tomes, on ne connaît rien sur Muḥammad al-Muẓaffarī, sur Ilyās ibn Yūsuf ibn Nāǧī, sur Ḫalīl ibn Muḥammad al-Ḥanafī et sur Aḥmad ibn Mubārak en date de l'an 833 H. La seule exception, c'est pour Muḥammad ibn ʻAbdallah az-Zarkašī, célèbre savant turc d'Egypte mort jeune (745-794 H. / 1344-1392 chr.), et sur lequel on peut consulter Brockelmann, *GAL*, II1, 112 et *Suppl.* II, 108. Cette indication sur l'Egypte nous laisse penser que le copiste, dont le nom se trouve à la fin du t. 1, est al-Marāġī et non al-Marāʻī, les Marāġī étant nombreux en Egypte jusqu'à nos jours.

Ms de la Grande Mosquée de Ṣanʻā, N° 81 (= ص)

C'est seulement le tome 2 de l'ouvrage, mais commençant là où le Ms de Laléli est déjà sur le fol. 16/a (cf. p. 489 du texte imprimé, n. 11). C'est un volume de 24 × 16 cm, comme précise la

note de la Bibliothèque de l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes, comportant 244 fol., avec 21 lignes sur chaque page. Le photographe a une fois sauté une feuille (voir n. 12 sur p. 693 et n. 10 sur p. 701 de cette édition). Le Ms est très soigné et le texte est excellent, mais il y manque aussi la dernière page, nous privant du colophon. Sans que ce soit la faute du photographe il y manque aussi le fol. 243/a-b (p. 987 n. 2, 989 n. 2, de l'édition).

Le copiste l'a divisé en 21 fascicules (*ğuz'*), le t. 2 commençant par le 12e fasc. Le 13e au 25/b, le 14e au 48/b, le 15e au 77/b, le 16e au 101/b, le 17e au 122/b, le 18e au 142/b, le 19e au 162/b le 20e au 181/a, le 21e au 219/b.

Voici la description de la page du titre:

1. Tout au début, en 7 lignes, l'histoire du transfert du MS de la bibliothèque de Ẓafār à celle de Ṣan'ā:

الحمد لله / هذا من كتب الوقف منقولا من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله / حفظه الله وأحيا به معالم الدين وأمر بوضعه فى المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف / بمحروس جامع صنعاء المقدس التى أمر بعمارتها بأزاء الصومعة الشرقية / بتأريخه شهر ربيع أول سنة ١٣٤٨

2. Plus bas, à l'extrême droite, la côte en 2 lignes:

نمرة / ٨١

3. A sa gauche, en 3 lignes, en gros caractères, le titre:

الجزء الثانى من كتاب المعتمد فى اصول الفقه / تأليف الشيخ أبى الحسين محمد بن على / البصرى رحمة الله عليه .

4. A l'extrême gauche, en 6 lignes, le nom d'un propriétaire:

ملك من فضل الله تعالى / الفقير الى كرم الله تعالى / أحمد بن قاسم الخولانى / عفا الله عنه / آمين .

5. Au-dessous du titre, en 10 lignes, la table des matières du tome:

أوله الجزء الثانى عشر ، فيه من المسائل / بقية اعتبار جميع مجتهدى العصر ؛ ما يكون الاجماع فيه حجة ؛ / الاجماع المنعقد عن اجتهاد ؛ الاتفاق بعد الخلاف ؛ / انقراض العصر هل هو شرط ؛ ما ليس من الاجماع ؛ / اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فى عصر ؛ اذا اتفقوا على تأويل انه ... ؛ / اذا أجمعوا بعد الاختلاف ؛ / الاجماع اذا عارضه دليل ؛ / الاجماع لا يكون الا بطريق ؛ اذا أجمعوا على موجب خبر ؛ / جواز الاجماع عن اجتهاد ؛ الطريق الى معرفة الاجماع .

6. Au-dessous, à la moitié gauche de la page, en 4 lignes:
نسخ لخزانة مولانا ومالكنا / أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين / أبى محمد عبد الله بن حمزة بن سليمان / بن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

7. A droite de cette notice, en 2 lignes:
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم / وحسبنا ونعم الوكيل .

Ms du Saif al-Islām (= *prince*) *'Abdallāh, à Ṣan'ā* (= س)

Il ne s'agit pas ici de notre texte, mais du commentaire de son abrégé, par un certain Sulaimān ibn Nāṣir ibn Sa'īd. Cet auteur, vraisemblablement du 6[e] siècle de l'Hégire, (date du Ms), abrège d'un côté sans cesse des passages de l'original, les résume d'autres fois, et ajoute assez fréquemment des extraits d'un autre commentaire du même ouvrage par un certain Abū Ṭālib. Il était techniquement difficile d'ajouter tous ces divers commentaires, et l'ampleur du texte déjà volumineux, aurait été démesurée. Nous avons donc utilisé ce Ms, qui est en 2 volumes, pour l'établissement du texte de l'original, laissant aux autres le soin de l'édition complète de ce Ms comme un ouvrage indépendant. Nous avons signalé tous les passages où l'auteur a supprimé ou raccourci le texte original, mais passé sous silence tout commentaire émanant de lui ou d'Abū Ṭālib, son prédécesseur. Ce Ms prouve toutefois que l'ouvrage d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī a eu une popularité telle qu'on eût besoin de ses abrégés et de ses commentaires.

Selon la note de l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes, ce Ms est de petit format, de 17 × 13 cm. Il comporte deux tomes, mais avec pagination continue jusqu'à la fin du t. 2 sur le fol. 242/a. Les lignes sur la page varient de 18 à 26. L'écriture est facilement lisible, mais le texte n'est pas particulièrement soigné. Voici la description extérieure:

1. Le titre, en 11 lignes, en écriture très récente s'étend sur presque la totalité de la page:
النصف الاول من مختصر المعتمد فى اصول الفقه للسيد العلامة / ناصر بن سليمان ، ويليه النصف الثانى الى نهاية / آخر الكاتب ، وإليه / نصيحة / الاخوان / للامام المنصور عبد الله بن حمزة بن سليمان ، وايضاح / البرهان له عليه السلام . / وكانت نهاية نسخه ، كما فى آخره ، فى سنة ٥٧١ ، / فله الى سنة ١٣٧٠ ، / ٨٠٠ سنة الا عاما واحدا .

2. A l'extrême gauche, en 13 lignes, l'enregistrement de la **bibliothèque princière:**

الحمد لله / قد صار هذا المجلد / من جملة كتب مولانا / العلامة سيف الاسلام / وزير الخارجية / عبد الله / بن أمير المؤمنين المتوكل على الله يحيى بن محمد / حفظ الله لنا [أ] يامه(؟)، / الحجة الحرام / ١٣٧٠ / قاله الحقير / حسين أحمد السياغى / وفقه الله .

3. En bas de page:

أحمد بن عبد الواسع وفقه الله .

4. Tout cela sur le fol. 1/a. Sur les fols. 1/b, 2/a et 2/b il y a une notice comportant quelques traditions zaidites:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله . / روينا بالاسناد الموثوق به عن النبى صلى الله / عليه وآله أنه قال : « من زار قبرا من قبور أهل / البيت ثم مات من عامه الذى زار فيه ، / وكل الله بقبره سبعين ملكا يستغفرون / له الى يوم القيامة » . وروينا عنه صلى الله عليه / وآله أنه نظر الى الحسن والحسين عليهما السلام / فبكا . فهابه أهله أن يسألوه عن بكائه . / فوثب الحسين عليه السلام فقال : « ما يبكيك / يا أبة ؟ » قال: « يا بنى انى سررت بكم اليوم /

2/a

سرورا لم اسر بكم قبله مثله ، فأتانى جبريل فأخبرنى أنكم قتلاوان / مصارعكم شتى » . فقال: « يا أبة ، فمن يزورنا على تباين قبورنا ؟ » فقال عليه السلام : / « قوم من امتى يريدون بذلك برى وصلتى . اذا كان يوم القيامة أتيت اليهم / فأخذت بأعضادهم فانجيهم من شدائدها وأهوالها ». وروينا / عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال فى أهل بيته عليهم السلام : « قدموهم ولا / تقدموهم ، وتعلموا منهم ولا تعلموهم ، ولا تخالفوهم فتضلوا ، ولا / تشتموهم فتكفروا » . وكتب عبد الله بن حمزة بن سليمان ، حامدا لله سبحانه – (التمام باطنا) .

2/b

/ ومصليا على النبى وآله . وأخبرنا رواية / هذه الاخبار للأميرين الأوحدين السيدين / يحيى ومحمد ابنى أحمد تولاّ الله تعالى توفيقهما على / الوجه الذى كتبناه ، وخطنا شاهد بروايتهما / عن أهل الأمانة من أفاضل أصحابنا رضى الله عن / ماضيهم ، وتولى تسديد باقيهم .

5. A la fin de cette notice, en 6 lignes, la note explicative que voici:

هذا المحرر من أول الصيغة باطنا / خط مولانا أمير المؤمنين المنصور بالله / عبد الله بن حمزة بن سليمان سلام الله عليه / ليعلم ذلك . / كتبه أحمد بن عبد الواسع وفقه (؟) الله / سلخ شوال سنة ١٣٧٠ .

Le fol. 3/a, le vrai titre, comporte les notices suivantes:

6. Notice de la dotation, en 3 lignes:

هدية لمكتبة مولاي العلامة سيف الاسلام وزير الخارجية عبدالله بن أمير المؤمنين / أيده الله

١٥ القعدة الحرام سنة ١٣٧٠ ، كتبه الحقير (الفقير؟) الى الله / أحمد بن عبد الواسع الواسعى وفقه الله .

7. Le titre en 4 lignes:

النصف الاول من مختصر المعتمد فى اصول / الفقه / اختصره الفقيه الاجل السيد الافضل سليمان بن ناصر بن سعيد / أطال الله مدته ، وكبت حسدته ، وغفر له بمنه ورحمته .

8. Sorte de dédicace, en 4 lignes:

للشريف الاجل يحيى بن أحمد بن يحيى بن / يحيى بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن محمد / بن المختار بن الناصر بن الهادى الى الحق / عليه السلام بن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله .

9. Note de l'avant dernier propriétaire, en 5 lignes:

بسم الله الرحمن الرحيم / صار هذا بحمد الله وفضله وكرمه / فى دول المفتقر الى رحمة الله وغفرانه / أحمد بن عبد الواسع بن يحيى الواسعى وفقه الله / فى ٨ ذى الحجة الحرام سنة ١٣٦٢ بمحروسة صعدة .

10. Nous citerons aussi quelques extraits du début de ce commentaire, fol. 3/b, ce qui montre l'appréciation par ce commentateur, de l'ouvrage originel d'al-Baṣrī:

...انكم أطلتم على كتاب المعتمد فى اصول الفقه الذى صنفه الشيخ الاجل أبو الحسين محمد بن على بن الطيب رحمه الله ، فنظرتم الى ما فيه من حسن الترتيب ، وجودة التهذيب ، واللفظ الفصيح ، والمعنى الصحيح ، غير أنكم استبعدتم فائدة الكاتب / لما ذكر فيه صاحبه من شبه المخالفين وأدلتهم والنقض لها ، ولما أورده من أدلة واقعة فيما ذهب اليه وأورده / من الاعتراض على تلك الادلة والكسر لها ، وقلتم : ان فهم ذلك كله يحتاج الى مدة مديدة ... فرأيت أن افرد الكتاب / ما اختاره صاحبه من الاقوال ... واقرن بذلك ذكر الامام السيد أبى طالب عليه السلام ... وحيث يذكر صاحب الكتاب / « قاضى القضاة » فانه يقول : « أطال الله بقاءه » ، فجعلت عوض ذلك « رحمه الله » .

Le colophon du t. 1 se trouve sur fol. 130/b, et on l'a cité à la fin du t. 1 de l'édition.

Le t. 2 commence sur fol. 131/a, où il y a les notices suivantes: D'abord le titre, en 2 lignes:

النصف الثانى من / مختصر المعتمد .

Puis le début de l'ouvrage:

الكلام فى الاجماع .

Ensuite commence le texte:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده وصلواته على النبى وآله / الكلام فى الاجماع .

Le colophon du t. 2, sur fol. 242/a, a été cité à la fin du t. 2 d'*al-Muʿtamad* en édition imprimée.

Ms al-Ahdal-Hamidullah (= ح)

Comme nous avons précisé plus haut, c'est le cheikh al-Ahdal, cadi de Bait al-Faqīh qui, en 1946, nous a fait cadeau de ce beau Ms du 6e siècle de l'Hégire environ, en écriture bagdadienne, selon M. Ḥasan Ḥusni ʿAbd al-Wahhāb de Tunis qui l'a consulté. Le titre porte la formule:

كتاب تجريد المعتمد .

dont le sens n'est pas très clair. Il ne s'agit pas d'un abrégé, mais plutôt d'un remaniement et d'une nouvelle « édition » par un des élèves-auditeurs, anonyme, de l'auteur. Voici les notices sur le Ms, qui a le format de 25 × 18 cm, 312 fols, avec 18 lignes sur la page:

1. La première feuille manque. Dans les pages en blanc insérées lors de la reliure, luxueuse à l'origine, il y a la côte No« 52 », probablement de la famille al-Ahdal. Puis le titre, rongé par les mites:

كتاب تجريد المعتمد لابى الحسين محمد ... الحسين البصرى.

2. Sur le verso, en 3 lignes:

فى يد الفقير الى الله / الحسن بن ... / لطف الله به .

3. Une notice en 6 lignes, rongée par endroits:

من كتب السيد الاجل محفوظ بن صالح عليوه / وصل اليه بالشراء الصحيح / ... / محمد بن عبد الرحمن / ...

4. Notice de l'avant-dernier propriétaire, en 4 lignes:

ثم انتقل الى ملك / الحقير عبد الرحمن بن الاهدل / عفا الله عنهما آمين / فى شعبان سنة ١٣٤١

Le MS se termine sur fol. 312/a, où on lit:

تم التجريد من المعتمد فى اصول الفقه للشيخ أبى الحسين محمد بن على البصرى... تعالى

Puis la formule بلغ قصاصه signifie qu'on a collationné la copie.

Par endroits il y a des notes marginales dans le MS.

L'auteur de ce remaniement est moins enthousiaste que Sulaimān ibn Nāṣir quant au style d'al-Baṣrī, et nous lui donnons volontiers raison:

لانه رحمه الله بالغ فى أداء المعانى بعبارات تقع الغنية ببعضها فى أداء المعنى . مع أنى لا احل لما لا بد منه فى ايضاح المعنى . وعباراتى عن المعانى تقرب من عباراته ، لانها علقت بحفظى لتدريس هذا الكتاب . وأول كتابه هذا رحمه الله يخالفه آخره لأن النصف الآخر أشد تخليصاً وأخص عبارة

من النصف الاول . فكذلك هذا الجرد منه أوله أكثر اختصاراً من النصف الاخير لانى حذفت منه أكثر من النصف الاخير ، لانه أورد فى الاول أكثر زيادة من الاخير...

On s'est servi de ce Ms pour établir le texte.

Ms de Milan

Une fois le travail terminé, et le texte même complètement composé à l'imprimerie, mais avant la correction des épreuves de la deuxième moitié du t. 2, il y a eu une surprise. Accusant réception du t. 1 de l'édition, en date du 5 janvier 1965, le Grand Old Man de l'orientalisme italien, M. le Professeur Georgio Levi della Vida nous a signalé bien aimablement qu'en rangeant ses « vieux papiers », il a trouvé une note prise il y a une trentaine d'année qui dit que la bibliothèque « Ambroisiane de Milan possède dans son Nouveau Fonds, à la côte F 173, من المعتمد فى اصول الفقه الجزء الثالث عشر (كذا) Il s'agit très probablement d'un fragment du même ouvrage ». Nous avons prié cette bibliothèque, en janvier 1965, de nous fournir un microfilm de ce Ms. Si nous le recevons avant l'achèvement de l'édition, nous ajouterons quelques mots pour le décrire.

Dernier mot.

Nous ne devons pas oublier, avant de terminer cette Introduction, d'exprimer la profonde gratitude que nous éprouvons envers M. le Professeur Henri Laoust qui a bien voulu inclure ce texte dans la série des publications de l'Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, et qui nous a toujours appporté le plus grand et le plus précieux concours.

Paris M. H.

P.S. — Grâce à l'aimable intervention de M. le Prof. M. Grignaschi de Trieste, j'ai pu me procurer, mi-juin 1965, le microfilm du Ms de Milan. Sa vraie côte est F 183. A ce fragment, qui a 278 folios avec de 22 à 24 lignes sur la page, il manque aussi bien le début que la fin.

Le Ms commence au milieu du chapitre 26, mais dans la reliure plusieurs feuilles ont été déplacées. Ainsi le volume commence par quelques lignes du chapitre 33, puis il y a le chap. 40, ensuite 32, 31, 27, 28, 35, 36, 37, 38, 39 et suiv. Le Ms s'arrête au milieu du chap. 225. Commençant par le *ǧuzʾ* 3, il va jusqu'au *ǧuzʾ* 20. On voit ainsi que dans ce Ms un seul tome renferme l'ouvrage entier, et que le copiste divise ses *ǧuzʾ* de façon autre que celle du Ms de Ṣanʿā.

D'après l'aimable communication du Dr Enrico Galbiati, directeur de la Bibliothèque Ambrosiane, les fiches de catalogue, préparées par Griffini, datent ce Ms de l'an 550 H. Avec une écriture bien lisible, le Ms paraît être bon. Mais au moment où tout a déjà été imprimé, on ne peut plus en profiter pour l'établissement du texte. On peut certes collationner ce Ms avec le texte édité et donner une liste des variantes de quelques 900 pages imprimées, mais cela retardera la publication. Si l'occasion se présente, je publierai quand même le résultat de cette collation, sous forme d'un article dans un journal savant. Entre-temps j'exprime ma profonde reconnaissance à tous ces savants italiens qui m'ont donné la possibilité de connaître ce Ms.

H. M.

CONCORDANCE DES MSS

On a déjà indiqué, dans la marge des pages de l'imprimé, la pagination du Ms du Topkapi, pour le t. 1, et celle du Ms de Laléli, pour le t. 2. On indiquera ici les pages correspondantes des autres Manuscrits, selon les chapitres:

Tome 1

Chapitre	*Saif ul-Islām*	*Ahdal*	*Chapitre*	*Saif ul-Islām*	*Ahdal*
1	3b		26	33a	31b
2	4b		27	34b	34a
3	4b		28	37b	38a
4	5b		29	41b	41b
5	6b		30	42a	42a
6	7a		31	43a	42b
7	7b		32	43a	43a
8	8a		33	43b	43b
9	8b		34	44a	44a
10	9b		35	45b	—
11	10b		36	45b	—
12	11a		37	45b	—
13	11b		38	46a	45b
14	12a		39	50b	50a
15	12b		40	51a	51b
16	12b		41	53b	53a
17	13b	11b	42	53b	53a
18	14b	12b	43	53b	54a
19	17b	14b	44	56b	56a
20	18a	15a	45	59a	59a
21	22b	22a	46	59b	59a
22	23b	23a	47	59b	—
23	28a	27a	48	60a	—
24	29b	28b	49	61a	—
24b	31a	29a	50	62a	59b
25	32a	30a	51	65b	68b

Chapitre	*Saif ul-Islām*	*Ahdal*	*Chapitre*	*Saif ul-Islām*	*Ahdal*
52	67a	69b	85	93b	93a
53	67b	70b	86	95b	94b
54	68b	71a	87	98a	97b
55	69a	71b	88	100b	99b
56	69b	72a	89	101b	100a
57	69b	72b	90	102a	100b
58	70b	72b	91	102b	101a
59	71a	73a	92	103a	101a
60	71b	73b	93	103a	101a
61	72a	74a	94	—	107b
62	72a	—	95	—	108a
63	72b	74a	96	—	—
64	73a	—	97	—	108b
65	—	—	98	—	112b
66	74a	—	99	—	113a
67	74b	76a	100	—	115a
68	75a	76b	101	—	115b
69	78a	78b	102	—	118a
70	78b	—	103	104a	118b
71	79a	80a	104	105b	119b
72	81a	82b	105	106a	120b
73	82a	83b	106	106b	121a
74	84a	85b	107	108a	—
75	85a	87a	1108	109a	121b
76	85b	87b	109	109b	132a
77	86a	88a	110	110b	132b
78	86a	88a	111	111a	124a
79	87b	89a	112	112a	125a
80	88a	89b	113	113b	127b
81	89b	91a	114	115a	130a
82	90a	91a	115	115a	130b
83	91a	—	116	116a	131a
84	91b	92b	117	117a	131b

Chapitre	*Saif ul-Islām*	*Ahdal*	*Chapitre*	*Saif ul-Islām*	*Ahdal*
118	117b	132a	124	122b	139a
119	118b	133b	125	122b	—
120	119a	133b	126	126a	143b
121	119a	134a	127	127b	144b
122	120b	136a	128	128b	145b
123	121b	138a	129	(voir 24 bis qui manquait)	

Tome 2

Chapitre	*San'ā*	*S. Is.*	*Ahdal*	*Chapitre*	*San'ā*	*S. Isl.*	*Ahdal*
130	—	131b	—	152	31a	145a	175a
131	—	131b	147a	153	33b	146b	177a
132	—	135a	154b	154	38a	148a	180a
133	—	135b	154b	155	42a	150a	183a
134	—	136b	156a	156	44b	150b	185a
135	—	136b	157a	157	45b	151b	186a
136	3a	138a	159a	158	51b	152a	189a
137	4a	138b	159b	159	65a	154b	196b
138	4a	138b	159b	160	66a	155b	197a
139	7b	139a	161b	161	70a	156b	199a
140	9a	139a	162b	162	74b	160a	203a
141	10b	139b	163b	163	76a	161a	203b
142	14a	140a	165a	164	83a	163a	208a
143	16a	141a	166a	165	95b	167a	215b
144	17a	141a	166b	166	96b	168a	217a
145	17b	141b	167a	167	98a	168b	217b
146	18b	141b	167b	168	99a	169a	218b
147	19b	142a	168a	169	106b	172b	223b
148	23a	142b	170b	170	110a	173b	226a
149	27a	143b	173a	171	113a	175b	228b
150	27b	144a	173b	172	121a	176a	232b
151	29a	144b	173b	173	122a	176b	233b

Chapitre	*Sanʿā*	*S. Isl.*	*Ahdal*	*Chapitre*	*Sanʿā*	*S. Isl.*	*Ahdal*
174	122b	176b	234a	207	181a	205b	273b
175	123a	177a	234b	208	184b	207b	275a
176	136a	180a	243b	209	186b	209a	276b
177	139a	181b	246a	210	187a	209b	277a
178	139b	182a	246a	211	192a	211b	280b
179	141a	182b	247a	212	192b	212a	280b
180	142a	183a	247a	213	194a	212b	281a
181	142a	183a	247b	214	195b	213a	282b
182	144a	184a	247b	215	196a	214b	—
183	144b	184b	248a	216	201a	215b	286a
184	145a	185a	248b	217	205a	217a	288a
185	145b	185a	249a	218	205b	217a	288a
186	146a	185b	249a	219	206b	218a	289a
187	152a	189a	253b	220	207b	218b	289b
188	152b	189a	253b	221	209a	219b	290a
189	152b	189b	254a	222	211a	221b	292b
190	153a	190a	254b	223	212a	222a	293a
191	155a	190b	256a	224	213a	223a	294a
192	156a	191b	256a	225	214b	224a	294b
193	157a	192a	257a	226	215a	225a	295a
194	158a	193a	258a	227	216a	225b	295b
195	159a	194a	258b	228	220a	226a	297b
196	160a	194a	259a	229	220b	227a	298a
197	160b	194b	259b	230	220b	227a	298b
198	161b	195a	260a	231	224a	229a	300a
199	—	195b	160a	232	224a	229a	300a
200	166b	196b	262b	233	225b	230a	301a
201	167a	197b	263b	234	227b	231a	302a
202	173b	199a	297b	235	231a	231b	304a
203	174b	200a	269a	236	239b	239a	309a
204	175b	201a	270a	237	242b	240a	310b
205	176a	201b	270b	238	—	241a	311b
206	177a	202a	271a	la fin	242b	242a	312a